فلسفة الاستشراق

وأثرها في الأدب العربي المعاصر

دكتور

أحمد سمايلوفتش

أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية
بكلية الدراسات الإسلامية
سراييفو - يوغسلافيا

ورئيس المشيخة الإسلامية
لجمهوريات البوسنة والهرسك وكرواتيا وسلوفنيا
يوغسلافيا

نوقشت هذه الرسالة فى ١٩٧٤/٩/٩ ونال صاحبها درجة الدكتوراه العالمية بمرتبة الشرف الأولى بإجماع لجنة المناقشة ، وقد شكلت لجنة المناقشة من الأساتذة :

د. عبد الرحمن عثمان : أستاذ الأدب العربى والنقد

كلية اللغة العربية بالأزهر – رئيساً ومشرفاً على الرسالة

د. أحمد كمال زكى : أستاذ الأدب المقارن والنقد

كلية آداب عين شمس – عضواً

د. سليمان ربيع : أستاذ الأدب العربى وتاريخه

كلية اللغة العربية – جامعة الأزهر – عضواً .

تقـــديم

لو خرج مذيع الأخبار على الناس ذات يوم ليقول فى نشرته إن كوبا جردت جيشاً لتحارب أمريكا وروسيا وأنها انتصرت على الاثنين وأنها نشرت علماً وحضارة وعقيدة بلغت بها تخوم الصين . . . لقلنا ونحن نستمع إلى هذه الأخبار . . هذا رجل أصابته لوثة . . فكيف تخرج شراذم ذليلة قليلة من بلد صغير مثل كوبا فتنتصر على الشرق الروسى والغرب الأمريكى وتصنع حضارة تغير بها العالم . . هذا مستحيل . . هذا رجل مجنون .

ولكن هذا المستحيل هو الذى حدث بالضبط حينما خرج من الجزيرة العربية الفقيرة المتخلفة جيش يحمل راية لا إله إلا الله فانتصر على الروم والفرس وبلغ تخوم الصين شرقاً وشواطئ الأطلس غربًا واندفع شمالا حتى أسوار فيينا واندفع جنوباً حتى السودان والحبشة ونشر حضارة غيّرت وجه العالم .

تلك هى الظاهرة الإسلامية التى أصابت العالم بالذهول والارتجاج . .

وتلك الظاهرة المذهلة كانت وراء حمى الاستشراق التى حدثت فى أوربا وأمريكا وروسيا واليابان وفى كل مكان فيه إنسان يفكر . .

أقبلت البعوث من كل مكان . . رحالة وعلماء وعساكر ورهباناً ومؤرخين وباحثين يدرسون ويتحسسون ويترجمون وينقبون فى محاولة دائبة لمعرفة السر فى هذه القوة الخارقة للإسلام .

وكثرة كثيرة من هؤلاء كانت نواياهم عدوانية وكانوا طلائع المبشرين والمستعمرين والصهاينة الذين جاءوا بعدهم . . وقلة قليلة كانت علمية وموضوعية ومحايدة . . وكانت تحاول أن تقدم الحقيقة فى إنصاف .

ورأينا كاتباً كبيراً مثل فولتير يطعن فى الإسلام ورسوله ويصور نبى الإسلام فى صورة المضلل الذى حاول أن يسيطر على الناس بالخرافات والأساطير ، وقرأنا أمثال هذه المطاعن وغيرها فى كتب مستشرقين عظام أمثال رينان وجبرائيل هانوتو وكرومر وزويمر ودنلوب ولا فيجرى .

لكن أصواتاً قليلة اعترفت باليد البيضاء للإسلام على أوربا وذكرت فضل علماء المسلمين

فى الطب والفلك والرياضيات والفلسفة ، وفى حفظ تراث أرسطو وترجمته وشرحه ونقده ، ولاحظت أثر شعراء الأندلس العرب فى شعر التروبادور فى إسبانيا ، وأثر العناصر الإسلامية فى الكوميديا الإلهية لدانتى .

وفى هذا الكتاب الجليل القيم الذى بين أيدينا نرى باحثاً إسلامياً مخلصاً يحاول أن يرصد هذه الموجات الاستشراقية ويتابع آثارها على بلادنا العربية ، سلباً وإيجاباً فى العقيدة والسياسة والأدب والنقد والتاريخ ، ويحاول أن يتعمق فلسفتها ودوافعها .

وإذا علمنا أن كاتبنا قد قرأ أكثر من ستمائة كتاب وأنه حاول أن يلخص لنا زبدتها وأن يضيف عليها من بصيرته وذكائه ونظرته الناقدة . . فإنا نرى أننا أمام مرجع يستحيل تلخيصه .

ويقول كاتبنا إن هذه الموجات الاستشراقية كان هدفها الهجوم على العقل العربى ، وعلى القومية العربية ، واللغة العربية ، والعقيدة الإسلامية ، والتراث . . وإن كثيرين من أدبائنا جروا وراء المزاعم الباطلة التى رددها المستشرقون ، فاتهموا العقلية العربية أمثال توفيق الحكيم ، وحسين فوزى ، وسلامة موسى ، وإسماعيل مظهر ، وأمثال الشاعر أبى القاسم الشابى الذى كتب عن الأدب العربى أنه أدب جامد ميت لا سمو فيه ، وأمثال الشاعر ادونيس الذى قال عن العرب : إنهم مقلدون غير مبدعين ، وإنهم لم يقدموا شيئًا يذكر للإنسانية ، وإن التاريخ لا يحفظ لهم تحولا إبداعيًا واحدًا أحدثوه فى أى مرحلة . . . وينسى ادونيس أن الإسلام ذاته هو أكبر تحول إبداعى فى تاريخ الإنسانية .

وبالمثل رأينا طه حسين يتأثر بمنهج مارجوليوث فى حكمه على الشعر الجاهلى ، ويثير الشكوك حول أصالة الشعر الجاهلى .

لكن آثار الاستشراق لم تكن كلها سلبية فقد كان هؤلاء الأجانب أصحاب فضل فى الكشف عن التراث وفى الصون والتقويم والفهرسة والتصنيف والترجمة والتأليف والتحقيق العلمى ، وفى إنشاء دوائر المعارف ، وفى جمع المخطوطات من كل مكان .

ويمضى كاتبنا الجليل برصد الظواهر سالبها وموجبها وينقب فى حفائر التاريخ ويغوص فى الكتب ليخرج علينا بمحارة أو لؤلؤة .

ونترك القارئ ليستأنف مع كاتبنا هذه الرحلة المثيرة فى بحر التاريخ وما أكثر ما سيخرج به من علم وزاد .

دكتور

مصطفى محمود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين . إياك نعبد وإياك نستعين . اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

صدق الله العظيم

مقدمة

الاستشراق ظاهرة فكرية لعبت دورا خطيراً فى الفكر والأدب العربيين قديماً وحديثاً ، فقديماً أخذ الاستشراق العلوم والآداب والفنون عن العرب ، ونقلها إلى الغرب حيث أقام نهضته العارمة على دعائمها ، وبلغ ما بلغه الآن من التقدم والرقى والازدهار ، وحديثاً أخذ الاستشراق الأفكار والنظريات ، والآراء الغربية المؤسسة على ثقافة العرب فردها إليهم مؤثراً بذلك فى نهضتهم المعاصرة أبلغ التأثير ، وهذا الأمر الأخير هو الذى اخترته موضوعاً لرسالة الدكتوراه التى صنفتها بعنوان « فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر » .

والموضوع كما يتضح من عنوانه يتناول نواحٍ ثلاثاً : **الأولى** ظاهرة الاستشراق ونشأتها وأطوارها ، من أين جاءت ونبعت ، وكيف نمت وتطورت حتى أصبحت علماً له منهجه وفلسفته وهدفه ، **والثانية** ، علاقة اتجاهات علماء الاستشراق باتجاهات علماء العرب القدامى والمحدثين فى البحث الأدبى ، **والثالثة** ، تغلغل الاستشراق فى الأدب العربى الحديث وتتبع أثره فيه حيث يتضح أن جل المشاكل التى ظهرت فى ميدان الفكر والأدب العربيين المحدثين لم تكن إلا نتيجة لأثر الاستشراق فيهما معاً ، وقد حاولت بقد الإمكان أن ألم بأطراف الموضوع منذ أقدم أيامه إلى الآن ، وأن أقف على كثير من الحقائق المتعلقة به ، كما يتبين ذلك من خلال دراستى هذه .

والبواعث التى حدت بى إلى اختيار هذا الموضوع ميداناً للبحث عديدة ، بعضها ذاتية وبعضها موضوعية ، فمن ناحية أننى أوربى أو بالأحرى يوغوسلافى ميلاداً ومعيشة وعملاً ، وإسلامى ديناً وثقافة وفكراً ، وقد لاحظت أن الهجوم على الإسلام يأتى غالبا من جانب الاستشراق الذى لا يقدس إلاّ غاياته وأهدافه ، فرأيت لزاماً على أن أدرس هذا الموضوع لأتعرف على مكامن الخطر كى أعد نفسى للدفاع عما نتمسك به جميعاً من قيم دينية وفكرية وخلقية ، ومن ناحية أخرى رأيت الاستشراق على الرغم من دراساته القيمة فى الشرق والغرب معا ، قد جانب الصواب فى كثير من اتجاهاته وبحوثه ونظرياته ، وأغفل الدراسات التقويمية والمقارنة والموضوعية ، وأن كثيراً من الدارسين عندما يتحدثون عن الاستشراق ، إما أن يبالغوا

فى أهميته للدراسات العربية الإسلامية ، وإما أن يتعصبوا لفكرة معينة دون دليل أو حجة أو برهان ، وأحياناً دون فهم لعلمائه وأثر ثقافة شعوبهم فيهم ثم إن الاستشراق فى ذاته يحاول بكل ماله من وسائل وقوة وأفكار أن يفرض مفاهيمه هو على العالم العربى الإسلامى بأسره ، ومن ثم وجب أن يدرس بعناية بالغة ، وأن يعنى كل مسلم ومسلمة بدراسته وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بدينهم ولغتهم وأدبهم ، أو بماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم ، وقد رأينا جميعاً أن كثيراً من علمائنا ومفكرينا وأدبائنا قد تعلموا على أيدى علماء الاستشراق ، وتأثروا بهم فنقلوا إلينا أفكارهم ونظرياتهم وآراءهم بما تشتمل عليه من غث وثمين ، فالواجب إذن يقتضى إبراز هذا التأثر وذاك التأثير فى الفكر والثقافة والأدب جميعاً .

والقضايا التى أثبتها خلال صفحات البحث قد جاءت نتيجة للنظرة القرآنية إلى ظواهر الكون والمجتمع والفكر ، حيث بدت لى التجربة العربية الإسلامية فريدة النوع فى أفق التاريخ البشرى كله مؤكدة صلاحيتها لكل زمان ومكان مما جعلنى أمسك بخيطها وأجعلها نقطة الانطلاق فى البحث ، فهى التى أثارت الدهشة لدى العلماء ودفعتهم إلى البحث فيها والجرى وراءها كما أثبت ذلك فى غير موضع .

والمنهج الذى اتبعته منهج جديد ومبتكر يمكننا من الحصول على النظرة الصحيحة ومعرفة ما للاستشراق وما عليه ، علاوة على أنه يمكنا من الوصول إلى الإحاطة بما قدمه الفكر العربى الإسلامى إلى الفكر العالمى الإنسانى فى الماضى وما يستطيع أن يقدمه إليه الآن ، وفى المستقبل كذلك ، وقد بينت هذا كله خلال البحث الذى جعلته مشتملا على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

أما المقدمة فقد تناولت فيها عناصر هذا البحث وقيمته بإيجاز شديد .

وأما الباب الأول وعنوانه « الاستشراق وعنايته بالتراث العربى الإسلامى » فقد بدأته بمدخل موجز تحدثت فيه عن انطلاق العرب وانتشار الإسلام وقيام الدولة العربية وانتصار اللغة العربية وآدابها على اللغات والآداب الأخرى مما أدهش العلماء وجعلهم يبحثون عن هذه المعجزة التى أدهشت العالم قديماً وحديثاً ، وقد بحثت فى الفصل الأول : مفهوم الاستشراق والاستعراب والاستغراب وغرقت بينهما لغوياً وعلمياً ، وبحثت فى الفصل الثانى : حركة الاستشراق فتناولت أولا دوافعه الرئيسية : النفسية والتاريخية والاقتصادية والايدويولوجية والدينية والاستعمارية والعلمية ، بجانب دراستى لدوافعه الفرعية التى أشرت إليها بإيجاز

شديد ، وتناولت ثانياً نشأته معتمداً على آراء علماء العرب وعلماء الغرب مع الموازنة والنظرة الفاحصة الدقيقة ، وتناولت ثالثاً أطواره الثلاثة متتبعاً إياها تاريخيا وثقافيا وفكريا مشيراً إلى أهم عناصرها ومراحلها وأحداثها ، وتناولت رابعاً اتجاهاته الرئيسية : عقدية وعلمية ، وتناولت خصائصه بإيجاز معدداً بعضاً منها ، وبحثت فى الفصل الثالث : علاقة الاستشراق بكل من الاستعمار والتبشير والصهيونية ، مشيراً إلى ما بينها جميعاً وبين الأدب العربى الحديث من علاقات ، مؤكدا أن العالم العربى ظل مركز الصراع العالمى منذ أن اندفع العرب بإسلامهم إلى خارج جزيرتهم حتى الآن ، وسيظل كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها : وتحدثت فى الفصل الرابع : عن عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى متناولاً اهتمامه بتراث الشرق عامة والتراث العربى الإسلامى خاصة بفروعه المختلفة : الإسلام والقرآن الكريم والحديث النبوى والرسول عليه الصلاة والسلام ، والفقه الإسلامى والعرب وتاريخهم ، والفلسفة العربية الإسلامية ، والحضارة العربية الإسلامية ، وعلوم العرب الطبيعية والفنون العربية الإسلامية وعلوم العرب الإنسانية واللغة العربية وأخيراً الأدب العربى ، ودرست فى الفصل الخامس : فلسفة الاستشراق فتناولت ماهية الفلسفة ، ثم ماهية فلسفة الاستشراق مبرزاً إياها كما تناولت نزعات الاستشراق المختلفة : التفوقية والتحليلية والتخصصية واللاهوتية والسياسية ، ثم مدارس الاستشراق الرئيسية الفرنسية والإنجليزية والألمانية والروسية والإيطالية والإسبانية والأمريكية ، ومدارس الاستشراق الأخرى مشيراً إلى مدرسة الاستشراق اليوغوسلافية على سبيل المثال لا الحصر ، وبحثت أخيراً قيمة هذه الفلسفة : الدينية والعلمية والتاريخية والفكرية والحضارية والإنسانية والسياسية .

أما الباب الثانى : وعنوانه « الأدب العربى بين علماء الاستشراق وعلماء العرب » فقد بدأته بمدخل موجز مؤكداً فيه أن الأدب العربى كان عنصراً مشتركاً بين علماء العرب وعلماء الاستشراق حيث يظهر التأثر والتأثير فيما بينهم بجلاء عام ، وتناولت فى الفصل الأول : معضلة البحث الأدبى فبحثت فى المنهج الغربى والمنهج العربى وحددت ما بينهما من علاقات قديماً وحديثاً ، وتناولت فى الفصل الثانى : مقاصد علماء العرب القدامى فدرست محمد بن سلام الجمحى وأبا عثمان الجاحظ ومحمد بن قتيبة ومحمد بن طباطبا وقدامة بن جعفر وعليا القاضى الجرجانى وأبا القاسم الآمدى وعبد القاهر الجرجانى وضياء الدين بن الأثير ومناهجهم ، وتناولت فى الفصل الثالث : اتجاهات علماء الاستشراق ، فدرست كارل بروكلمان وكارلو

نالّلينو ورينولد نيكولسون وريجس بلاشير وهاملتون جيب وأغناطيوس كراتشكوفسكى وغوستاف فون غرنباوم وأنخيل جونثالث بالنثيا وتشارلس آدامس ومناهجهم ، وتناولت فى الفصل الرابع : مذاهب علماء العرب المحدثين فدرست جورجى زيدان ومصطفى الرافعى وعباس محمود العقاد وعبد القادر المازنى وميخائيل نعيمه وطه حسين ومحمد حسين هيكل ، وأحمد حسن الزيات ومحمد مندور وأمين الخولى ومناهجهم ، وعقدت فى الفصل الخامس : موازنة بين هؤلاء وأولئك فأحطت بالنظرة العامة فيما بينهم من تأثر وتأثير ثم بالنظرة الموضوعية مع القدامى والمستشرقين والمحدثين وما قدمه كل فريق منهم إلى الأدب العربى الحديث على انفراد .

أما الباب الثالث : وعنوانه « الاستشراق وأثره فى الأدب العربى المعاصر » فقد بدأته بمدخل موجز درست فيه أهمية الأدب العربى لأصحابه والأخطار الـتى واجهها هذا الأدب من أقدم عصوره إلى أيامنا هذه وعلاقة الاستشراق بذلك ، وتحدثت فى الفصل الأول : عن نهضة الأدب العربى المعاصر فتناولت بإيجاز : اليقظة الفكرية واليقظة العلمية والنهضة الأدبية ، باحثاً فى نهضة الشعر والنثر الحديثين ومراحلها وأشهر أعلامها ، ودرست فى الفصل الثانى : اهتمام الاستشراق بالأدب العربى متناولا أسباب اهتمامه بهذا الأدب قديمه وحديثه ، مشيراً إلى اتجاهات بعض علماء الاستشراق وفهمهم لهذا الأدب الخلاق مع مناقشتها بإيجاز أحياناً وبإسهاب أحياناً أخرى ، ودرست فى الفصل الثالث : أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر ، فتناولت أولا وسائل تأثيره مثل إرسال البعثات العربية إلى أوربا ، وحضور العرب فى مؤتمرات الاستشراق ، والاستعانة بعلماء الاستشراق فى التدريس بالجامعات العربية ، وترجمة أعمال الاستشراق إلى العربية وتحدثت ثانياً عن ميادين تأثيره مثل تحقيق المخطوطات ، ودراسة الأدب العربى ، والتأريخ للعصور الأدبية ، وتأليف دائرة المعارف الإسلامية ، وفهرسة المعاجم العربية ، والبحث فى تأثر وتأثير الأدب العربى ، ودرست أخيراً أثره فى اتجاه نقد هذا الأدب ، وتناولت ثالثاً طبيعة تأثيره دارساً الناحيتين المنهجية والموضوعية بشىء من التركيز والإسهاب معاً ، ودرست فى الفصل الرابع : الاستشراق وبعض القضايا الكبرى التى أثارها حول العقلية العربية والقومية العربية واللغة العربية والتراث العربى الإسلامى ، وانتهيت بدراسة مواجهة العرب للاستشراق مبيناً مناهج محمد عبده وفريد وجدى ومحمد حسين هيكل ونجيب العقيقى وعباس محمود العقاد ومالك بن نبى ومحمد البهى ومحمد محمد حسين ومحمود

محمد شاكر وأنور الجندى وأنور عبد الملك ، ودرست فى الفصل الخامس والأخير أهم ما أضافه الاستشراق إلى الأدب العربى المعاصر مشيراً بإيجاز إلى تعريف الغرب بالتراث العربى الإسلامى أولا ، والتنقيب فى هذا التراث ثانياً ، ومحاولة تقويمه ثالثاً ، والمنهج النقدى للبحث فيه رابعاً ، وتقدير منزلته بين التراث العالمى أخيراً .

وأما الخاتمة فقد عنيت فيها بإبراز الجديد فى الناحية الأدبية المعاصرة والمجهود التى بذلت ، فى تقديم صورة كاملة للاستشراق وأثره فى الأدب العربى المعاصر.

والمصادر التى اخترتها لإعداد هذا البحث تربو على أكثر من ستمائة مرجع عربى وأجنبى ، وقديم وحديث ، مترجم وأصلى ، كتاب ومقال ، ومخطوطتين جديدتين إحداهما فى القرآن الكريم والاستشراق ، وثانيتهما فى الاستشراق نفسه .

والطبيعة التى فرضت نفسها على البحث جدلية من أوله إلى آخره ، إذ يدور رحاه بين اختيار رأى ومناقشة له ، ثم رفضه أو قبوله تنقيته أو تصحيحه ، أو الإضافة إليه أو الإتيان برأى جديد لم يفكر فيه أحد من قبل ، وقد حاولت خلال ذلك كله أن أكون موضوعيا ومحايداً ومنصفاً ، وهذا هو ما يفرضه علينا جميعاً النظر القرآنى الذى لابد أن نلتزم به ، وكل هذا قد أعطى للبحث جوا منطقيا وعلميا ومنهجيا جاداً وقد حاولت بقدر الإمكان أن أحق الحق ، وأبطل الباطل وأصل إلى الصواب ، وإن كنت قد أخفقت فى بعض المواضع خلال البحث ، فالكمال لله وحده وليس لأحد سواه .

وأهمية مثل هذا البحث لا تخفى على أحد ، فلا حاجة بى إلى تأكيدها الآن ، ويكفينى أننى على الأقل قد فكرت فى تلك القضايا البالغة التعقيد وبحثت فيها وجريت وراءها أكثر من خمس سنوات طوال ، ضارباً بالمتاعب المادية والزمنية والصحية عرض الحائط ، راغباً فى الوصول إلى الحقائق ، وساعياً إلى خدمة الإسلام ورسوله عليه الصلاة والسلام وكتابه الذى يهدى للتى هى أقوم ، ولغته الخالدة وفكرها الخلاق .

ولا يسعنى إلاّ أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل من أعاننى على مواصلة هذا البحث ، وأخص بالشكر أستاذى المشرف الدكتور عبد الرحمن عثمان لحسن توجيهه ورعايته .

أحمد سمايلوفيتش

القاهرة :
٩ ربيع الثانى ١٣٩٤ هـ
١ مايـو ١٩٧٤ م

الباب الأول

الاستشراق وعنايته بالتراث العربى الإسلامى

مدخـــل

لقد هوت عروش اليونان والفرس والرومان ، سادة العالم حين ذاك ، واجتاحت ممالكهم أمة جديدة ظهرت على مسرح التاريخ ، وبنت على أنقاضهم حضارة جديدة ذات قيم إنسانية خالدة ، تأثرت بهم ، ثم أثرت فيهم ، وفى غيرهم ، حيث ينعم العالم حتى اليوم ببعض مآثرها ، ولعله يستمد قوته منها فيما بعد لإعادة بناء نفسه وتحقيق آماله ، إذ « سبق لها أن قادت العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الإنسانى طوال ألفى سنة على الأقل قبل أيام اليونان ، ثم فى العصور الوسطى مدة أربعة قرون تقريباً ، وليس ثمة ما يمنع تلك الشعوب من أن تقود العالم مرة أخرى فى المستقبل القريب أو البعيد[1] » .

وقد حدث ذلك بعد أن استيقظت أمة العرب [2] بعد أن كانت واهية البنيان متقلبة الأوضاع ، شبه منعزلة عن غيرها ، متصارعة فيما بينها ، عديمة التأثير فى جيرانها ، قليلة الشأن فى نظرهم ، وهم جبابرة يتربعون على العروش حولها ، ويسخرون منها ويتحرشون بها ، لا حول لها ولا قوة ، وقامت بثورة إنسانية وحضارية لم يقم بمثلها أحد عبر التاريخ ، وسارت هذه الثورة « بسرعة خارقة لكل مألوف[3] » حتى أصبح وطنها نقطة اجتماع الحضارات ، ومركز اصطدامها ، وبوتقة تفاعلها .

لقد كان هذا الانطلاق العظيم [4] لا لاحتلال تطمع فيه ، ولا لسلطان تفرضه على سواها لتعلو به ، ولا لسلب أو نهب تشوق إليه ، ولا لاغتصاب أموال تحرص عليه ، ولا لخراب أو دمار ترغب فيه ، ولا لإحراق دور العلم والعبادة لتتباهى به أمام غيرها كلا ،

---

(١) جورج سارتون وآخرون ، الشرق الأوسط فى مؤلفات الأمريكيين ، ص ٥٥ ، ترجمة عمر فروخ وآخرين ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٣م .

(٢) محمد معروف الدواليبى ، دراسات تاريخية عن أصل العرب وحضاراتهم الإنسانية ، ص ٨٣/٤٦ ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧١ .

(٣) برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ١٨٥/٢ ترجمة زكى نجيب محمود ، مراجعة أحمد أمين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

(٤) حسن عون ، صور ملهمة من واقع المجتمع العربى ، ص ١٠٤/٨٣ دار المعارف ط ٢ ، ١٩٦٤ .

لا لهذا ولا لذاك ، بل لإعلاء كلمة الله الذى لا إله إلا هو ، والتمكين لشريعته التى لا تفرق بين الناس على أساس اللون أو الجنس ، وإنما على أساس العمل الصالح والخلق الحسن والعلم النافع .

وانطلق العرب [١] مع اعتناقهم الإسلام فى أوائل القرن السابع الميلادى [٢] ، على الرغم من أنه « ابتداء من الألف الثالث قبل الميلاد أخذت جماعات من شعوب الجزيرة العربية تندفع نحو الشمال فى فترات من القحط بالغة الخطورة [٣] » .

نقول إن أمة العرب الحديثة قد انطلقت إلى آفاق جديدة لم يدر فى خلد أحد قبل ذلك أنها ستخضع لهم وتستظل بلوائهم ، إذ لم يمض على وفاة الرسول الأعظم ﷺ مائة سنة حتى أصبح هؤلاء سادة دولة أعظم مجداً ، وأعز شموخاً ، وأوسع نطاقاً من الأمم التى ظهرت قبلهم عبر التاريخ ، وجاءت بتغييرات أساسية فى نظام حياة الأمة الفكرى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى وظلت آثارها عميقة حتى الآن [٤] .

واستقر الأمر بهم مع الدين الجديد على أنقاض الإمبراطوريات السابقة ، وامتدت أطراف

---

(١) برنارد لويس ، العرب فى التاريخ ، ص ٨ ترجمة نبيه أمين فارس ومحمد يوسف زايد ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٤ ، حيث استند جرياً وراء تعريف العرب إلى رأى أستاذه هـ . جيب قائلا « إن العرب هم الذين يعتبرون رسالة محمد وذكرى الدولة العربية وتراثها الثقافى ملكهم المشترك .

(٢) فتحية النبراوى ، الوضع الدولى فى الشرق الأدنى قبيل ظهور الإسلام ص ٥ وما بعدها دراسات فى السيرة النبوية ونشأة الدولة الإسلامية ، مكتبة الجامعة الأزهرية ١٩٧٣ حيث أكدت أن الوضع الدولى كان يخضع لمجموعة من الظروف والعوامل ارتبطت أساساً بالقوى الكبرى فى المنطقة وأقصد بذلك الدولتين الفارسية والبيزنطية » .

(٣) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٥ ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت ط ٥ ، ١٩٦٨ وقد كان الفرق بين الاندفاعات المتكررة وهذا الانطلاق المذهل جوهريا فيما يتعلق بقوة أثر العنصر العربى فى البلاد الجديدة واتساع مداه فيها لأنه لم يستطع دون الإسلام أن يحدث تغييرا جذرياً فى الكيان الأساسى للحضارات التى التقى بها ، أما مع الإسلام فإنه قد أحدث تغييراً ثوريا لانظير له فى التاريخ الإنسانى ، وهذا مايؤكده أيضاً جورج أنطونيوس فى كتابه يقظة العرب ، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس فى ص ٧٤ حيث يقول : « أما فى القرن السابع فقد جاء هؤلاء الفاتحون تحت راية الإسلام مزودين بقوة روحية لم تتح لهم أية هجرة سابقة ، ولم يستطع شىء أن يقف فى طريق هذه القوة وانهار النظام القديم للحضارات الواهية ذات الأصول المتعددة : اليونانية والآرامية فى بلاد الشام ، والساسانية فى العراق واليونانية القبطية فى مصر وفسح المجال للعقيدة الجديدة » دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٦١ .

(٤) محمد روحى الخالدى ، رسالة سرعة انتشار الدين المحمدى وفى أقسام العالم الإسلامى ، مطبعة البلاغة طرابلس ١٣١٤هـ .

دولتهم من أسوار الصين شرقاً إلى مياه المحيط الأطلسى غرباً ، ومن جبال أورال شمالا إلى تخوم السودان جنوباً ، وكان هذا حدثاً « من أعجب الأحداث التى عرفها الجنس البشرى فى تاريخه على الإطلاق ، إذ أن هذا الدين ما كاد يظهر ظهوره المتواضع حتى اعتنقه أبناء الجزيرة العربية وأخلصوا له من ثم انتشر كالنور الغامر فى معظم أنحاء العالم المتمدن وعاشت الأمة العربية فترات رائعة حافلة بالعظمة والفن والثقافة تعتبر من أهم العصور التى عرفها العالم[١] » ، إذ تغير وجه التاريخ فى زمن قليل وتطور الفكر تطوراً كبيراً فى فترة قصيرة ، وأخذ العرب يندفعون نحو العلا مواصلين سيرهم الحثيث ورقيهم الحضارى بدينهم السمح ، وأدبهم الرائع ، حتى أنشأوا حضارات عظيمة لهم ولمن عاشوا فى حماية دولتهم العظيمة .

هذا هو أثر الإسلام الذى هدم أدياناً قديمة وبنى « عالماً حديثاً متراص الأركان[٢] » وترك آثاراً بعيدة المدى قوية التأثير فيما وصلت إليه حضارة الإنسان الحديث[٣] » .

وقبل هذه التغيرات الشاملة التى حدثت فى العالم فى القرن السابع الميلادى كان كل من اليونان والفرس والرومان يتصارعون فيما بينهم ، وعلى الرغم من تفوق هؤلاء فقد رأى العرب أن ينشروا دينهم فى ربوع هذه البلاد ، وينقذوا أبناءها من الظلم والفساد فشنوا عليها الحرب دون خوف أو تردد ، وكانت النتيجة معروفة لهم قبل أن يقدموا على محاربتها ، فإما أن يخرجوا منه أحياء هداة ، أو يسقطوا فيه أمواتاً وشهداء ، وأصبح « من العسير على المرء أن يقدر السرعة التى حقق بها الإسلام فتوحه ، والتى تحول بها من دين يعتنقه بضعة نفر من المتحمسين إلى دين يؤمن به ملايين الناس ، ولا يزال العقل البشرى يقف ذاهلا دون اكتشاف القوى السرية التى مكنت جماعة من المحاربين الحفاة من الانتصار على شعوب متفوقة عليها تفوقاً كبيراً فى الحضارة والثروة والخبرة والقدرة على شن الحرب[٤] » .

لقد كانوا يعلمون أن دورهم لا ينحصر فى إخضاع تلك الممالك عسكريا ، بل إن دورهم

---

(١) جورج رينتر وآخرون ، دراسات إسلامية ص ١٥ ترجمة أنيس فريحة والآخرين بإشراف نقولا زيادة ، دار الأندلس بيروت ١٩٦٠ .

(٢) لوثروب ستودارد حاضر العالم الإسلامى ، جـ ٢ ص ٢ ، المطبعة السلفية القاهرة ١٧٤٣هـ ، ترجمة عجاج نويهض ، تعليقات شكيب أرسلان .

(٣) مصطفى السباعى من روائع حضارتنا ص ٤٧/٣٩ دار الإرشاد بيروت ط ٢ ، ١٩٦٨ .

(٤) لورا فيشيا فاغليرى ، دفاع عن الإسلام ، ص ٢٢ ، ترجمة منير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت ٩٦٣ .

الأعظم أسمى وأروع من ذلك ، وهو تثقيف سكانها وتهذيبهم وصبغ حضارتهم بالصبغة الإنسانية ونقلها إلى أنحاء المعمورة لتستفيد منها شعوب أخرى ، ومما لا مرية فيه أنهم أدوا دورهم بطريقة فائقة حيث قاموا بدور المعلم الثائر ، إذ أخذوا وابتدعوا وأضافوا ثم نقلوا ليواصل الآخرون حمل شعلة الحضارة لو تعثروا .

وهكذا « لم يقتصر ما شاده العرب فى تاريخ العصور على إنشاء دولة ، بل تعدى ذلك إلى الثقافة والعمران ، فلقد ورث العرب المدنيات القديمة التى ارتفعت معالمها على شواطئ الرافدين وعلى سواحل البحر الأبيض المتوسط الشرقية فى وادى النيل . واقتبسوا عن الإغريق والرومان القيم من مآثرهم ، ثم أضافوا إليه كثيراً مما ابتدعوه ومن ثم نقلوا حضارتهم وثقافتهم إلى أوربا فى عصورها المظلمة فكان من جراء ذلك أن بزغ فى أوربا فجر تلك اليقظة العلمية التى لم يزل العالم الغربى ومنه أمريكا يتمتع حتى اليوم بحسناتها ، وليس من شعب آخر قام فى القرون الوسطى بما قام به العرب فى سبيل تقدم البشرية [(١)] » .

لقد أقام العرب ما أقاموه على دعائم ثابتة لها أهميتها القصوى بالنسبة للعقل البشرى وطموحه الذى لا نهاية له وأهم ذلك : الإيمان والعلم حيث إن كثيراً من آيات الله أحالت فهم دقائق الحياة وأسرارها وعناصرها على العلم ، وتركت حرية كاملة للعقل الإنسانى كى ينظر ويبحث ويستقصى ، ووضعت سبلا ثابتة لمعرفة الله سبحانه حق المعرفة « وهنا تتركز أنظارنا فى لهف وشغف على واحدة من أجدر الثورات بالذكر ، وهى ثورة وسعت أمم الأرض وأثرت فيها تأثيراً خالداً [(٢)] » .

ولو قام أحد الشعوب المجاورة لهم بهذا كله لما كان للعالم أن يدهش بهذه الدرجة ، فأمة العرب كانت تتصارع متفانية فى حروبها ، يقوم أفرادها بتربية الماشية والإبل ، وينطلقون فى حرية كاملة معتمدين على قوتهم وشجاعتهم ، وكان من المستحيل أن تقوم بينهم نهضة علمية عارمة بهذه السرعة ، غير أنه « ما وقع فعلا كان مذهلا للغاية وباعثاً على العجب . . . فى الوقت الذى كانت فيه أوربا سادرة فى غياهب الجهل كان العرب يجمعون ما توارثوه من آثار حضارات الإغريق والفرس فى ميادين العلم والفن ، وأقيمت فى العواصم النائية كقرطبة فى

---

(١) فيليب حتى ، العرب ، تاريخ موجز ص ١١ دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثالثة .

(٢) أ . جيبون ، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها جـ ٣ ص ٧ ترجمة محمد سليم سالم دار الكاتب العربى بمصر ١٩٦٩ .

إسبانيا وبغداد فى العراق ، مكتبات ضخمة ومؤسسات مزدهرة للعلم والثقافة ، وحافظ العرب تحت رعاية الخلفاء على مخطوطات الإغريق ، ونقلوها إلى العربية ، ودرسوها ، وعلقوا عليها ، ولما جاء الوقت الذى انتقلت حوافز النهضة الثقافية إلى أوربا المسيحية ، استطاع الغربيون أن يبدءوا بدراساتهم مستعينين بما توصل إليه العرب من أصول رائعة فى الفلسفة والسياسة والجغرافيا والطبيعة وعلم الحياة والطب ، وغيرها من العلوم ، ولعل من أروع ما حافظ عليه العرب من تراث ، أفكار أرسطو التى انتقلت عن طريقهم إلى رواد النهضة الأوربية الحديثة وإذا لم يكن للعرب سوى النقل فإنهم جديرون بتبوء مكانة سامية فى التاريخ الحديث . ولكن عمل العرب لم يقتصر على النقل ، بل تعداه إلى شرح المعارف القديمة وتبويبها ، وتحليلها وتفسيرها ، والتعليق عليها[1] » .

وبعد ذلك كله بدأت فجأة مسيرة الحرب الحضارية تتعثر حيث ظهرت خلافات خطيرة[2] فيما بينهم فوقعوا فى الصراع الداخلى المرير كما أحاطت بهم الأخطار الأخرى التى أخذت تلوح فى الأفق من كل الجهات ، من الداخل والخارج من الشرق والغرب ، حيث تجمعت فى الغرب قوافل الصليب الحاقدة التى زعمت أنها ترغب فى استرداد قبر المسيح عليه السلام ، وكانت فى الواقع أمرها تهدف إلى غايات أخرى وتفعل كل ما هو متعارض مع المسيحية الحق ، ولم تزل تفعل ذلك حتى يومنا هذا ، وتحركت فى الشرق جحافل المغول الهادمة التى لم تكن تعلم شيئاً سوى القتل والسلب والنهب والدمار والخراب ، فبدا كأنهم جميعاً كانوا على موعد سابق للانقضاض على العرب ، على الرغم مما أسدى هؤلاء من خير إلى الإنسانية جمعاء ، إذ « خرجت أمة العرب برسالتها الدينية والخلقية إلى هذا العالم المنقضى والهيكل البالى فأقامت أخلاقه على الرجولة وطبقت عقيدته على التسامح ودفعت مجتمعه على المحبة ، وصمدت للجهاد والفتح فى سبيل هذا المثل الأعلى لا تطمع دونه إلى سلطان ولا تطمع من ورائه فى غرض حتى أنشأت فيما دون القرنين ملكاً طبق الأرض ، وحضارة هذبت العالم ، وثقافة حررت العقل ، لم يكن ذلك مستطاعاً لغير الأمم الموهوبة التى هيأها الانتخاب الطبيعى

---

(١) أبتشايلدرز ، الحقيقة عن العالم العربى ص ٤١/٤٠ ترجمة خيرى حماد للكتب التجارى بيروت ١٩٦٠ .

(٢) محمود كامل ، الدولة العربية الكبرى ص ٢٢٠/١٦٩ ، أحمد بهاء الدين ماذا يريد العرب حقا ؟ الأهرام ٢ أبريل ١٩٧٢ .

لتبليغ رسالة أو تجديد دعوة أو تحقيق مثل عليا[١] » وقد دارت بين هؤلاء وأولئك معارك دامية لقرون طويلة حتى سيطر الأتراك على العالم العربي إلى أن جاء الاستعمار الأوربي الذى استخدم كل طاقاته من قوة وبطش ، ليحقق ما لم يتمكن الإسكندر الأكبر ، ولا قياصرة روما ، ولا أباطرة أوربا ولا خانات المغول من تحقيقه [٢] .

وعندما تحطمت أمال الغرب الخبيثة وأحلامه الدنيئة على أسوار مقاومة العرب العنيفة أقام بالخيانة والغدر والتآمر الدولى قاعدته المشهورة الممثلة بالصهيونية التى تعمل كل ما فى وسعها لمحاربة كل ما هو عربى أو إسلامى فى أنحاء العالم فلم يعد « ما بيننا وبين إسرائيل صراعاً على حدود وإنما هو صراع على وجود[٣] » .

وخلال هذا الصراع الوجودى المستمر بين العرب والغرب ولدت فى أوربا فلسفة الاستشراق التى تسعى جاهدة إلى معرفة حضارة الشرق ، و « لكل فرد يمثل تلك الحضارة موقف وجودى ، وفى هذا الموقف ولدت الحقيقة التى نحاول جلاءها تعبيرا عن ذلك الموقف ، أو تسكيناً له وتخفيفاً ، وكل ذلك فى حاجة أن نتبصره ونتدبره[٤] » ، ومن هنا حاول أصحاب الاستشراق التعرف على الشرق والتغلغل فى آفاقه الفكرية بدراسة آدابه وثقافته ، ولهم مناهجهم وأهدافهم التى تبدو واضحة من خلال مؤلفاتهم وترجماتهم وتحقيقاتهم فأثروا بطريقة أو بأخرى فى النهضة العربية الحديثة عامة ، ونهضة الأدب العربى المعاصر خاصة .

وانطلاقا من هذا الأساس لابد من دراسة الاستشراق لمعرفة ماهيته أولا ، ونشأة حركته ثانياً ، وعلاقته بكل من الاستعمار والتبشير والصهيونية ثالثاً وعنايته بالتراث العربى الإسلامى . رابعاً وفلسفته أخيرا ، وذلك قبل دراسة أثرها فى الأدب العربى المعاصر.

وهذه هى الفصول الخمسة التى سنتعرض لها بالبحث فى مواضعها التالية من هذا الباب الذى يعتبر أساساً تقوم عليه دراسة أثر فلسفة الاستشراق فى الأدب العربى الحديث .

---

(١) أحمد حسن الزيات ، أثر العرب فى العلم والعالم ، الرسالة ، ١٥ يناير ١٩٣٣ .

(٢) جورج كيرك ، موجز تاريخ الشرق الأوسط من ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر ص ١٤٨/١٧ ترجمة عمر الإسكندرى ، مراجعة سليم حسن ، دار الطباعة الحديثة القاهرة ١٩٥٧ .

(٣) محمد حسنين هيكل ، طريق على خريطة الأزمة ، الأهرام ، ١٠ مارس ١٩٧٠ .

(٤) غوستاف فون غرنباوم ، دراسات فى الأدب العربى ص ٦٠ ، ترجمة إحسان عباس وآخرين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٥٩ .

الفصل الأول

التعريف بالاستشراق والاستعراب والاستغراب

مفهوم الاستشراق :

أصبح الاستشراق اليوم علماً له كيانه ومنهجه ، ومدارسه وفلسفته ، ودراساته ومؤلفاته ، وأغراضه وأتباعه ، ومعاهده ومؤتمراته ، فصار حقا على الباحث أن يعنى بتحديد مفهومه والوقوف على معالمه البارزة ، وآفاقه ومظاهره وأطواره ، وخصائصه وأهدافه قبل البحث فى آثاره وميادين نشاطه .

يجب إذن أن نعرف ماهية الاستشراق ، وموضوعه وعلاقاته بالاستعراب ، وماهية الأخيرة ، وأهمية كل منهما فى التقريب أو التوفيق بين الشرق والغرب ، وأن ندرك من هو المستشرق ؟ وما حقيقة مهمته ؟ وما أسباب اهتمامه بهذا الفرع من المعرفة ؟ ومتى تحولت الكلمة من مفهومها اللغوى إلى مفهومها العلمى ؟ إنها أسئلة ضرورية يختلف الباحثون فى الإجابة عليها بدرجات متفاوتة ، وعلى الدارس أن يبحث هذا الاختلاف ويحاول التوفيق بين الآراء والأفكار لكى يصل إلى تعريف جامع مانع .

المفهوم اللغوى :

أما المفهوم اللغوى ، فالواضح أن كلمة « الاستشراق » مشتقة من مادة « شرق » يقال : « شرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طلعت [١] » والجدير بالذكر أن الكلمة التى نبحث عن مفهومها اللغوى لم ترد فى المعاجم العربية المختلفة [٢] ، غير أن هذا لا يمنع الباحث من الوصول

---

(١) المعجم الوسيط جـ ١ ص ٤٨٢ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٦٠ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب م ١٠ ص ١٧٣/١٧٩ مجد الدين الفيروزبادى ، القاموس المحيط جـ ٣ ص ٢٤٨/٢٤٩ ، أبو منصور الأزهرى ، تهذيب اللغة جـ ٨ ص ٣١٦/٣٢١ إسماعيل الجوهرى ، الصحاح ، جـ ٤ ص ١٥٠٠/١٥٠١ سعيد أغورى الشرتونى ، أقرب الموارد ، جـ ١ ص ٥٨٦ جار الله الزمخشرى ، أساس البلاغة ص ٣٢٢/٣٢٩ أبو الحسن ابن سيده ، المخصص ، م ٢ ص ١٨/٢٥ ، محمد الزبيدى ، تاج العروس م ٦ ص ٣٩١/٣٩٥ .

إلى معناها الحقيقى استناداً إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق ، حيث يبدو أن معنى (استشرق) أدخل نفسه فى أهل الشرق وصار منهم .

المفهوم العلمى :

وأما إذا أريد تحديد مفهومها العلمى ، فيجب أولا النظر إلى أحد المعاجم الحديثة ثم إلى رأى علماء الغرب وعلماء العرب ، لكى يكون فى الإمكان بعد ذلك القيام بمحاولة وضع تعريف محدد لهذا الاصطلاح .

وقد جاء فى بعض المصادر اللغوية الحديثة : « استشرق : طلب علوم الشرق ولغاتهم « مولدة عصرية » يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة [١] ، و « المستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه [٢] » .

رأى علماء الغرب :

أما لدى علماء الغرب فيتساءل « أربرى نفسه » ما هو الاستشراق ؟ وما كنه المستشرق ؟ من الجلى أن الكاتب حين يعرض لمثل هذا الموضوع الواسع الذى لا يزال مجهولا بين الجماهير يحسن به أن يحاول الوصول إلى اتفاق بينه وبين قارئيه حتى يتعرفوا موقفهم تعرفاً صحيحاً ، ومما يزيد من ضرورة هذا التفاهم أن الاستشراق ومثله فى ذلك مثل كثير من فروع العلم الأخرى ، قد تخطى حدوده إلى ميادين تنتمى فى حقيقتها إلى علوم أخرى مستقلة عنه ، وإن كانت مجانسة له ، حتى إن المستشرق يشارك فى عمله عالم الآثار ، والحفريات والمؤرخ وعالم الصرف والاشتقاق ، وعالم الأصوات ، والفيلسوف ، وعالم اللاهوت ، والموسيقى والفنان وأول استعمال لكلمة (مستشرق) رأيناه فى سنة ١٦٣٠ م حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية ، وفى سنة ١٦٩١ م وجدنا أنتونى وود يصف صموئيل كلارك بأنه (استشراقى نابه) يعنى بذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية ، وبيرون فى تعليقاته على Childe harold's Pilgrimage يتحدث عن « المستر ثورنتون ومعارفه الكثيرة الدالة على استشراق عميق ، وفى خلال المجادلة التعليمية بالهند التى حسمها تقرير ماكولى الشهير سنة

---

(١) الشيخ أحمد رضا ، معجم متن اللغة جـ٣ ص ٣١١ .

(٢) Grand larousse encyclopedique vll/1003, 1004.

١٨٣٤ م كان المستشرقون هم الذين نادوا بالتعليم والأدب الهنديين ، بينما سمى معارضوهم الذين رغبوا فى أن تكون الإنجليزية أساس التعليم بالهند (المتجلنزين Anglicists) ومما يؤسف له أن ما أنتجه هذا النزاع المشهور من الحزازات قد ألصقت باسم المستشرق قدراً كبيراً من القدح ، والنقد ولا شك أن تشارلز دوتى كان يشير إلى ذلك حيث يقول « إن الشمس جعلتنى عربيا ولكنها ما شوهتنى قط بالاستشراق » أما قاموس أكسفورد الجديد فيحدد المستشرق Orientalist بأنه « من تبحر فى لغات الشرق وآدابه وذلك هو التفسير الذى سنعتمد عليه فى حديثنا التالى . وإن كان يفرض علينا أن ندع لآخرين أن يكتبوا عن ذلك الجم الغفير من ذوى الشهرة والصيت الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة ، والذين استلهموا أدباً بديعاً ، ولكنهم خرجوا عن حد التعريف السابق فلا يستطاع تسميتهم مستشرقين[١] » .

ويقول بارت : « الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة ، ولابد لنا إذن أن نفكر فى المعنى الذى أطلق عليه كلمة استشراق المشتقة من كلمة « شرق » وكلمة شرق تعنى مشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقى ، والأمر إلى هذا الحد واضح ، ولكن ما معنى كلمة شرق فى هذا المقام بالذات ؟ الظاهر أن اسم الشرق تعرض لتغيير فى معناه فالشرق بالقياس إلينا نحن الألمان ، يعنى العالم السلافى ، العالم الواقع خلف الستار الحديدى كما كان يسمى كذلك فى الماضى ، وهذه المنطقة يختص بها علماء بحوث شرق أوربا ، أما الشرق الذى يختص به الاستشراق فمكانه جغرافيا فى الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا وذلك الاصطلاح يرجع إلى العصر الوسيط ، بل إلى العصور القديمة ، التى كان فيها البحر المتوسط يقع كما قيل فى وسط العالم ، وكانت الجهات الأصلية تحدد بالنسبة إليه ، فلما انتقل مركز الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقى مصطلح الشرق برغم ذلك على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط كذلك تعرضت لفظة « الشرق » فى أعقاب الفتوحات العربية الإسلامية لتغيير آخر فى معناها أو إذا شئنا دقة أكثر تعرضت لاتساع فى نطاق مدلولها ، فقد انطلق الفاتحون فى ذلك الوقت من شبه الجزيرة العربية لا ناحية الشمال والشرق فحسب بل إلى ناحية الغرب كذلك ، وزحفوا فى غضون عشرات من السنين إلى مصر وشمال

---

(١) آ . آربرى ، المستشرقون البريطانيون ، ص ٨/٧ ترجمة محمد الدسوقى النويهى ، مطبعة وليام كوليتز بلندن ١٩٤٦ .

أفريقيا وتعرب السكان تدريجياً ، وهم الأقباط فى مصر والبربر فى غربها ، ومنذ ذلك الحين تعتبر مصر وبلدان شمال أفريقيا ضمن الشرق ويمتد الاستشراق إلى الشمال غرب أفريقيا الذى يسمى بالمغرب أى بلد غروب الشمس ، وإن كان المفروض أن اسم الاستشراق يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها ، ومهما يكن من أمر فإن الاسم لا يبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالضبط والمهم هو الموضوع ذاته [١] » .

ويعرف **جويدى** علم الاستشراق وصاحبه قائلا « والوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب إنما هو « علم الشرق » بل نستطيع أن نقول إن غرض هذا العلم الأساسى ليس مقصوراً على مجرد درس اللغات أو اللهجات أو تقلبات تاريخ بعض الشعوب كلا . . بل من الممكن أيضا أن نقول أنه بناء على الارتباط المتين بين التمدن الغربى والتمدن الشرقى ليس علم الشرق إلا باباً من أبواب تاريخ الروح الإنسانى . . . وليس صاحب علم الشرق الجديد بهذا اللقب بالذى يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب ، بل إنما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوى الروحية الأدبية الكبيرة التى أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية ، هو من تعاطى درس الحضارات القديمة ومن أمكنه أن يقدر شأن العوامل المختلفة فى تكوين التمدن فى القرون الوسطى مثلا أو فى النهضة الحديثة . . . وعلم الشرق هذا علم من علوم الروح Science de L'espirit يتعمق فى درس أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية أن يسمى كما سميناه درس تاريخ الروح الإنسانى من جهة نظر الشرق ، لأن إظهار قوى الروح واستعدادها يختلف باختلاف الزمان والمكان [٢] » .

ويمضى **رودنسون** فى دراسته لتاريخ الاستشراق قائلا « وهكذا ولد الاستشراق وظهرت كلمة مستشرق فى اللغة الإنجليزية حوالى عام ١٧٧٩ . . . كما دخلت كلمة الاستشراق على معجم الأكاديمية الفرنسية فى ١٨٣٨ ، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق ، ولم يكن المتخصصون بعد من العدد بحيث يمكنهم تشكيل جمعيات أو مجلات متخصصة فى

---

(١) ر . بارت ، الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية ص ١٢/١١ ترجمة مصطفى ماهر ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧ .

(٢) م . أ . جويدى ، علم الشرق وتاريخ العمران ، الزهراء ، الربيع الأول ١٣٤٧هـ ص ١٤/١١ .

بلد واحد أو شعب واحد أو منطقة واحدة من الشرق ، ومن الناحية الأخرى ، كثيراً ما كان أفق هؤلاء المستشرقين يشمل عديداً من المجالات بطريقة غير متوازية فى عمقها ، ومن هنا بدأ تصنيفهم « كمستشرقين » وشهدت فكرة الاستشراق تعمقاً كبيراً إلا أنها تعرضت كذلك لأضرار وندوب ، وكان الشرق يأخذ مكانه فى مؤلفات القرن الثامن عشر إلى جانب الغرب فى أفق شمولى [١] » .

ويرى **ديتريش** أن « المستشرق هو ذلك الباحث الذى يحاول دراسة الشرق وتفهمه ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة فى هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق [٢] » .

نتائج آراء علماء الاستشراق :

بعد إمعان النظر فى الآراء التى صاغها علماء الاستشراق أنفسهم يستطيع الباحث أن ينتهى إلى نتائج ذات دلالات بالغة لينفذ منها إلى تقرير الحقائق التالية :

أولا : إن دارس موضوع الاستشراق يجب عليه قبل كل شىء أن يحدد مفهومه ويحاول إيصال معناه محددا إلى قارئيه .

ثانيا : أن الاستشراق علم ذو حدود واسعة وأحيانا غير واضحة ، إذ يختلط ميدانه بميادين العلوم الأخرى لأن المستشرق قد يشارك فى أبحاثه علماء الآثار والأصوات ، والاشتقاق ، والحفريات ، واللاهوت والفنون والفلسفة وما شاكل ذلك .

ثالثا : أن المفهوم العلمى لكلمتى « الاستشراق » و « المستشرق » قد مر بأدوار مختلفة منذ عام ١٦٨٣ عندما كان يعنى أحد أعضاء الكنيسة الشرقية إلى عصرنا هذا حيث أصبح يعنى التبحر فى إحدى لغات الشرق وآدابها ، فكأن هذا التبحر شرط أساسى فى عالم الاستشراق لأنه لا يمكنه أن يأتى بنتائج علمية سليمة إطلاقا ، إلا بذلك كما هو واضح عند آريرى وديتريش .

رابعاً : أن كلمة الاستشراق ذات دلالتين ، أولاهما أنه علم يختص بفقه اللغة ومتعلقاتها على وجه الخصوص ، وثانيهما أنه علم الشرق أو علم العالم الشرقى على وجه العموم فعلى هذا الأساس يشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة وآداب ، وتاريخ وآثار ، وفن وفلسفة

---

(١) م . رودنسون ، صورة العالم الإسلامى فى أوربا ، الطليعة ، فبراير ١٩٧٠ ص ٧٤ .

(٢) أ . ديتريش ، الدراسات العربية فى ألمانيا ص ٧ دار النشر فرانز شتاينر بفسبادن ١٩٦٢ .

وأديان وغيرها من علوم وفنون .

خامساً : أن الاستشراق علميا يرجع إلى العصر الوسيط ، بل إلى العصور القديمة ، وأن مدلول لفظ « الشرق » تعرض لتغيير خطير بعد انطلاقة العرب حتى أصبح يتعلق بالموضوع ذاته أكثر منه بالمنطقة الجغرافية ، ويفتح آفاقاً واسعة للتفكير والبحث ، والتحليل كما هو بين فى آراء نولدكه وبارت .

سادساً : أن كلمتى « الاستشراق » و « المستشرق » علميا حديثتا العهد نسبيا فى الإنجليزية والفرنسية إذ تبنّها الأولى حوالى عام ١٧٧٩ وتبنّها الأخرى حوالى عام ١٧٩٩ وأعترفت بهما الأكاديمية الفرنسية المشهورة بالحيطة فى إدخال الكلمات الجديدة إلى اللغة الفرنسية فأدخلتّها إلى معجمها المشهور عام ١٨٣٨ م .

سابعاً : أن الاستشراق كفكرة علمية قد نال حظا عظيماً فى أثناء القرن الثامن عشر ، حيث كان الشرق يأخذ مكانه فى أبحاثه ومؤلفاته إلى جانب الغرب فى أفق شمولى ، كما يؤكد رودنسون ، مما يدل فيما نظن على أن دراسة العرب وما يتعلق بهم كان ولا يزال أمراً بالغ الأهمية لعلم الاستشراق ودراساته .

ثامناً : أن الاستشراق فى مفهوم جويدى أخذ ظلا جديداً إذ أصبح إطلاقه لا يقتصر على معرفة إحدى اللغات المجهولة للغرب والعادات الغربية عليه وإنما على الجمع والانقطاع إلى دراسة الأنحاء المختارة من الشرق ، والوقوف على قواه الروحية وآدابه العظيمة التى أسهمت إسهاماً فعالاً فى تكوين ثقافة العالم بأسره ، وتعاطى دراسة الحضارات القديمة والتمكن من تقدير العوامل المختلفة التى أثرت فى تكوين تمدن القرون الوسطى والنهضة الحديثة ، وأهمية هذا العلم تكمن فى وسيلة فعالة لدراسة النفوذ المتبادل بين العالمين : الشرقى والغربى وأنه على هذا الأساس يغوص فى أعماق دراسة الشعوب الشرقية وكل ما يتعلق بها ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يعتبر من أوسع العلوم موضوعاً وأبعد مدى ولذلك يحق للباحث أن يسميه علم تاريخ الروح الإنسانى لأن قوى الروح واستعدادها للتحولات التاريخية تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ويبدو أن هذا العلم فى نظر جويدى يعتبر من أهم العلوم الإنسانية وأخطرها ، سواء فيما يتعلق بالموضوع نفسه أو فيما يتعلق بالتعرف على الروح الإنسانية وتبادل النفوذ بين العالمين المتصارعين عبر التاريخ .

رأس علماء العرب :

وأما علماء العرب فقد ذهبوا فى فهمهم للاستشراق مذاهب عديدة لابد من الإشارة إلى بعضها .

يقول **أحمد حسن الزيات** «يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته ، وأساطيره ولكنه فى العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم ، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعه منائر بغداد والقاهرة من أضواء المدنية والعلم ، كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقا فى غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح [(١)] » .

ويذهب **أحمد الإسكندرى وأحمد أمين** فى تعريفهما للمستشرق بأنه «كل من تجرد من أهل الغرب لدراسة بعض اللغات الشرقية ، وتقصى آدابها طلباً لتعرف شأن أمة أو أمم شرقية من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها ودياناتها أو علومها وآدابها ، أو غير ذلك من مقومات الأمم ، والأصل فى كلمة (استشرق) أنه صار شرقياً ، كما يقال (استعرب) إذا صار عربيا [(٢)] » .

ويتوسع **على العنانى** فى فهمه للاستشراق فيقول : « من صيغة هذه الكلمة نعرف أن المستشرق هو المشتغل بالعقليات الشرقية سواء أكانت سامية أو غير سامية ، ولكن هذه الكلمة فى اصطلاح العلماء والأدباء تطلق على المشتغل بالعقليات السامية خاصة ، ويتبع ذلك البحث فى اللغات الحامية [(٣)] » .

ويقول **أحمد الشرباصى** « المستشرقون قوم من أوربا ، نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث وشغلوها فى أغلب الأحيان بالبحث فى التاريخ والدين والاجتماع ، ولكل منهم لغته الأصلية التى رضع لبانها من أمه وأبيه ومجتمعه وبيئته ، فصارت له « اللغة الأم » كما يعبرون فهو يغار عليها ويتأثر بها ، ويستجيب لموحياتها ، ولكنه مع ذلك تعلم اللغة العربية بجوار لغته الأصلية »

---

(١) أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ص ٥١٢ ط ٢٥ .

(٢) أحمد الإسكندرى والآخرون ، المفصل فى تاريخ الأدب العربى ٢٠/٤٠٨ .

(٣) على العنانى ، المستشرقون والآداب العربية ، الهلال ، أغسطس جـ١ ص ٤٠ عام ١٩٣٢ .

ليدرس حضارة الشرق وعلومه وآدابه [١] .

ويتطرق **محمد عبد الغنى حسن** لعلم الشرق قائلا « الاستشراق هو اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضاراته وفلسفاته وأديانه وروحانياته وأثر ذلك فى تطور البناء الحضارى للعالم كله [٢] .

ويصف **إبراهيم عبد المجيد اللبان** أصحاب الاستشراق فيقول : « المستشرقون اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل فى ميادين الدراسات الشرقية المختلفة ، فهم يدرسون العلوم ، والآداب الخاصة بالهند والفرس والصين واليابان والعالم العربى وغيرهم من أمم الشرق [٣] » .

ويتعرض **محمد الحومانى** لدراسة الاستشراق فيقول « يكاد يكون الاستشراق علماً قائماً بنفسه له أصوله وفروعه ، وله مقدماته ونتائجه ، ويكاد يكون رجاله على رغـم شتاتهم ، شعباً خاصا له أفقه الخاص به ، وحياته المقصورة عليه ، وقد مر بهذا الشعب وبرجاله فى العالم قرون لم يكتشفه ، كما هو ، عالم أديب ، ولكن هناك بضعة من الكتاب نقلوا لنا وللغربيين نتفاً من أخبار هذا الشعب . . . فى معرض النقد أو التقريظ ، والناقل إما شرقى يشكر للمستشرق إنصافه أو ينعى عليه تعصبه ، وإما غربى يشكر له تعصبه وينعى عليه إنصافه [٤] » .

ويشير **حسين الهراوى** إلى علم الاستشراق يقول : « وعندى أن الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة ، وهو أقرب الشبه إلى مهنة التبشير ، ولا يخفى عليك أن التاريخ الإسلامى ينقسم إلى قسمين : القسم الأول منه هو الإسلام من حيث هو دين وعناصره : القرآن والحديث ، وحياة سيدنا محمد عليه السلام ، والقسم الثانى منه تاريخ الدول العربية التى نشأت وعاشت فى الإسلام ، وهذا القسم قد خدمه المستشرقون حقا ، لأنه نوع من المباحث التاريخية الحرة ، أما القسم الأول منه ، فهو بيت القصيد ، ولا يتصدى له كل المستشرقين والذين يتصدون له ترى كلامهم مملوءاً بالتشكيك ، والاستنتاج الخاطئ والغمز

---

(١) أحمد الشرباصى ، التصوف عند المستشرقين ص ٦ سلسلة الثقافة الإسلامية ص ٢٧ مطبعة نور الأمل ١٩٦٦ .

(٢) محمد عبد الغنى ، حسن عبد الله الفكرى ، ص ٨٩ أعلام العرب .

(٣) إبراهيم عبد المجيد اللبان ، المستشرقون والإسلام ، ص ٤/٥ مجمع البحوث الإسلامية أبريل ١٩٧٠ .

(٤) محمد الحومانى ، المستشرقون الرسالة ٢٦ يوليو ١٩٣٧ .

واللمز ، إن لم يكيلوا التهم جزافاً ، ويرموا الدين الإسلامى بما شاءت عقائدهم الخاصة وفائدتهم المادية [١] » .

ويرى **مالك بن نبى** أنه « يجب أولا أن تحدد المصطلح : أننا نعنى بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامى وعن الحضارة الإسلامية ، ثم علينا أن نصنف أسماءهم فى شبه ما يسمى « طبقات » على صنفين :

(ا) من حيث الزمن : طبقة القدماء مثل جرير دوريياك والقديس توما الأكوينى وطبقة المحدثين مثل كارادوفو وجولدسيهر .

(ب) من حيث الأتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين فى كتابتهم : فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها .

وهكذا وعلى الترتيب يجب أن تقوم كل دراسة شاملة لموضوع الاستشراق [٢] .

ويشعر **على حسنى الخربوطلى** بصعوبة تعريف الاستشراق فيقول : « وإذا كان من العسير ، كما رأينا ، وضع تحديد ثابت لمفهوم كلمة (شرق) فإنه من الصعوبة بمكان أيضاً تعريف (المستشرق) تعريفاً قاطعاً شاملاً ، ولكن يمكننا أن نقول إن المستشرق هو عالم غربى يهتم بالدراسات الشرقية ، فلا بد أن يتوافر فى هذا المستشرق الشروط الواجب توافرها فى العالم المتخصص المتعمق حتى ينتج ويفيد البشرية والحضارة بإنتاجه العلمى .

ولا بد أن ينتمى هذا العالم إلى الغرب ، ولو كان هذا العالم يابانيا أو أندونيسيا أو هنديا لما استحق أن يوصف بالمستشرق ، لأنه شرقى بحكم مولده وبيئته وحضارته ، وقد تكون الدراسات الشرقية التى يقوم بها المستشرق تاريخاً أو فلسفة أو آثارا أو اقتصادا ولكنها ترتبط بالشرق وليس من الضرورى أن يرحل المستشرق إلى الشرق ليعيش فيه أو ليتطبع بطباعه أو حضارته ، فقد يقوم بدراساته فى جامعته الغربية أو فى وطنه وإن كان رحيله إلى الشرق يجعل دراسته أكثر فائدة وأقرب إلى الواقعية والحقيقة . وليس من الضرورى أن يعتنق هذا المستشرق الإسلام أو أحد الأديان السائدة فى الشرق ، كما أنه ليس من الضرورى أيضا أن

---

(١) حسين الهراوى ، نحن والمستشرقون ، المعرفة يوليو ١٩٣٢ .

(٢) مالك بن نبى ، إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث ، ص ٥/٦ دار الإرشاد بيروت ط ١ ، ١٩٦٩ .

يتحدث باللغات الشرقية ، وإن كان الإلمام بها أو إجادتها يعينه كثيرا فى دراسته وأبحاثه [(١)] » .

ويتجه **يوسف أسعد داغر** فى مفهومه لهذا العلم إلى أن « الاستشراق على إطلاقه وشموله ، حركة علمية عنيت ولا تزال تعنى بدراسة المدنيات الشرقية : ما غبر منها وما حضر ، وما طمس ذكره منها وما استقر ، وبما خلفته تلك الحضارات من قوى روحية وآثار فكرية وأدبية وفنية ودينية ، وبما يتصل بهذه الحضارات القديمة ، وبما فيها من شعوب وأجناس ومذاهب ومدارس ، وما إلى ذلك كله من أثر ظاهر ناطق شاهد على الحياة البشرية الحضرية وهو خليق بأن نحييه نشراً وطباعة [(٢)] » .

ويقرر **إسحق موسى الحسينى** أن « لفظة » استشرق » ومشتقاتها مولدة استعملها المحدثون من ترجمة كلمة Orientalism ثم استعملوا من الاسم فعلا ، فقالوا استشرق : وليس فى اللغات الأجنبية ، فعل مرادف للفعل العربى ، والمدققون يؤثرون استعمال « علماء المشرقيات » بدلا من « مستشرقين » ويؤثرون استعمال « عريانى » لدارسى العربية مقابلة للفظة Arabist ولكن لفظة « استشرق » ولفظة « مستشرق » قد شاعتا شيوعاً كبيراً ، ولا بأس من استعمالها فى بحثنا هذا [(٣)] » .

نتائج آراء علماء العرب :

يستطيع الباحث بعد تفحص دقيق لهذه الآراء التى نسجها علماء العرب أن يستخلص النتائج الآتية :

أولا : أن الاستشراق علم يحاول أصحابه دراسة الشرق وكل ما يتعلق به من لغات وآداب ومعتقدات وعلوم وفنون وما شاكلها ، كما هو فى رأى الزيات والإسكندرى وأحمد أمين وأحمد الشرباصى .

ثانياً : أن المعنى الأصلى لكلمة « استشرق » صار شرقياً وأن صيغة « المستشرق » علميا

---

(١) على حسنى الخربوطلى ، المستشرقون والتاريخ الإسلامى ص ٢٦/٢٥ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

(٢) يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ، جـ ٢ ص ٧٧١ المطبعة المخلصية بيروت الطبعة الثانية ١٩٦١ .

(٣) إسحق موسى الحسينى ، الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه جـ ١ مطبعة الأزهر ١٩٦٧ ، الأزهر ، الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية الدورة التدريبية لمبعوثى الأزهر .

تطلق على ذلك الذى يشتغل بالعقليات الشرقية عامة والسامية خاصة ذلك والعربية بوجه أخص ، وقد يتبع البحث فى الحاميات ولغاتها كما هو رأى العنانى .

ثالثاً : أن الاستشراق علم لا يقتصر على دراسة غير الشرقيين للشرقيين فحسب ، بل أثر الشرق فى تكوين البناء الحضارى وتطوره فى العالم بأسره كما يرى عبد الغنى حسن .

رابعاً : أن الاستشراق علم يشمل طوائف مختلفة تعمل فى مجال الدراسات الشرقية من علوم وآداب تتعلق بالشرق كله ، كما يذهب إبراهيم عبد المجيد اللبان .

خامساً : أن الاستشراق علم قائم بذاته . له خصائصه التى تدل على استقلاله . وأن أصحابه قد شغلوا فترة طويلة دون أن يهتم أحد بدراساتهم دراسة علمية واعية إلا فى أحايين نادرة فى معرض النقد أو التقريظ ، كما استبان عند الحومانى .

سادساً : أن الاستشراق مهنة أكثر منه علماً وأنه أقرب إلى دائرة التبشير من دائرة العلم ، وهنا كان الإسلام بيت القصيد للهجوم والنيل منه ، ومع ذلك فقد قدم المستشرقون خدمات جليلة فيما يتعلق بالمباحث التاريخية كما يرى الهراوى .

سابعاً : أن الاستشراق فى المفهوم العلمى علم يضم فى رحابه الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامى وحضارته ، ولهم طبقات من حيث الزمن (القدماء والمحدثون) ، ومن حيث الاتجاه العام نحو الإسلام (المادحون والمتقدون) والدراسة الشاملة للموضوع لابد أن تقوم على هذا الأساس والترتيب كما يرى مالك بن نبى .

ثامناً : أن التعريف بالمستشرق تعريفاً شاملا فيه صعوبة بالغة ، ومع ذلك فيمكن القول أنه عالم غربى يهتم بالدراسات الشرقية على الإطلاق ، ويجب أن يكون عالماً متخصصا غربيا أصلا أو انتماء وأن تتعلق دراسته التى يقوم بها بالشرق سواء كانت فلسفة أو اقتصاداً أو حضارة أو آداباً أو آثاراً ، ولكن ليس من الضرورى أن يذهب إلى الشرق أو أن يعتنق أحد أديانه أو أن يتحدث بإحدى لغاته ، وإن كان إلمامه بها يساعده فى أبحاثه ودراساته ، كما يقرر على حسنى الخربوطلى .

تاسعاً : أن لفظة « استشرق » مولدة أدخلها المحدثون عن طريق ترجمة كلمة orientalism وعلى هذا الأساس شاعت هى ومشتقاتها فى الأوساط العلمية فى الغرب والشرق سواء بسواء كما هو واضح فى رأى إسحق موسى الحسينى .

عاشراً : أن الاستشراق كمفهوم علمى حركة علمية تعنى بدراسة الشرق ، ماضيه

وحاضره ، وما يتعلق به من علوم مختلفة وما تركه للإنسانية من أثر ، أضاء أمامها الطريق نحو التقدم والازدهار ، كما يؤكد يوسف أسعد داغر .

موازنة بين آراء علماء الغرب وعلماء العرب :

بعد هذه النظرة الفاحصة لكلمتى « الاستشراق » و« المستشرق » يجدر بنا أن نوازن بين آراء علماء الغرب وعلماء العرب فيما يتعلق بالمفهوم العلمى لهما على النحو التالى :

أولاً : اتفق العلماء على أن الاستشراق قد أصبح علما مستقلا له ذاتيته وكيانه ، ويقوم بدراسة كل ما يتعلق بالشرق وحضارته .

ثانيا : قرر العلماء أن المستشرق لابد له من معرفة كاملة بإحدى اللغات الشرقية وآدابها ولم يخالف هذا الرأى سوى على حسنى الخربوطلى وشدد جويدى مقابل ذلك فلم يكتف بمعرفة المستشرق إحدى اللغات المجهولة بل ذهب إلى أنه لابد له من التخصص المتعمق وبعد النظر وثبات الوقوف على القوى الروحية والآثار الأدبية العظيمة ، وأثرها فى الحضارة الإنسانية قديماً وحديثاً .

ثالثاً : اهتم علماء الغرب اهتماماً كبيراً بتاريخ الاصطلاح نفسه منذ ظهوره حتى الاعتراف به وإدخاله إلى لغاتهم ومعاجمهم ، وعلى عكس ذلك لم يشر علماء العرب إلى هذه الناحية إلا من بعيد جدا .

رابعاً : اتهم بعض علماء العرب علم الاستشراق وأصحابه صراحة بالتطرف والتعصب ، وذلك لصلته الوثيقة بالتبشير ومهمته .

خامساً : أشار الجميع إلى الدور الكبير الذى لعبه الاستشراق فى تعريف الغرب بحضارات الشرق عامة ، وحضارة الإسلام وآداب العرب خاصة وأثرهما العظيم فى الغرب نفسه ونهضته العلمية والفكرية على حد سواء .

مفهوم الاستعراب :

أما كلمتا « الاستعراب » و« المستعرب » فأصلها اللغوى (عرب) عرباً : فصح بعد لكنه . . (عرب) عروبا وعروبة وعرابة وعروبية ، فصح ، ويقال عرب لسانه (وأعرب) فلان كان فصيحاً فى العربية وإن لم يكن من العرب و (تعرب) تشبه بالعرب ، وتعرب أقام

بالبادية وصار أعرابيا . . و(استعرب) صار دخيلا فى العرب وجعل نفسه منهم [١] ، وكذلك « . . . عربته العرب ، وأعربته أيضاً وأعرب الأعجم ، وعرب لسانه بالضم عروبة ، أى صار عربيا ، وتعرب واستعرب أفصح ، قال الشاعر : [٢] » .

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهم هذا الذى ابتدعوا

ويبدو أن استعمال كلمتى « الاستعراب » و « المستعرب » كان ذائعاً فى القرون الوسطى خاصة فى الأندلس بحيث أطلق لفظ المستعربين على جماعة من المسيحيين كانوا يعيشون فى ظلال الحكم الإسلامى ، لهم فنونهم وآدابهم وقد لعبوا دوراً خطيراً فى إشعال الثورات والاضطرابات ضد الحكم العربى فى ذلك البلد حتى حاولوا أن يسيئوا إلى مقام الرسول عليه الصلاة والسلام ، غير أنهم سرعان ما تأكدوا من التسامح الإسلامى وتأثروا بالمسلمين فتمسكوا باللغة العربية وآدابها وقد «كان يدفعهم إلى هذه الحركات رهبان متعصبون مثل يولوجيو والفارو . وانتهى الأمر بأن أعلنت الكنيسة نفسها استياءها من مثل هذه الحركات ، ولم يأت القرن العاشر حتى كان المستعربون على تمام الوفاق مع المسلمين وابتدءوا يتأثرون تأثراً قوياً بالثقافة الإسلامية وتحدثوا العربية [٣] » .

وقد أخذ علماء التاريخ لفظ الاستعراب فأطلقوه على فترة وصل التأثير العربى الإسلامى فيها ذروة قوته فى أوربا ، فبينما كان العرب يخترقون حجب العلوم والفنون ويصنعون المعجزات فى الحضارة والأدب ، ويذللون الصعاب فى الفلسفة والأديان كان الغرب يسبح حينئذ فى غياهب الجهل وأوحال التخلف ، متطلعاً إلى يد تنتشله من ظلمة الجهل إلى أشعة النور المنبثة من عواصم العلم العربية المنتشرة شرقاً وغرباً ليمسك بها بكل ما فيه من قوة الغريق المتشبث بالحياة وحقا «كانت الفترة من ١١٠٠ إلى ١٥٠٠ من الميلاد تقريباً وهى الفترة التى شهدت حضارة جديدة فى غربى أوربا ، تمتاز بالتأثير الإسلامى فى مختلف ميادين المعرفة وتعرف هذه الفترة فى التاريخ بعصر الاستعراب الأوربى ، أى العصر الذى تعربت فيه أوربا ، وكانت علوم العرب ومعارفهم هى المصدر الأول لكل كتاب فى أوربا [٤] » .

---

(١) المعجم الوسيط ٥٩٨/٢ .

(٢) ابن منظور ، المرجع نفسه ٥٨٩/١ .

(٣) حسين مؤنس ، تعليقه على كلمة « المستعربون » فى كتاب هـ . أ . جيب والآخرون تراث الإسلام ، ١٣/١ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ ، ترجمة حسين مؤنس وآخرين .

(٤) جلال مظهر ، الحضارة الإسلامية ص ٩ : كتاب العمل ١٩٦٩ .

وقد بدأ هذا التأثير فى أول مرة فى مستهل القرن الثامن الميلادى وأخذ صوراً مختلفة وأشكالا متعددة من ترجمة وتأليف ومر بمراحل متصاعدة إلى أن بلغ غاية فى القرن الخامس عشر للميلاد وتوقف فى أواخره « فذلك العصر المطبوع بالاستعراب وهو قمة التأثير العربى الإسلامى هو العصر الذى بدأت تظهر فيه آثار الثقافة العربية الإسلامية بصورة واضحة ، بل أصبح عندئذ مجرد لفظ مستعرب شرفاً وأى شرف ، حتى لقد كان الأساتذة اللاتين يتشبهون بالعرب فيلبسون العباءة العربية فى أثناء إلقائهم لدروسهم فى المدارس والجامعات ومن هنا نشأ تقليد الروب الجامعى .

وقد ظهر خلال هذه الفترة أساتذة كثيرون وانتشرت الجامعات فى أنحاء غربى أوربا ، ولكن على اليقين لم يبتكر أحد منهم أو يضف شيئاً إلى العلوم التى نقلوها عن العرب واتصف هذا العصر بالقبول الأعمى من كل علماء هذه الفترة لكل ما هو عربى ، والنظر إليه باعتباره الحجة النهائية هذا مع بقاء بعض مؤلفات يونانية تحتل مكاناً رفيعاً لكن من المؤكد أن علوم العرب هى التى كانت تدفع عجلة التقدم كما أوضحنا ذلك فيما سبق » [١] .

أما مفهوم « الاستعراب » العلمى الذى نقصده هنا فهو علم يختص بدراسة حياة العرب وما يتعلق بهم من حضارة وآداب ولغة وتاريخ وفلسفات وأديان ، وله أصوله وفروعه ومدارسه وخصائصه وأصحابه وأتباعه ، ومنهجه وفلسفته وتاريخه وأهدافه ، وأما « المستعرب » فهو « عالم ثقة فى كل ما يتصل بالعرب وبلاد العرب أو باللغة العربية والأدب العربى »[٢] ، أو بالأحرى المستعرب هو من تبحر من غير أهل العرب فى اللغة العربية وآدابها وتثقف بثقافتها وعنى بدراستها .

وهكذا يتضح جليا أن الاستعراب فرع من فروع الاستشراق كما هو الحال بالنسبة للاستمصار ، والاستفراس ، والاستتراك وهلم جرا ، وتتضح فروع الاستشراق هذه ومجالات التخصص فيه خلال مؤتمراته حيث تقدم الأبحاث وتعقد الندوات لكل فرع من تخصصاته فالاستشراق علم عام يختص بدراسة الشرق وآدابه ، والاستعراب علم خاص يختص بدراسة العرب وما يتصل بهم من حضارة وآداب ومبلغ تأثيرهم فى غيرهم وتأثرهم بسواهم .

---

(١) جلال مظهر ، المرجع نفسه ، ص ١٥٠/١٥١ .

(٢) منير البعلبكى ، المورد ص ٥٨ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٠ وقدم الباحث هذا الشرح والتعريف عند ترجمته للكلمة الإنجليزية .

مفهوم الاستغراب :

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعلم الاستشراق وعلاقته بالاستعراب واهتمامه البالغ بالشرق وبكل ما يتعلق به ، فالجدير بالباحث أن يتساءل هل لدى الشرقيين علم شبيه به ، يدرسون فيه كل ما فى الغرب من حضارة وآداب وفلسفة وأديان ونظم وفنون ، لهم فيها منهجهم وفلسفتهم وطريقتهم وهدفهم أو بالأحرى هل لديهم علم الاستغراب كما لدى أولئك علم الاستشراق ، « لقد وددت لو استغربنا كما استشرقوا ووددت لو تتبعنا آثارهم ومخترعاتهم الفائقة الوصف ونقلناها إلى اللغة العربية ، ولم نكتف بدرسها فى لغاتهم (فلو فعلنا ذلك) لأغنينا اللغة العربية وأمددنا النشء الجديد بكل أنواع الثقافات الحديثة مع التبحر فى العلوم والفنون .

ولست أعنى أننا جمدنا نهضة الغرب ، فقد شق الشرق البر والبحر وتوغل فى أقصى البلاد وعايش كل طبقات البشر وربح علماً ومالاً ، بل عنيت أن مغامرات الشرقى لم تكن كلها منصرفة إلى الكشف العلمى الدقيق أو نقل آثار الغرب الهامة إلى الشرق ، بل كان معظمها للعمل الاقتصادى البحت ، كانت لجمع المال يوم ضاقت سبل العيش على أبناء البلاد فنفروا إلى الغرب . . . أما غزو الغرب للشرق غزواً علميا فعظيم القدر جليل النفع ، ومن وقف على هذا الكتاب أدرك عظمة الاستشراق ومكانة الذين أقدموا عليه ، بل عظمة الذين نقلت آثارهم من الشعر الجاهلى إلى العلوم الرياضية إلى الحكم والأمثال إلى القصص كألف ليلة وليلة ، إلى غيرها من ذخائر العلوم ونتائج العقول [١] » .

حقا أن العرب قد اهتموا اهتماماً بالغاً فى العصر الحديث بحضارة الغرب وآدابها ، فأرسلوا البعثات إلى معاهده ومراكزه العلمية وقاموا بترجمة كثير من الكتب والدراسات والمؤلفات ونشرها ونقدها ، ومع ذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن يقطع أحد بوجود علم للاستغراب له كيانه ومنهجه ومدارسه وأهدافه ، وأصحابه وأتباعه ، أو أنه علم أبلى رجاله فى فهم حضارة الغرب بمثل ما أبلى المستشرقون فى فهم الحضارات الشرقية و « لا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالا ، ولو من ناحية المبدأ عن إمكانية أن ينشأ فى العالم العربى الإسلامى اتجاه للبحث شبيه بالدراسات الإسلامية عندنا ، ولكن فى الجهة المقابلة بهدف دراسة تاريخ الفكر فى العالم المسيحى الغربى وتحليله بطريقة علمية ، ويمكن أن يطلق على مثل هذا الاتجاه فى

(١) إبراهيم المنذر ، مقدمته لكتاب نجيب العقيقى المستشرقون ص ١٠ ط ١ بيروت، ٦٣٧

البحث أن أخذ مأخذ الجد ، وأرسيت له قواعده الثابتة كنظام : علم الغرب أو باختصار « الاستغراب [١] » .

وقد أشار بارت إلى دعوة محمد رحباء [٢] وحماسته البالغة لذلك ولكن يبدو أنه فعل ذلك رغبة منه فى محو الفكرة التى يحس بها العالم الإسلامى نحو الغرب ، إذ يقول : « نكتفى بتقرير أن الحكم الذى لدى الناس فى البيئات الإسلامية عن العالم المسيحى الغربى ، حكم مازال يشوبه فى أغلبه لون الدفع والمشاحنة الشديدة ، ثم بتقرير أن هناك أيضاً مسلمين مثقفين كثيرين يكنون للعالم المسيحى الغربى تقديراً موضوعيا [٣] .

ومن الغريب أن بارت لم يتنبه إلى فكرة خطيرة للغاية فى هذا الصدد ، وهى أن العالم الإسلامى يفرق جيداً بالمنطق والموضوعية بين الفكرتين ؛ المسيحية والغربية ، فحينما تكون الأولى نقية كما هى فى حقيقتها لا يوجد عند العالم الإسلامى أى لون من ألوان الدفع والمشاحنة ، وأما عندما تكون مشوبة بأهداف الاستعمار وسيلة من وسائل سيطرته على هذا العالم واستعباده والسطو على موارده ، فلا يمكن أن يظل هذا العالم مكتوف الأيدى لا يدافع عن حياته ووجوده ، ومن الغريب أيضاً أنه لم يتنبه هو أو غيره لأمثال رفاعة الطهطاوى [٤] ، ومحمد عبده [٥] ، والأمير شكيب أرسلان [٦] ، وعباس محمود العقاد [٧] .

---

(١) ر. بارت ، الدراسات العربية الإسلامية فى الجامعات الألمانية ص ١٣ ترجمة مصطفى ماهر.

(٢) اقتراحه فى المؤتمر الإسلامى العالمى الذى انعقد فى لاهور فى ديسمبر ١٩٥٧ يناير ١٩٥٨ .

(٣) ر. بارت المرجع السابق ص ١٣ .

(٤) رفاعة رافع الطهطاوى « تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز » مطبعة بولاق ١٢٦٥هـ حيث وصف كل ماصادفه خلال رحلته من الإسكندرية إلى مرسيليا وما لاحظه خلال حياته فى فرنسا مابين سنتى ١٨٢٦ و ١٨٣١ ، كما أشار إلى علاقاته بالمستشرقين واتجاهاتهم ، ثم اهتمامهم بالتراث العربى الإسلامى ودراستهم إياه .

(٥) محمد عبده ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، دار المنار بمصر ١٣٦٧هـ حيث قام بدراسة النصرانية والإسلام دراسة مقارنة ماقدم كل منهما للإنسانية .

(٦) الأمير شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون ، دار الفكر للجميع ببيروت ١٩٦٩ حيث حاول الإجابة عن أسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم فى الأعصر الحديثة ولماذا تقدم المسلمون وتأخر غيرهم فى الأعصر القديمة .

(٧) عباس محمود العقاد ، أثر العرب فى الحضارة الأوربية ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م حيث درس عدة موضوعات رئيسية يتبين منها أثر العرب فى النهضة الأوربية الحديثة ، كما يتبين أثر أوربا الحديثة فى النهضة العربية المعاصرة .

ومالك بن نبى [١] ، وأن تعد محاولاتهم تجربة رائدة فى علم الاستغراب ، على الرغم من أنه لم يتبلور بعد علميا ولم يتطور منهجه وفلسفته ، والجدير بالذكر أن أحمد موسى [٢] ، تعرض لهذا الموضوع بالإشارة واللمحة السريعة ، ولو أنه توسع وأسهب وحلل لقدم لنا شيئاً كثيراً .

أما الاستغراب فى المفهوم اللغوى فقد ورد منه « استغرب فى الضحك وأغرب إذا أكثر منه . . . واستغرب عليه الضحك كذلك . . وفى الحديث : أنه ضحك حتّى استغرب أى بالغ فيه وقيل : إن الاستغراب هو القهقهة .

وفى الحديث الحسن : إذا استغرب الرجل ضاحكاً فى الصلاة أعاد الصلاة ، وهو مذهب أبى حنيفة ، ويزيد عليه إعادة الوضوء ، وفى دعاء ابن هبيرة أعوذ بك اللهم من كل شيطان مستغرب ، وكل نبطى مستعرب ، قال الحزى : أظنه الذى جاوز القدر فى الخبث ، كأنه من الاستغراب فى الضحك ويجوز أن يكون بمعنى المتناهى فى الحدة ، من الغرب : بمعنى الحدة . . . واستغرب الدمع : سال . . [٣] .

والمؤكد حتّى الآن أن المفهوم العلمى الذى نرمى إليه هنا بعيد كل البعد من المعنى الأصلى للكلمة ، ولكن لا مانع من الاجتهاد فى هذا المجال مادامت قواعد علمى الصرف والاشتقاق تسمح بذلك .

وعلى هذا يمكن القول أن كلمة « الاستغراب » مأخوذة من كلمة « غرب » وكلمة غرب تعنى أصلا مغرب الشمس ، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة « المستغرب » وهو الذى تبحر من أهل الشرق فى إحدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها .

ويبدو لى أن هـ . ا . جيب يريد بالاستغراب معنى آخر وذلك حين يقول « والتعليم أكبر العوامل الصحيحة التى تدعو إلى الاستغراب ، ولسنا نستطيع الحكم على مدى الاستغراب فى العالم الإسلامى إلا بمقدار دراسته للفكر الغربى وللمبادئ والنظم الغربية ، ولكن هذا التعليم ذو أنواع كثيرة تقوم بها جهات متعددة ، وبالطبع لا بد أن هناك بالفعل قليلا من التعليم على

---

(١) مالك بن نبى ، الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ، دار الفكر بيروت ١٩٦٩ حيث تناول اتجاهات الغرب المختلفة للسيطرة على العالم العربى الإسلامى ومقدراته الاقتصادية والفكرية .

(٢) أحمد موسى ، لماذا لايلتقى المسلمون فى عصر طابعه اللقاء ، محاضرة ألقاها بجامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم .

(٣) ابن منظور ، لسان العرب م ١٠ ص ٦٤١/٦٤٤ .

الأسلوب الأوربى فى المدرسة ، وفى الكلية الفنية وفى الجامعة ، وعلى هذا التعليم يتوقف كل ما عداه [١] » . ومن الجلى أن هـ . ا . جيب يقصد بالاستغراب هنا الأخذ بالثقافة الأوربية الغربية ، وهو المعنى الذى كان شائعاً فى روسيا خلال القرن التاسع عشر [٢] ، أو بمعنى التغريب وهو أن يصبح شخص غربى التقاليد والعادات ، أو بمعنى تثقف بثقافة الغرب وتأدب بآدابه فى أساليب حياته .

وبعد أن أوردنا المفاهيم المختلفة للاستشراق والاستعراب والاستغراب يمكننا أن ننتقل إلى دراسة حركة الاستشراق فى الفصل التالى .

---

(١) هـ . ا . جيب ، وجهة الإسلام ص ٢١٤ ترجمة محمد أبو ريده .

(٢) M. Rosental - P. judin, Adictionary of philosophy, PP. 480, Moscow 1967.

الفصل الثانى

حركة الاستشراق

دوافعها ، نشأتها ، أطوارها ، اتجاهاتها ، خصائصها

بعد دراسة مفهوم الاستشراق لغويا وعلميا والإشارة إلى علاقته بالاستعراب وإمكانية مقابلته بالاستغراب يجدر بنا أن ندرس حركته ودوافعها ونشأتها وأطوارها واتجاهاتها وخصائصها ، لأن لها جميعاً أهمية قصوى فى دراسة فلسفته واهتمامها البالغ بالفكر العربى الإسلامى عامة والأدب العربى خاصة وأثرها فيهما معاً .

لقد نشأت العلاقة بين الشرق والغرب منذ أقدم عصور التاريخ ، وهذا لطبيعة موقعهما الجغرافى ومركزهما الخطير فيه ، فليس غريباً مع هذه العلاقة الوثيقة أن يهتم أحدهما بالآخر ، وليس عجيباً أن يظفر الشرق بمزيد من العناية لسحره الروحى وعظمته الخالدة وتاريخه الحافل بالأمجاد والبطولات ، ففيه نشأت حضارات ونبتت ثقافات ، وابتدعت آداب ، وولدت فلسفات ، وقامت ثورات ، ونزلت أديان ، ووضعت نظم ، ورسمت سياسات فكان ولم يزل منطقة صراع عنيف دائم ومسرحاً للانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية .

ومهما تكن أهمية تلك العلاقات فإن الذى يهمنا فى هذا البحث هو حركة الاستشراق وأطوارها ، وهى حركة علمية واسعة النطاق متعددة الجوانب متشابكة الأطراف ، فقد تناول المستشرقون جميع الدراسات الشرقية بصفة عامة والدراسات العربية بصفة خاصة ، وبرغم كثرة عدد المستشرقين وتعدد مجالاتهم العلمية ، ونشرهم الكثير من البحوث ، وبرغم أثر الاستشراق فى الفكر العربى فإن الكتب العربية التى تدرس حركة الاستشراق ، ما زالت قليلة إلى حد كبير إذ أن دراسة هذا الموضوع الحيوى مشوبة بالصعوبة والتعقيد والتشابك [1] .

إذن ، فالاستشراق يمثل حركة متواصلة الحلقات يحاول فيها الغرب التعرف على الشرق علميا وفكريا وأدبيا ، ثم استغلاله اقتصاديا وثقافيا واستراتيجيا وجعله منطقة نفوذ له يسيطر بها على العالم بأسره .

---

(١) على حسنى الخربوطلى ، المستشرقون والتاريخ الإسلامى ص ٧ .

١ - دوافع الاستشراق

وإذا كان اهتمام الغرب بالشرق كبيراً وعنايته به عظيمة فما دوافعه لذلك ، وخاصة بعد شيوع الإسلام ودوره الفعال فى توجيه الإنسان نحو العقيدة الصحيحة وطلب الحقيقة الخالدة ومحاربة الاستغلال فى كل مكان وزمان .

ويبدو للباحث بعد الدراسة والاستقصاء أن للاستشراق سبعة دوافع رئيسية ، وليست ثلاثة كما يظن بعض الباحثين [١] ، وهى نفسية ، وتاريخية ، واقتصادية ، وأيديولوجية ، ودينية ، واستعمارية ، وأخيراً علمية ، وبجانبها دوافع ثانوية وهى « أسباب شخصية مزاجية عند بعض الذين تهيأ لهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة فى السفر والترحال أو فى الاطلاع على ثقافات العالم القديم ، ويبدو كذلك أن فريقاً من الناس دخلوا ميدان الاستشراق طلباً للرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية ، أو دخلوه عندما قعدت بهم إمكانياتهم الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء فى العلوم الأخرى ، أو دخلوه تخلصاً من مسئولياتهم الدينية المباشرة فى مجتمعاتهم المسيحية [٢] » .

ونتفق مع محمد البهى فى أن الأسباب التى أشار إليها تعد حقا بواعث فرعية ، وليس من الضرورى بحثها بالتفصيل فى مثل هذا المكان ، بل سنكتفى بدراسة تلك الدوافع الأساسية السبعة لأهميتها البالغة وهى :

(أ) الدوافع النفسية :

التى تكمن فى طبيعة الإنسان نفسها من حيث هو كائن حى ، ومخلوق مفكر ، له خصائصه وآماله وأحلامه وأطماعه ، وأهدافه ونزواته ورغباته وإحساساته ، ولابد له أن يتمتع بوجوده المادى والفكرى والنفسى على حد سواء ، ومن هذه الدوافع رغبة الإنسان الطبيعية فى المعرفة والاطلاع ونزعته الظامئة للتعرف على حياة الآخرين وأفكارهم ، وغريزته التواقة لمعرفة أخبار الناس وأسرارهم وخباياهم ولذته فى تحمل المصاعب للوصول إلى ميادين مبهمة ، ومسائل غامضة وشغفه الشديد بالتجارة ، وكسب الأموال واكتناز الخيرات والسيطرة عليها وولعه

---

(١) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٦٥ .

(٢) محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٥٣٣/٥٣٤ دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

الكامن فى نفسه للسيطرة على الآخرين ، وجعلهم يتعلقون به ورغبته الشديدة فى أن يعتنق غيره ما يعتنقه هو من عقائد وأفكار وسياسة وفلسفة ، وميله إلى التفوق على غيره بطريقة أو بأخرى ، وأخيراً بحثه المتواصل فى عقيدة الآخرين للتأكد من سلامة عقيدته واتجاهه ومذهبه فى الحياة ، وهدفه منها ، فالإنسان مفطور على حب الاطلاع ، وهذه الرغبة المتأصلة فى أعماق نفسه لا يمكن أن تستأصل ، وهى دافع قوى ينمو بنمو العقل ويحمل على طلب معرفة الحقائق الأساسية الكبرى لهذا الوجود وتلك الحياة ، كما يحمل على البحث فى علل الأشياء وعلاقة بعضها ببعض . . . أحس الإنسان فى نفسه الجهل بالشىء فشك فنظر ففكر فاعتقد الحق فيما رأى ، وليس ما يعتقده الإنسان بعد البحث حقا مقصوراً على التأمل العقيم ، بل غاية هذا التأمل أن يستخدم فى الحياة العملية . . . وهذا هو قصدنا فى الحياة ، فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل ، والوقوف على الحق ، وكشف النقاب عن باطل تقنع بحجاب كثيف يوهم أنه حق[1] » ويتطلع الإنسان لإشباع هذه الرغبات بالاستمرار فى السفر والرحلات عبر الأراضى والبحار فيلتذ بمواجهة الصعاب والأخطار ، يذهب ويعود ، ثم يحكى ويقص على أبنائه ومواطنيه فيثير فضولهم إلى ما رأى وشاهد من آثار ، وما وقع له من أحداث ولذلك كله ، كان « للرحلات التى قام بها الأوربيون فى بلاد الشرق ، ولما قصوه عن مشاهداتهم فيها أثر بالغ فى تاريخ الاستشراق ، ودور لا يستهان به فى إيقاظ الرغبة فى مشاهدة تلك البلاد ، ودراسة كل ما يتعلق بتاريخها وحضارتها[2] » ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار جاذبية الشرق وروعة مآثره من قديم الزمان وما أحدث الإسلام فيه ؛ فإن الإنسان لابد أن يلهبه الشوق إليه .

لما ظهر الإسلام وانتشر بسرعة فى تلك البقاع الشاسعة ووقف العالم مشدوهاً أمام هذه المعجزة الكبرى ، وعندما أفاق من ذهوله رأى أمراً عجباً مآذن شاهقة تدوى من عليها بكلمات تكبر الله وتدعو إليه ، ومنابر رائعة يتسارع المؤمنون إليها ليسمعوا دروسا فى العلوم ، ومعاهد زاخرة يتزاحم العلماء والطلاب فيها ، ومراكز بحوث يتسابق الخبراء والباحثون فيها إلى الكشف والابتكار والإبداع ، ومعاقل جدل مزدحمة يجادل فيها الفلاسفة والمفكرون بحثاً عن الحقيقة ، ودفعا لكل باطل واعوجاج ، فإذا رأى الباحث ذلك استيقظت نفسه ، وتحرك فكره وعكف على تراث هؤلاء وأولئك وأخذ ليل نهار يشتغل ليحدد منابع قوتهم وحضارتهم

---

(١) أ . س . رابورت ، مبادئ الفلسفة ص ٥/٦ ترجمة أحمد أمين مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة السابعة ١٩٦٥ .

(٢) محمد على حثيثو ، ورقة من تاريخ الاستشراق الألمانى مجلة فكر وفن ع ٨ ، ١٩٦٦ ص ٤٤ .

وآدابهم وفلسفتهم وإيمانهم حتى ظهر فى الغرب أناس « رأوا العكوف على التراث الإسلامى بأوسع معانيه لتعرف أسباب تلك القوة الخارقة ومقومات هذه الحضارة ، العتيدة ومن هنا كانت نشأة حركة فيما بعد بحركة الاستشراق »[١] وقد ولدت أصلا بسبب حيرة الرجل الغربى تجاه العالم العربى[٢] وإحساسه الداخلى بالرغبة فى مقاومة التوسع الإسلامى[٣] الذى عبر إلى أوربا يوما ما وسيطر على جزء كبير منها .

وعلى الرغم من ذلك فقد ظل الشرق بكل ما فيه مجهولا للعقل الأوربى فترة طويلة لأسباب عديدة[٤] ، ولكن الغرب لم يسكت على ذلك طويلا وإنما أخذ يسعى إلى اكتشاف أحوال شعوبه ومعرفة علومها وآدابها ، وبدأت تنتشر فى الأوساط الغربية معلومات صادقة وخاطئة إشباعا للظمأ الفكرى لدى الرجل الأوربى ، وقد سد هذا الفراغ الأدب الترفيهى الذى لعب دوراً عظيماً فى بعث همم الاستشراق وحماسة أصحابه و« أدى تزايد الاتصالات عقب حروب استعادة إسبانيا وفتح صقلية الإسلامية وإقامة دول لاتينية فى الشرق إلى أن تصبح المعلومات الأكثر تفصيلا والأكثر دقة ضرورة جدا ، وذلك دون إغفال للأحكام المجملة عن الإسلام كدين أو للروايات الخيالية التى نقلها الأدب الترفيهى الواسع الانتشار[٥] والذى أثار اهتماماً بالغاً بسبب طرافته وغرابته .

ومهما يكن الأمر فقد اتضح الآن أن الدوافع النفسية كانت عظيمة الشأن ، فى نشأة الاستشراق وأن لها أثرا كبيرًا فى اتجاه علمائه وتطور حركته ، مما لا يدع مجالا للشك فى أنها تعد أساساً من أسس انطلاق هذا العلم الإنسانى الرحب إلى آفاق جديدة واسعة .

---

(١) محمد يوسف موسى ، مقدمة لكتاب يوهان فاك ، العربية دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب ترجمة عبد الحليم النجار مطبعة دار الكاتب العربى ١٩٥١ .

(٢) جاك س . رسلر ، الحضارة العربية ، مقدمته ترجمة غنيم عبدون مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) أنور الجندى ، الفكر العربى المعاصر ص ٢٧٣ مطبعة الرسالة بدون تاريخ .

(٤) خدا بخش ، الحضارة الإسلامية ، ص ٣٩/٣٧ ، ترجمة على حسنى الخربوطلى ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٦٠ .

(٥) م . رودنسون ، صورة العالم الإسلامى فى أوربا ، الطليعة فبراير ١٩٧٠ ص ٥٧ .

(ب) الدوافع التاريخية :

وهى التى تلوح أمام أعين الباحث على الدوام ، إذ المعروف أن العلاقة بين الشرق والغرب كانت عبر تاريخها الطويل تأخذ اتجاهات مختلفة ، من حب ولقاء ، وهجوم وعداء ، وهدم وبناء ، وإذا أمعن المرء النظر فى التاريخ وجد خيوطاً واضحة المعالم منذ القدم حيث حاول الشرق والغرب ، أن يسيطر كل منهما على الآخر ومن الجلى أن الغرب كان عبر التاريخ أكثر هجوماً وعداء وأشد بطشا وقوة وأطماعاً ، وقد ترجع هذه الحقيقة إلى تركيبه النفسى ونظره إلى الحياة وفلسفته فيها ، ولكن هذا هو ما يؤكده التاريخ وما سجله من أحداث .

لقد كانت العلاقة بينهما عبر التاريخ علاقة صراع متواصل ، يلتهب ويخمد ، ويشتد ويضعف ، وتطور بعد انطلاق الإسلام وارتقاء المسلمين [١] حتى أصبح منذ ذلك الحين صراعاً بالسلاح بقدر ما كان صراعاً بالأفكار ، وبعد أن احتل الإسلام مكانه فى التاريخ وأحدث فيه ما أحدث [٢] وأثر فى حركته تأثيراً عظيماً [٣] اضطر علماء الغرب إلى دراسته والبحث فى كل ما يتعلق به لفهم مظاهره وأحداثه المعجزة ، وقد أجبرت هذه الظروف التاريخية أولئك العلماء للبحث فيها حتى أخذوا يتساءلون : من هذا الطارق الجديد على أبواب التاريخ ؟ من أين جاء ولماذا ؟ ماذا أراد وماذا حقق ؟ ومادام قد تربع على عرش التاريخ وتفوق أصحابه على عباقرة أثينا وفلاسفتها وخطباء روما ومؤرخيها ، فيجب البحث فيه وفيما يتعلق به من حضارة وآداب وفلسفة وأديان ، ولم يعد من سبيل إلى الإنكار بأن الاستشراق قد ولد فى أحضان الواقع التاريخى واتجاهه ، ولعل بعض النفوس فى الغرب قد أحست بالمرارة من خضوع بلادها المطلق لذلك الطارق الجديد فأرادت إنكار فضله وأشادت بحضارة اليونان والرومان حيناً وكان من نتائج صراع الشرق والغرب منذ قرون وتفوق العرب على أوبا أن صار الغربيون يشعرون بمذلة سببها الخضوع للحضارة الإسلامية التى لم يتحرروا منها إلا أخيراً فحاولوا أن ينكروا فضل المسلمين على أوربا ، ونستطيع أن نقول إن هذا الإنكار من تقاليد المتعصبين من مؤرخيهم الذين لا يقرون بالفضل إلا لليونان والرومان [٤] .

---

(١) الأمير شكيب أرسلان ، المرجع السابق ص ١٦/١٤ .

(٢) أبو الحسن الندوى ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ١١١/٨٨ ط ٧ ١٩٦٧ دار الكتاب العربى بيروت .

(٣) أنور الجندى ، الإسلام وحركة التاريخ ص ٤٢٧ مطبعة الرسالة ١٩٦٨ .

(٤) مبروك السوسى ، المستشرقون والحضارة الإسلامية ، مجلة « مرآة الساحل » نمرة ٢٢ ص ٧ ، ١٩٧٠ .

ومع أهمية هذا الاتجاه المتطرف من جانب بعض الباحثين الأوربيين ، فالمهم هو التأكيد بأن ميلاد الاستشراق كان فى أحضان دراساتهم هذه وأن الدوافع التاريخية كانت من بين أسباب نشأة حركته .

ويكفى دليلا على ذلك تلك الوقائع التاريخية التى حدثت عندما « اجتاحت العالم المعروف فى ذلك الزمان جحافل المسلمين واستطاعت أن تؤسس فى أقل من قرن من الزمان أكبر وأقوى إمبراطورية عرفتها القرون الوسطى . . . . . وأصبح المسلمون سادة الدنيا بلا منازع [1] » .

ولو أضيفت إلى هذه الأمجاد الإسلامية فتح الأندلس ووقائع الحروب الصليبية ، وصد عدوان المغول ، واستيلاء الأتراك على القسطنطينية ودخولهم إلى أوربا المسيحية وإغلاق الطرق البرية أمام تجارة أوربا نحو الشرق الأقصى واضطرارها إلى الوصول البحرى عن طريق الرجاء الصالح ، ثم نزاع الدول الأوربية فيما بينها فى توزيع أراضى أفريقيا وآسيا واستغلالها واستعباد سكانها ، ومجىء نابليون وقواته إلى الشرق ، وإحساس دول الغرب بالبغض للعالم الإسلامى ورغبتها فى القضاء عليه ، وهذه كلها أدلة مؤكدة للدور الذى لعبته الدوافع التاريخية فى ميلاد حركة الاستشراق وتكوين فلسفته .

ومن هنا يجب الاعتراف بأن الاستشراق قد ظهر فى ظلال هذه الوقائع وتلك الأحداث وترعرع فى أحضانها وتطور فى ظلالها ، فكان له أحياناً أغراض بناءة وأخرى هدامة مما يعقد دراسته والبحث فيه وقد « حاول الغرب معرفة ما تمكن معرفته من أحوال العالم الإسلامى حتى يسيطر عليه ، فرأى أن أهم الوسائل التى توصله لهذا الغرض هو الاستشراق الذى يدرس ما عند الشرق لاستغلاله سياسيا واقتصاديا من ناحية ، وللسطو على تراثه العلمى من ناحية أخرى ، وفعلا نقلوا آثاراً جليلة وكتباً نفيسة للغرب كان لها أثر كبير فى نهضتهم [2] » ولو أمعن المرء النظر فى القرن الخامس عشر الميلادى لاتضح له جليا أن الأحداث التى وقعت فيه قد أثرت فى الاستشراق تأثيراً بالغاً وقد برز من بين هذه الحوادث حادثتان ذاتا أهمية معدومة النظير لتأثيرهما فى العلاقات بين الشرق والغرب ، ففى سنة ١٤٥٣ آلت القسطنطينية إلى الأتراك المسلمين مآلاً لا رجعة فيه ، وارتفع الهلال متألقاً على أوربا الشرقية وبعد ذلك بنحو أربعين عاماً طاف فاسكو دى جاما برأس الرجاء الصالح وجلب التجار والمبشرين البرتغاليين إلى

(١) جلال مظهر ، الحضارة الإسلامية ص ٥٣ .

(٢) مبروك السوسى ، المرجع السابق ص ١٧ .

الهند ، وتلاهم الإنجليز والهولانديون والفرنسيون ، ولكى يؤمن البرتغاليون مواصلاتهم مع الهند وجدوا من الضرورى إقامة محطات على سواحل جزيرة العرب والخليج الفارسى ، وقد حذا حذوهم منافسوهم الذين قدر لهم بعد أن يحلوا محلهم فى ممتلكاتهم ، وكل هذا لا يستلزم الجرأة البحرية والحربية فحسب ، بل يستلزم أيضاً المهارة السياسية والخبرة الدبلوماسية ، وليس من الغريب على الممثلين الدبلوماسيين بعد إقامة طويلة أن يحرصوا على تعلم لغة وثقافة البلاد التى يمثلون فيها مصالح وطنهم [١] . . .

ونعتقد أنه يجب الاكتفاء بهذا القدر من دراسة الدوافع التاريخية التى أثرت فى حركة الاستشراق ، إذ أصبح واضحا تماما أن لها دوراً بارزاً فى ظهوره ، وتطوره وتغذيته على حد سواء .

(جـ) الدوافع الاقتصادية :

وهى من الدوافع البارزة أمام كل من له دراية بالعلاقات بين الشرق والغرب ، لأنها بطبيعتها تدفع الإنسان لالتماس سبل العيش عبر الأراضى والبحار فى جميع بقاع العالم وفى سبيل وصول الإنسان إلى هذا الهدف يشهر سلاحه ويستعين بقوته وبطشه ما وجد لذلك سبيلا ، يأخذ ويحتل ، ويسلب وينهب ويسيطر ويستعبد ويهدم ويخرب ويغامر بحياته ويقامر بحياة الآخرين وبسبب هذه الأطماع الجشعة تتابع الهجمات المسعورة من السيطرة على جميع مرافق الحياة فى العالم العربى ، ثم على العالم بأسره ولذا كانت النواحى الاقتصادية من أشد الدوافع إلحاحاً فى اندفاع الغرب لتعلم لغات الشرق ودراسة حضارته .

ومن ثم كان العالم الإسلامى مجالا اقتصاديا ذا أهمية قصوى بالنسبة لعدد كبير من التجار الأوربيين [٢] وتبع ذلك بالضرورة عناية الغربيين بدراسة علومه وثقافته وفلسفته .

ومن خلال هذه الدراسات أدرك الغرب أنه إذا أراد أن يسامى الشرق ويتفوق عليه فليس له من سبيل آخر يوصله إلى انتزاع زمام الأمور من يده إلا بتعلم لغاته ، وما يتعلق بها من حضارة وعلوم ، وأدرك أنه لكى يتسرب إلى مصادر القوة فى الشرق ويمزقها يجب عليه أن يتسلح بالقوة الاقتصادية ؛ ولذلك تشبث بهذا المحور وجعله هدفه الأسمى وسخر كل شىء فى

---

(١) آ. آربرى ، المستشرقون البريطانيون ص ١٤ ترجمة محمد الدسوقى النويهى .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥٨ .

سبيله« فطلب التجارة الرابحة ، وهو أقوى المشجعات البشرية على النشاط والعمل ، كان له أثره الطبيعي فى ميول الأمة ومجهوداتها الفكرية وبينما كان التاجر يسعى فى تحصيل النفع المادى من الشعوب الشرقية [١] شرع يتعلم لغاتها وآدابها وينشئ المعاهد ويؤسس الجمعيات ليتعلم أبناء جلدته ومواطنيه ، وعلاوة على الأسباب المذكورة للعوامل الاقتصادية توجد أسباب أخرى لها ، لأن هناك عاملا اقتصاديا للاستشراق يتخذه كثير من المثقفين كمهنة ناجحة ، وكثير من أصحاب المكتبات التجارية والقائمين عليها يشجعون نشر المؤلفات والكتب التى تدور حول الإسلاميات والشرقيات ويشرفون على نشرها لما يرون لها من سوق نافقة فى البلاد الشرقية [٢] .

ومن الجلى أن لهذه الدوافع دوراً بارزاً فى انتشار الاستشراق ومعاهده ومراكزه فى أنحاء العالم ، وكان حقا على من يريد دراسة موضوع الاستشراق ببصر العالم وبصيرة الناقد ودقة الباحث أن يتنبه إلى هذه الدوافع وتأثيرها البالغ فى حركته .

(د)الدوافع الأيديولوجية :

وهى خطيرة ونافعة فى الوقت نفسه إذ تدفع الإنسان إلى ذلك الصراع الفكرى المتواصل الذى لا يهدأ ولا يستكين لا انقطاع فيه وتلك سنة الحياة التى تدفع الإنسان للصراع حتى مع نفسه وأخيه وصديقه وعدوه وعشيرته ومجتمعه وحتى العالم بأسره [٣] وتكمن هذه الدوافع فى وجود الأيديولوجيات المختلفة ، أيديولوجية الأفراد والجماعات والدول والحكومات والأجناس والقوميات إلخ . . . وكل منها تسعى لتفرض نفسها على غيرها وتسيطر عليه ويهدف صاحبها إلى أن يكون رئيساً والآخر مرءوسا ، وينصب نفسه سيداً وغيره مسوداً ، ويعيش غنيا ويترك الفقير يموت جوعاً .

ولو أخذنا فى الاعتبار أن للاستشراق هدفه وفلسفته وأنه لم يبدأ مصادفة ولا اعتباطاً « بل

---

(١) آ. آربرى ، المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) أبو الحسن الندوى ، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ١٩٥ ط ٢ ، ٦٨ دار الندوة للتوزيع ، لبنان .

(٣) ياكوب باريون ، ماهى الايديولوجية ص ٩٣/١٠٤ ط١ ، ١٩٧١ ترجمة أسعد رزق ، الدار العلمية ، بيروت ، وقد تحدث الكاتب فى الصفحات المذكورة عن الفلسفة الأيديولوجية والفعل الإنسانى والعلاقة بينهما .

نشأ حسب خطة موضوعة »[١] .

فمن الجلى أن أسباباً أيديولوجية تكمن وراء كل ذلك ، يكفى دليلا أن الغرب لم يتردد فى سبيل تحقيق أهدافه الأيديولوجية فى استخدام جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة قانونية كانت أو غير قانونية خيرة كانت أم شريرة حتى أرسى قواعده الأيديولوجية التى تبرر أعماله ، ومنها « الغاية تبرر الوسيلة » ، « فرق تسد » ، « إقتل تعش » ، « حارب تسيطر » ، « اغتصب تملك » ، وما أكثر أمثال ذلك فى فلسفة ماكيافيلى ونيتشه وهرتزل وغيرهم ، ومن هنا لا نشك فى أن الدافع وراء العناية بدراسة اللغات بجميع ألوانها دافع أيديولوجى محض ، وقد بدأت الدراسات الغربية عل هذا النحو فى العصر الوسيط لخدمة العمل التبشيرى ثم أهملت بعد ذلك إهمالاً تاماً بعد سقوط غرناطة فى عام ١٤٩٢ ، وبعد أن أصبحت الأقلية الوحيدة الموجودة بها من المور الذين يتكلمون لغة من أصل لاتينى ، ثم عادت إلى الظهور مندمجة هذه المرة فى الدراسات السامية حيث كانت الكنيسة مهتمة بوحدة الكنائس الشرقية ثم جاءت الحركة الإنسانية بما تنشده من ثقافة شاملة ، والمصالح السياسية والتجارية لتوسع من هذا الاهتمام فيشمل مجموعة من الدراسات الإسلامية » [٢] .

وقد كانت هذه الأسباب الأيديولوجية دفعاً قويا فى زحف الغرب على الشرق وتعلم لغاته وبحث آثاره ومحاربة أفكاره وايديولوجيته ، ولقد تبلور هذا كله فى غزو الغرب الفكرى الذى كان يرمى إلى إضعاف الشرق عامة والعالم الإسلامى خاصة ليقتلعه من جذوره ويزيله من وجوده وما من شك فى أن الدوافع الأيديولوجية كانت إحدى بواعث الاستشراق القوية وانتشار آفاقه فى أنحاء البلاد الأوربية وبين مواطنيها ، و« تلك حقيقة ، لامراء فيها ولم يخف على الغرب ، أنه من غير المستطاع انتزاع العواطف من أفئدة الناس ، وليس من الممكن استئصالها بحملة عسكرية أو انتشاء محكمة تفتيش أندلسية جديدة لمحاربة آراء الناس ولغاتهم وضمائرهم وعلاقاتهم ، فالمسألة كلها فكرية وعلمية . ومحاربتها يجب أن تكون على أسلوب نشأتها : ثقافة وغزو فكر ، من أجل هذا نشأ الاستشراق فى بلاد الغرب ، وأخذ جماعة من الغربيين يعكفون على لغات الشرق وتاريخه ودينه دراسة واستذكاراً وحفظاً وتحقيقاً وتغلغلاً فى البحث والتنقيب

---

(١) أحمد الشرباصى ، التصوف عند المستشرقين ص ٧ .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٧ .

لينفذوا من وراء ذلك إلى الوصول إلى الغاية التى يعملون من أجلها [١] .

لذلك كله نعتقد أنه ليس غريباً على الإطلاق أن يكون للدوافع الأيديولوجية أثر عظيم فى ميلاد الاستشراق واتجاهاته المختلفة .

(هـ) الدوافع الدينية :

التى كثيرا ما تحرك الإنسان وتدفعه إلى الأمام ، إن لم تكن كذلك فى جميع الأحيان فالنزعة الدينية تحث صاحبها على الدوام إلى طلب العلا وبلوغ الغايات السامية وهى التى ترسم معالم حياته وتتحكم فى تصرفاته ، وإذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع لم يحددوا بعد دور الدين فى التحولات التاريخية تحديداً كاملا فمن المؤكد أن الدوافع الدينية قد لعبت دوراً خطيراً فى نشأة الاستشراق وميلاد فلسفته واتجاهاتها .

عندما جاء الإسلام وجد العالم بأسره فى أزمة فكرية حادة وقلق روحى بالغ ، فحاول أن يخرج الإنسان من الظلمات إلى النور ، ومن الباطل إلى الحق ، ومن التعصب إلى التسامح ، ومن الهدم إلى البناء ، ومن الفناء إلى الحياة ، وسرعان ما بدأت تدوى فى الأقطار كلمة (الله أكبر) وترن فى الآذان « اقرأ » ويضىء الطريق « اعملوا فسيرى الله عملكم » فبنى فى قرن ما لم يبن غيره فى قرون وبدأ الناس حتى من غير أهله يتوافدون إلى مراكزه ومعاهده ليتعلموا فيها ، ومن أمثالهم جرير ، وسكوت ، وبيكون وغيرهم ، جاء بعضهم ليستفيد ثم يفيد ، والآخر ليتعلم ثم ليحارب ويهدم ، وسواء كان هذا أو ذاك فلم يكن لليهود أو للنصارى من سبيل آخر إلا أن يتقبلا التحدى الكبير ويجبرا على دراسة الإسلام ولغته وآدابه ، وقد ظلت اللغة العربية لفترة طويلة لغة علم وثقافة وفلسفة وسبيلا وحيداً للنهوض والازدهار وبدت أقوم طريق لفهم الكتب السماوية وفلسفتها فتسابق أصحاب الديانات الأخرى إلى تعلمها وتعليمها لمواطنيهم وذويهم ، وهكذا أصبح العامل الدينى دافعاً قويا لانتشار الاستشراق فى العالم ، إذ أنشئت فى الغرب المعاهد والمدارس لتعليم لغات الشرق وأديانه ، حتى» ليرجع فضل دراسة اللغات الشرقية فى الحقيقة إلى المرسلين المبشرين الموفدين إلى البلاد الشرقية من لدن الباباوات فهؤلاء هم الذين حملوا معهم عند رجوعهم إلى بلادهم تلك اللغات ، وقد كانت المجادلة فى العلوم

---

(١) حسين الهراوى ، المستشرقون والإسلام ص ١٢/١١ .

والآداب ضمن اختصاص دائرة الإكليروس المسيحى أى الرهبان ، وهم الذين قبضوا على ناصيتها واختصوا بها ومنعوا الجمهور من تداولها [١] » .

ويمكن للباحث أن يتساءل أكان يعلم هؤلاء العربية بسبب رغبتهم فى التعرف على الكتاب المقدس ومقارنته بالقرآن الكريم فحسب أم أنهم تعلموها لأسباب أخرى كذلك ؟ إن الجواب على ذلك يؤكد أنهم اتجهوا إلى العربية لأسباب عديدة منها : أنها أصبحت لغة العلم والفلسفة ولابد للرهبان من معرفتها للدفاع عن العقيدة ومنع انتشار الإسلام الذى بدأ يزحف على المعاقل المسيحية ويطرق أبوابها من هنا فكرت البابوية ، فى روما فى مواجهة هذا الزحف بالتبشير المضاد بالمسيحية فى البلاد الإسلامية نفسها واستعادة ما يمكن استعادته « وحين نسأل التاريخ عن حركة الاستشراق والتبشير كيف نشأت ؟ يلقانا جوابه الصريح بأنها قامت أول ما قامت فى رعاية الكنيسة الكاثوليكية للإشراف المباشر من كبار أحبارها [٢] » .

ومن هنا يتبين أن الدوافع الدينية بكل ما فيها من قوة واندفاع كانت إحدى الأسباب الرئيسية لتعلم الغرب اللغات الشرقية عامة ولغة الإسلام خاصة وظلت هذه اللغة بيت القصيد فى نشاط الرهبان لأسباب الدفاع والهجوم والاحتلال والاستغلال والحرب والسلام ، والتبشير والاستعمار ومحاولة تعميد أهل القرآن ، وإذن فالسبب الرئيسى المباشر الذى دعا الأوربيين إلى الاستشراق هو سبب دينى فى الدرجة الأولى ، فقد تركت الحروب الصليبية فى نفوس الأوربيين ما تركت من آثار مرة عميقة . . . وجاءت حركة الإصلاح الدينى المسيحى فشعر المسيحيون : بروتستانت وكاثوليك بحاجة ملحة لإعادة النظر فى شرح كتبهم الدينية ومحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التى تمخضت عنها حركة الإصلاح ، ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية ، لأن الأخيرة كانت ضرورة لفهم الأولى ، وخاصة ما كان منها متعلقاً بالجانب اللغوى .

وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أدياناً ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العبرية ، ومن جهة أخرى رغب المسيحيون فى التبشير بدينهم بين المسلمين

---

(١) يوسف جبرا ، تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا ص ٧ مطبعة الشباب ١٩٢٩ .

(٢) عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين ماض وحاضر ، ص٥٢ ، معهد البحوث والدراسات العربية ثم أشارت الباحثة إلى رأى الفيكونت فيليب دى طرازى الذى أورده فى كتابه « خزائن الكتب العربية » ص ٥٧٧ ويعترف فيه بدور البابوات فى حركة الاستشراق وانتشارها .

فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم إعداد الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامى [١] » .

وأخيراً نرى أن هذه الدوافع الدينية قد حملت فى طياتها أهدافاً عديدة وغايات مختلفة ، وعلى الرغم من ذلك فقد ظل جانبها الرئيسى عبر العصور واحداً ألا وهو مواجهة الإسلام والهجوم عليه ، ويبدو أن التطورات الأخيرة التى قفزت بالعالم كله إلى آفاق جديدة أوسع مدى وأرحب أفقاً من ذى قبل لم تغير كثيراً من اتجاهات العقلية المسيحية وسياسة روما البابوية مما يدل على أن الرهبنة المسيحية لم تتقدم كثيراً إلى الأمام وإن تقدم الزمن وتغايرت الأيام .

(و) الدوافع الاستعمارية :

وهى بلا شك تمثل النقطة الخطرة فى العلاقات بين الشرق والغرب ومحاولة الأخير السيطرة على الأول وسحق قوته واحتلال أرضه واستغلال مقدراته ، ولهذه الدوافع جذور عميقة زرعت ونبتت قبل الميلاد ، ونمت بعده ، وازدادت عمقاً وشمولاً مع اندفاع العرب وسيطرة الإسلام على الإمبراطوريات السابقة ووصوله إلى أوربا واستقراره فى بعض أراضيها ، عندما رأى الغرب كل هذا شرع يعد قوته لخوض معركة فاصلة معه والسيطرة عليه ، فأخذ يتعلم لغته وآدابه وحضارته وتاريخه لكى يتفوق عليه ثم قام بمغامرات صليبية معروفة فحارب الإسلام قروناً ولم ينتصر ، ولكن عندما نجح فى طرده من الأندلس لم يكتف بذلك ، بل واصل استعداده لمواجهة الإسلام فى عقر داره واحتلال بلاده والسيطرة عليها .

ويعترف الاستعمار نفسه أن أشد ما يخشاه هو الإسلام وانتشاره لأن له قوته وجلاله وأنه الوحيد بين الأديان والمذاهب ، الأيديولوجيات الذى يستطيع أن يقف فى طريق أطماع الغرب وسيطرته على العالم سياسيا وحضاريا ودينيا وفكريا ومن هنا تبرز لنا غايته وهدفه من الاستشراق ، وكان لابد للغرب المستعمر من معرفة ما يمكنه معرفته من أحوال هذا الشرق ومداخل السيطرة عليه والاستبداد به [٢] ، ولذلك كله « تلقف الاستعمار هذه الحركة وكان ملوك الدول الاستعمارية رعاتها وكان قناصلهم فى بلدان المشرق عمالها [٣] » .

ولو تتبع الدارس الأمر بشكل أكثر عمقاً وشمولا لوجد فيه شيئا من الغرابة إذ سرعان ما

---

(١) محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، ص ٥٣٣ .

(٢) أحمد الشرباصى ، المرجع السابق ص ٧ .

(٣) زكريا هاشم زكريا ، المستشرقون والإسلام ص ٢٠ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٦٥ .

اتخذت أهداف المبشرين مع أغراض المستعمرين وجدوا معاً فى بناء ذلك الصرح الاستعمارى الذى ظل كابوساً رهيباً يجثم على صدور الشرقيين ويكتم أنفاسهم واقتنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن « المسيحية » ستكون قاعدة الاستعمار الغربى فى الشرق وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته ، وزودهم بالمال والسلطان ، وهذا هو السبب فى أن الاستشراق قام فى أول أمره على أكتاف المبشرين ثم اتصل بالاستعمار [١] » الذى كان له سنداً قوياً لا يستهان به وحصناً منيعاً يعتمد عليه ، وسلاحاً حادا ينفذ به إلى أهداف شتى وضعت فى برنامج الاستعمار والاستشراق معاً .

وعلى الجملة مكن الاستعمار للمستشرقين فى البلاد الخاضعة لحكمه أو نفوذه لينشروا فيها فلسفتهم ويحققوا أهدافهم .

(ز) **الدوافع العلمية :**

وهى ذات شأن عظيم فى حركة الاستشراق لأن العالم العربى يعد كنزاً حضاريا لا نظير له فى بقاع العالم الأخرى ، ففيه شيدت حضارات وثقافات ، ونشأت لغات وفلسفات ، وولدت علوم وفنون ، ونزلت شرائع وأديان ، وقد أثارت هذه القيم علماء الغرب فاهتموا بدراستها واكتشاف أسرارها ، وتحقيقاً لهذه الغايات السامية أيقن الغرب أنه لابد له أولا إذا أراد النهوض أن يدرس لغات الشرق وآدابها وحضارتها وخصوصاً حضارة الإسلام وما حققه هذا الدين ورجاله من أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية وثقافية ، فأقبل المستشرقون على هذه الدراسات بنهم وشغف وانطلق كثير منهم إلى آفاق بناءة استفاد منها الشرق والغرب على حد سواء ومن الجلى « أن الباعث على دراسة اللغات الشرقية فى أول الأمركان دينيا وحربيا فى القرون الوسطى ، ثم تحول بعد ذلك إلى أغراض علمية هدفها كشف ما تكنه العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة وبتقدم هذه الدراسات اتصل حبل المودة بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية وكان للمستشرقين فضل فى تنبيه الأفكار بمؤلفاتهم إلى إدراك الحقيقة الخالدة التى طالما أنكرها الغربيون وهى أن المدنية الأوربية الحديثة مبعثها الشرق وعلومه وحضارته وفلسفته [٢] » .

---

(١) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٣٣ .

(٢) يوسف جبرا ، المرجع السابق ص ٥٢ .

ولا ريب أن الاستشراق قد أبلى بلاء حسناً فى خدمة الإنسانية بأسرها متأثراً بهذه الدوافع العلمية الكامنة فى نفسه والتى كانت إحدى الأسباب الرئيسية لميلاد حركته ونشأة فلسفته ، ولكن الفضل يعود أصلا إلى علم العرب وثقافتهم ، ويصرح بعض الفرنسيين بذلك فيقول : « إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا أنه يدين لها بوجوده نفسه . . . إن ما ندعوه العلم الحديث ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لمنهج التجريب والملاحظة والقياس والتطور العلوم والرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربى [١] » ، وانطلاقاً من هذا الأساس أقبل الغرب بعلمائه على الشرق يبحثون وينقبون ويكتشفون وينشئون المتاحف ومعاهد العلوم ، ومراكز البحوث ، وكراسى اللغات ، وأقسام الآداب ، وشعب التاريخ والأديان ، و« هناك أمثلة كثيرة توضح هذا الاستشراق العلمى المنظم نذكر منها البعثات الثلاث التى قدمت إلى الأندلس ، أولها بعثة فرنسية برياسة الأميرة إليزابيث ابنة خالة لويس السادس ملك فرنسا ، والبعثة الثانية إنجليزية وعلى رأسها الأميرة دوبان ابنة الأمير جورج صاحب مقاطعة ويلز . . . أما البعثة الثالثة فكانت أسبانية وبعضها من مقاطعات سفوا والبافه وساكسونيا والرين [٢] .

وقد استفادت أوربا من هذه البعثات العلمية فائدة لا تقدر ، حيث أصبح أفرادها بعد عودتها من الأندلس شعلة علمية تضىء غياهب أوطانها ومجاهل أراضيها وأخذت تنشر العلوم والفلسفات والآداب والحقائق فدفعت بشعوبها إلى الأمام خطوات جبارة لا يمكن التغاضى عنها عند النظر فى تطور العلم فى العالم وأثرها فى النهضة الأوربية المعروفة التى أثرت هى بدورها فى العالم بأسره ، وكذلك نزح إلى بلاد الأندلس طلاب العلم من أنحاء أوربا ، فالتحقوا بمدارسها وجامعاتها وانتفعوا بدور الكتب الكثيرة بها ثم عادوا إلى بلادهم ونشروا فيها علوم العرب وثقافتهم وبلغ من اهتمام الغربيين بالعلوم العربية أن أنشأوا فى باريس فى القرن الثانى عشر الميلادى مدرسة لتعليم اللغات الشرقية وقد ظهر من الأوربيين علماء تشبعوا بعلوم العرب وطرق بحوثهم نخص بالذكر منهم العالم الإنجليزى روجر بيكون الذى دعا الناس إلى دراسة

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور ، المدنية الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوربية ص ١٢٨ نقلا عنه دار النهضة المصرية ١٩٦٣ .

(٢) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٣٤ .

العلوم الرياضية والطبيعية ، والاعتماد على التجارب للوصول إلى الحقائق العلمية فبدأ الأوربيون يبحثون العلوم بحثاً علميا كان له أثر عظيم فى قيام النهضة العلمية فى أوربا ورقى الحضارة الغربية [1] » .

ونعتقد أنه قد تأكد حتى الآن ما لهذه الدوافع العلمية من الأهمية للاستشراق ونشأته وحركته فضلا عما لها من الإسهام الفعال فى التفاهم بين الشرق والغرب وتنمية العلاقات الإنسانية فيما بينهما .

وبعد ، فقد استبان أن هذه الدوافع الرئيسية وتلك الأسباب الفرعية قد أدت جميعها إلى ميلاد الاستشراق وازدياد الاهتمام به ، حيث بدأ العلماء والباحثون والرحالة والتجار والمبشرون والدبلوماسيون وغيرهم يتدفقون على الشرق ويشغلون أنفسهم بدراسة لغاته وآدابه ويشرحون فلسفاته ، وقد كان لهذه العوامل أثرها الكبير فى ميدان الاستشراق فالبابوية ومعها كثير من المسيحيين كانت مهتمة بوحدة الكنائس ساعية إلى الاتفاق مع مسيحيى الشرق على ذلك ، الأمر الذى كان يقتضى دراسة لغاتهم ونصوصهم ، أما إنجلترا وفرنسا وممالك البلاد المنخفضة المتحدة فقد كانت تولى اهتماماً متزايداً باستقدام للمواصلات بعض العلماء الموارنة إلى أوربا . . . كذلك كان تفسير نصوص الكتاب المقدس أحد الموضوعات الهامة فى المناقشات التى دارت بين البروتستانت والكاثوليك وكان ذلك أحد الأسباب التى أدت إلى دراسة فقه اللغات الشرقية وبرغم النزعة « المعادية للعرب » ظل الأطباء على اهتمامهم بطب ابن سينا كما دفع الخطر التركى الأوربيين إلى دراسة الإمبراطورية العثمانية والإسلام عن كثب .

هذه العلاقات الوثيقة وهذه الاهتمامات الزائدة تفسر مولد شبكة استشراقية محكمة العرى [2] .

ونرى أننا بعد هذه الدراسة الموجزة لدوافع الاستشراق الرئيسية نستطيع الانتقال إلى دراسة الاستشراق وتحديد مولده تحديداً زمنيا .

---

(١) حسن إبراهيم حسن ، الفتوح الإسلامية وأثرها فى تقدم المدنية ، الرسالة ٢٠ أبريل ١٩٣٦ .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٨ .

٢ – نشأة الاستشراق

بعد دراسة دوافع الاستشراق يمكن القيام بتحديد نشأة حركته تحديداً كاملاً ودقيقاً ، لأهميتها القصوى للبحث العلمى الدقيق من جهة ولاعتبارها معضلة فكرية معقدة بذاتها من جهة أخرى .

منذ أن التقى الغرب مع العرب بدأ يتساءل : ما أصل هذا الشعب ؟ متى استوطن بلاده ؟ كيف نشأت لغته وآدابها ؟ لماذا انطلق من جزيرته ؟ كيف تطور حتى تخلص من بربريته وكون لنفسه شخصية مستقلة ؟ ما أسباب تقدمه وتفوقه ؟ ما قيمة آدابه وفلسفته ؟ بم تتميز تجربته البشرية ؟ وغيرها من الأسئلة التى أدت الإجابة عليها إلى نشأة الاستشراق الذى يختص بدراسة الشرق وما يتعلق به .

رأى علماء العرب :

وقد ذهب **محمد البهى** [١] إلى أن الاستشراق بدأ فى بعض البلدان الأوربية فى القرن الثالث عشر الميلادى ، على الرغم من اعترافه بإمكانية وجود محاولات فردية قبل ذلك ، ثم يؤكد أن المؤرخين يكادون يتفقون على أن هذا العلم قد انتشر بصورة جدية بعد الإصلاح الدينى الذى قام به مارتن لوثر وغيره فى أوربا .

ويرى **إبراهيم عبد المجيد اللبان** [٢] أن حركة الاستشراق بدأت فى القرن العاشر الميلادى حيث ظهر الاهتمام بالعلوم العربية فى هذا القرن بالذات ، ثم ازدهرت حركته فى القرن الثانى عشر حين انتشرت تلك المراكز العلمية فى العالم الإسلامى وبدأ الأوربيون يتوافدون إليها ليتعلموا فيها .

ويؤكد **على حسنى الخربوطلى** [٣] أن حركة الاستشراق بدأت فى أوربا فى العصور الإسلامية الوسطى عندما كان العرب يحتلون مركز الصدارة فى أوربا فى العصور الإسلامية الوسطى عندما كان العرب يحتلون مركز الصدارة فى الحضارة والعلم فبددوا دياجير الظلام التى

(١) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٣٢ .
(٢) إبراهيم عبد المجيد اللبان ، المرجع السابق ص ١١ .
(٣) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٣٢ .

كانت تستولى على أوربا حينذاك فتأثرت شعوبها بهم وأقبلت بنهم وشغف على ورود منابعهم المتدفقة .

ويرجع **أحمد الإسكندرانى وزملاؤه** [١] بداية الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادى حينما أدرك الغرب تلك المعجزة الحضارية التى شادها العرب فاندفعوا إليها ليتعلموها ويتسلحوا بها ويستفيدوا منها فأخذوا يدرسون لغتها وآدابها ويترجمون كتبها وينقلون علومها إلى بلادهم وكان أول من بدأ بذلك رجال الدين ثم تلاهم غيرهم من أبناء جلدتهم .

ويرى **أحمد الشرباصى** [٢] أن الاستشراق بدأ تقريباً فى القرن الثالث عشر الميلادى حيث انبثق من الحروب الصليبية التى لم تكن سوى إحدى نقط التحول فى تاريخ الشرق .

ويعيد **جورجى زيدان** [٣] بداية الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادى إذ أراد الإفرنج الاطلاع على ما فى اللغة العربية من العلوم الطبيعية والفلسفية والطبية ونقلوا كثيراً منها إلى اللاتينية ومن أوائل المترجمين أو الناقلين هو البابا سلفستر الثانى الذى عاش فى القرن العاشر الميلادى ، وتلاه هرمان المتوفى عام ١٠٥٤ وجاء بعده قسطنطين الأفريقى وغيرهم .

ويقرر **نجيب العقيقى** أن الذين يظنون أن أوربا لم تعرف استشراقاً حقيقيا قبل الحملات الصليبية مخطئون لأن الاستشراق عرف فى القرن العاشر الميلادى و« ماكانت الصليبية إلا نتيجة واحدة لمقدمة واحدة هى الاستشراق وما الحملات الصليبية إلا نتيجة وقوف الغرب على ثقافة الشرق وفلسفته التى تناهض المسيحية ، ولم تكن الحملات الصليبية سريعة النضج ثمرة ، كما يتوهمون ، ولم يكن احتكاك الصليبيين بالعرب ونظرهم إليهم بمنظار أسود ، سودته دماء قتلى الحروب ليترك فى نفوسهم متسعا لإنصافهم فى دروسهم . . . . [٤] .

ويحاول أسعد داغر أن يثبت أن الاستشراق نشأ منذ القرن العاشر الميلادى « يوم كان الشرق العربى الإسلامى مباءة العلم ومنتدى الآداب ، وحين كانت قواعد الأندلس وحواضرها الكبرى مثوى للثقافة ومنائر للمعرفة بما فيها من خزائن الكتب والجامعات والمدارس العالية يفد إليها الطلاب من فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا للدرس والتحصيل [٥] ونشطت

(١) أحمد الإسكندرى وآخرون ، المفصل فى الأدب العربى ، ٤٠٨/٢ .
(٢) أحمد الشرباصى ، المرجع السابق ص ٧ .
(٣) جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ١٤٤/٤ .
(٤) نجيب العقيقى ، المستشرقون ص ٣٦/٣٥ ط ١ ، ١٩٣٧ بيروت .
(٥) يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسات الأدبية ٧٧٢/٢ .

هجرتهم إلى الأندلس فى القرن الثانى عشر خاصة ونقل حينذاك قدر كبير من آثار مفكرى العرب وأطبائهم من أمثال الرازى ، والفارابى وابن سينا وغيرهم .

ويؤكد **إسحق موسى الحسينى** بأنه من العسير للغاية تحديد نشأة الاستشراق بسنة معينة ولكنه يرى أنه كان من الطبيعى « أن يسترعى الإسلام نظر رجال الدين المسيحى منذ ظهور انتشاره فى المشرق والمغرب بسرعة مدهشة [١] » ، وبعد أن أشار إلى رأى الكاردينال كوبنج ، رئيس أساقفة النمسا ، الذى أشاد بجهود يوحنا الدمشقى [٢] واعتماده فى كتاباته على علم الكلام عند المسلمين أردف قائلا « وبناء على هذا النص ترجع بداية الاهتمام بالإسلام ودراسته إلى نحو مائة سنة بعد ظهوره ثم التقى الإسلام بالمسيحية فى الأندلس وأقبل المسيحيون على دراسة ودراسات العربية وآدابها بحماسة استرعت نظر علماء رجال الدين المسيحى [٣] » أنفسهم لأن أتباعهم قد أغرقوا فى قراءة الشعر العربى والقصص العربية ودرسوا فلسفة المسلمين وعنوا بإتقان العربية والتعبير بها .

ويرى إبراهيم مدكور أن الاستشراق بالمعنى العلمى الكامل لم يبدأ إلا فى منتصف القرن التاسع عشر إذ إننا « لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضى إلا فى الغرب أو فى الشرق ، ذلك لأن الغربيين فى اتصالهم بالشرق شغلوا أولا بنواحيه السياسية والاقتصادية ، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية وما نراه لدى بعض مؤرخيهم فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية ، إنما هو مستمد فى الغالب من المصادر اللاتينية ، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن فى وسعهم وقد كانوا مغلوبين على أمرهم ، أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم [٤] » .

ولو تتبع الباحث آراء العرب جميعاً لرآها تقترب من هذه الآراء التى سردناها ولذلك نكتفى بهذا القدر منها .

---

(١) إسحق موسى الحسينى ، الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه ص ٣/٢ .

(٢) عاش مابين سنة ٦٧٦ و ٧٤٩ وهو حفيد منصور بن سرجون وزير معاوية بن أبى سفيان .

(٣) إسحق موسى الحسينى ، المرجع السابق ص ٣ .

(٤) إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٥ الطبعة الثانية دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

رأى علماء الغرب :

أما علماء الاستشراق فيذهبون فى ذلك مذاهب أخرى **فرودى بارت** [1] مثلا يؤكد أن الاستشراق كما هو اليوم ليس سوى نتيجة لدراسة أجيال عديدة فلو طلبت الإجابة على السؤال التالى بالتحديد : متى بدأت حركة الاستشراق ؟ فإن الباحث سيواجه المشاكل بدون شك ، ومع ذلك فعليه أن يوجه نظره إلى التاريخ نفسه وتطور الاستشراق ذاته ، وبناء على هذا الأساس يستطيع أن يقول أن بداية الدراسات العربية والإسلامية ترجع إلى القرن الثانى عشر إذ فيه ترجمة القرآن إلى اللاتينية لأول مرة عام ١١٤٣ بتوجيه الأب فيزابل وفى هذا القرن أيضاً ألف أول قاموس لاتينى عربى ولذلك كله كانت بداية الاستشراق فى القرن الثانى عشر.

ويذهب **الأب لامنس** [2] إلى أن الأحبار الرومانيين قرروا دراسة اللغة العربية وآدابها فى مدارسهم منذ القرن الثالث عشر ، غير أن هذا القرار لم ينفذ إلا فترة قصيرة من الزمان وفى عام ١٥١٩ دعا ملك فرنسا فرنسيس الأول الأستاذ بوليس يوستينيا لتدريس العربية والعبرية فى عاصمة مملكته ولكنه لم يبق فى وظيفته إلا عامين ثم عاد الى موطنه ولم يخلفه أحد فى مكانه ويؤكد لامنس أن بقية الدول الأوربية كانت تجهل علم العربية فى بداية القرن السادس عشر حتى فى الأندلس نفسها ويبرر حكمه فيما يتعلق بأسبانيا قائلا « لم يبق فيها سوى آثار قليلة من لغة كان قد علا منارها فى عهد الخلافة الأموية نحو من سبعمائة سنة » ويمضى لامنس مؤكداً أن أوربا فى القرن السادس عشر قد واجهت صعوبات بالغة فى دراسة اللغة العربية والحق يقال أن درس العربية لم يكن بين أهل أوربا من الأمور السهلة فى القرن السادس عشر وكان من يحاول ذلك أشبه بمن يتصدى اليوم لدرس لغة مجهولة لا يعرف أحد هجاءها كلغة الحيثين ولا نتردد أن نشبه بشمبوليون إذ توخى حل الرموز الهيروغليفية بعد أن عثر على حجر « رشيد المخطوط باللغتين المصرية واليونانية » .

ويرى **برنارد لويس** [3] أن العلماء أخطأوا حينما ظلوا يعتقدون حقبة طويلة من الزمن أن

---

(١) رودى بارت المرجع السابق ص ٩ .

(٢) هنرى لامنس ، درس العربية فى أوربا ، المشرق ١٥ نوفمبر ١٩٠١ .

(٣) برنارد لويس ، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ص ٤/٣ بدون تاريخ ودون مكان الطباعة .

أول اتصال جدى بين الثقافة الإسلامية وثقافة أوربا قد حدث نتيجة للحروب الصليبية ثم يؤكد أن حركة الفكر والعلوم العربية وصلت إلى الغرب عامة ، وبريطانيا خاصة عن طريق آخر لا عن طريق الحروب المذكورة ويستند فى رأيه هذا على التاريخ ووقائعه ، فيذهب إلى أن أوربا شربت من مناهل العلوم العربية التى كانت تتدفق فى الأندلس إذ أسس العرب فى أسبانيا وصقلية مدنية زاهرة أرقى بكثير من أية مدنية معاصرة لها فى ذلك الوقت فى البلاد المسيحية وهى المدنية التى خلفت آثاراً فى المدنيات المسيحية المعاصرة لها ، حتى أنه بعد أن استعاد المسيحيون سيادتهم على تلك البلاد ظلت العلوم العربية مزدهرة مدة من الزمن ، وكان من الملوك المسيحيين من يتكلم العربية ويوازى علماء العرب ، وقد شرعت الثقافة العليا للعرب تنفذ إلى بلاد الفرنجة منذ عهد مبكر فقد كان المسيحيون الذين كانوا يتكلمون العربية من أهل أسبانيا يتمتعون بنفوذ قوى ، كما أن يهود أسبانيا وصقلية الذين كانوا يتكلمون العربية والذين كانوا يشاركون أهل دينهم من الفرنجة لغة أخرى هى العبرية قد ساعدوا كذلك مساعدة كثيرة فى نشر العلوم العربية فى الغرب ونخص بالذكر هنا العالم الفيلسوف الأسبانى إبراهيم بن عزرا من مدينة طولد والذى زار لندن فى ١١٥٨ أو سنة ١١٥٩ ودرس هناك حقبة من الزمن كما نذكر عالماً إنجليزيا هو توماس برون الذى كان قاضياً فى صقلية والذى ورد ذكره فى الوثائق العربية باسم القاضى برون » .

ويزعم ماكس فانتاجو [١] أن حركة الاستشراق بدأت فى أوائل القرن الثانى عشر بعد دخول الصليبيين إلى القدس ، وبعد احتلالها بعشر سنوات اتصل مافر فرنس بريطانى « ايلاردى بات » خلال حجه بالعلماء العرب واستطاع أن يحمل معه إلى فرنسا نسخة من خمسة عشر كتاباً فى هندسة إقليدس ونسخة أخرى من قوائم الخوارزمى الفلكية وفى « لاون » نقل هذين المؤلفين إلى اللاتينية حيث لم يكن معروفاً عن أحدهما فى الغرب غير معلومات ابتدائية ، وأما الآخر فقد كان مجهولا جهلا تاما وبذلك دخل العالم اليونانى والعالم العربى فى وقت واحد إلى أوربا أوائل القرن الثانى عشر ١١١٦ م » .

ويتجه **يوسف جبرا** [٢] إلى أن فلسفة العرب ومعرفتهم بفلسفة أرسطو قد أجبرت الرهبان إلى تعلم العربية فى زمن مبكر حيث اضطروا إلى مناقشة الآراء الفلسفية ، كما رغبوا فى إحراز ألقاب

(١) ماكس فانتاجو ، المعجزة العربية ص ٨٣ ترجمة رمضان لاوند .

(٢) يوسف جبرا ، تاريخ دراسة اللغة العربية فى أوربا ص ٥ .

(المستشرقين) مما يدل على أنه لم يكن يسمى مستشرقاً إلا الذى كان على معرفة تامة باللغة العربية و « انتشرت آراء أرسطو فى أوربا بواسطة اختلاط الإفرنج بالعرب فى الأندلس وصقلية ، وكان هذا أول العهد بدعوى اقتباس أساليب التعليم على الطريقة الفلسفية لوضوحها وسهولة إدراك أسرارها ، ولما كانت العلوم العربية المترجمة عن كتب أرسطو وغيره كافية للتعبير عن المفاهيم المختلفة وحل المعضلات اهتم الأوربيون بفلسفة أرسطو سعيا وراء الحقائق وبذلك حلوا الألغاز ومعميات كتبهم التى رسخت فى عقول المتدينين والمتعصبين وهذا هو السر فى اضطرار الرهبان إلى دراسة اللغة العربية كى يستطيعوا القيام بأداء المهمة الملقاة على عواتقهم وكى يحوزوا ألقاب مستشرقين » .

هذه هى أهم آراء علماء العرب وعلماء الغرب حول نشأة حركة الاستشراق وميلادها ولسنا نرى داعياً لسرد الآراء الأخرى فإنها فى مجموعها لا تكاد تخرج عما ذكرناه .

رأينا فى هذا الموضوع :

ولا يفوتنا هنا أن نشير – مع الإشادة والتقدير إلى أولئك الرواد الأوائل الذين حملوا لواء هذا العلم الواسع وواجهوا مسئوليات شاقة وصعوبات بالغة فى تحقيق أمانيهم ، وعلى الرغم من ذلك اختاروا هذا الطريق واجتازوه بإرادتهم القوية ، وعزيمتهم الصلبة من هؤلاء جريردى أورالياك (٩٣٨ – ١٠٠٣) ، قسطنطين الأفريقى (المتوفى ١٠٨٧) ، أوجودى سانتالا (١١٠٧ – ١١١٩) ، ديكويل (ألمع اسمه ١١٢٥) ، آدلر أوف بات (١٠٧٠ – ١١٣٥) ، بطرس المكرم (١٠٩٤ – ١١٥٦) ، يوحنا داود الاسبانى (منتصف القرن الثانى عشر) ، يوحنا الأشبيلى (منتصف القرن الثامن عشر) ، روبرت أوف نسترا اشتهر من عام (١١٤١ – ١١٤٨) هرمان الدلماطى (المتوفى ١١٧٢) ، أفلاطون التيفولى (١١٣٤ – ١١٥٤) ، دومنجو جونثالث (المتوفى ١١٨١) ، دانيل أوف مورلى (اشتهر بين ١١٧٠ – ١١٩٠) جيرلدى كريمونا (١١١٤ – ١١٨٧) ، ميخائيل سكوت (١١٧٥ – ١٢٣٦) ليونارد وفيبونانش (١١٧٠ – ١٢٤١) ، توماس هيبر نيكوس (المتوفى ١٢٦٩) توما الاكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) ، يونا فنتورا (١٢٢١ – ١٢٧٤) ، أكبر الكبير (١٢٠٦ – ١٢٨٠) ، رايموندو مارتينى (١٢٣٠ – ١٢٨٤) ، جوفروا (اشتهر ١٢٩٠) روجير بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٤) ، الفرد دى ساراشل (أوائل القرن الثالث

عشر) ، أرنولد فيلانوفى (١٢٣٥ – ١٣١١) ، رايموند لوليو (١٢٣٥ – ١٣١٤) ، تورميد (١٣٤٢ – ١٤٥٢) ، الأسقف جوستينيانى (المولود ١٤٧٠) ليون الأفريقى (١٤٩٤ – ١٥٢٢) [١] .

ويبدو مما ذكر آنفاً أن الرائد الأول الذى اهتم باللغة العربية وآدابها هو جرير دى أوراليياك (٩٣٨ – ١٠٠٣) الذى حاول أن يتعرف على العالم الإسلامى وينقل معرفته إلى بلاده فهو أعظم شخصية فى هذا العصر المبكر لالتقاء الفكرين العربى الإسلامى مع المسيحى اللاتينى ، فهذا المواطن الفقير من مواطنى أوكويتانيا ، الذى لا حسب له ولا نسب فى عصر لم يعرف غير الأحساب والأنساب ، قد استطاع بما أوتى من فضائل نفسية ومواهب عقلية أن يشق طريقه ليصبح ناظراً لمدرسة رمز الأسقفية ، ثم أستاذاً وناصحاً للأباطرة ، ثم أسقفا لرافنا ، ثم يتربع أخيراً على عرش البابوية فى روما تحت اسم سلفستر الثانى (٩٩٩ – ١٠٠٣) [٢] .

وعلى الرغم من أن أكثر الباحثين قد اعترفوا بأن جرير كان فرنسى الجنسية وأول من استشرق [٣] ، فإننا نرى يوسف جيرا يصر على أن أول من استشرق فى فرنسا هو غليوم بوستيل (١٥٠٥ – ١٥٨١) الذى أسهم فى دراسة الاستشراق إسهاما قلما يضارعه أحد قبله أو بعده و« كان محبا للعلم مشغوفاً بالمجادلة والمحاورة فى الأمور العويصة حيث كان يظهر عبقرية نادرة وقد كان لغويا حاد الذهن جدا وقد تعلم كثيراً من اللغات خصوصاً الشرقية وذاعت شهرته وملأت كل أوربا . . . دخل إلى ميدان العلم من أيسر الأبواب وأصبح فيما بعد كالمنار يهتدى بنوره كل من يرغب فى العلم خصوصاً فى اللغات الشرقية وقد جد بوستيل فى تعلم اللغة اللاتينية واليونانية والإيطالية والإسبانولية والبرتغالية والعبرانية والكلدانية والسريانية والأرمنية والحبشية والعربية حتى ذاعت شهرته وملأت الآفاق ، وعلم بأمره ملك فرنسا فرانسوا الأول وكان يحب اللغة العربية والتركية ويتقنهما إتقانا تاما فألحقه بسفارته فى تركيا لدى السلطان سليمان وأمره أن يحضر معه إلى باريس كل ما يستطيع الحصول عليه من المخطوطات النفيسة الشرقية » [٤] وقد

---

(١) نجيب العقيقى ، المستشرقون ١/١٢٠ – ١٣٧ ، ط دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

(٢) جلال مظهر ، المرجع السابق ص ١٢٤ .

(٣) محمد كرد على ، أثر المستعربين من علماء المشرقيات فى الحضارة العربية المجمع العلمى العربى تشرين الأول ١٩٢٧ .

(٤) يوسف جيرا ، المرجع السابق ص ١٥ .

كان لبوستيل أثر كبير فى نهضة علم الاستشراق واستقلاله عن العلوم الأخرى كما وأن له تلاميذ كثيرون انتشروا فى أوربا فى القرن السادس عشر وقد أنشئ فى عام ١٥٣٩ م أول كرسى للغة العربية فى باريس فى الكوليج دى فرنس التى كانت قد أنشئت حديثاً ليشغله جيوم بوستيل وهو عالم متنور قام بنشر أولى المؤجزات الدراسية وتربى على يديه تلاميذ كان من بينهم جوزيف سكاليجية الذى امتاز بتكوين استشراقى له أهميته النسبية فى ذلك الحين وقد وضع فى المكتبات مجموعات المخطوطات اللازمة للعلماء كى ينمى معارفهم كما أتاحت المطبعة ذات الحروف العربية للعلماء أن يستفيدوا من أعمال بعضهم البعض وعكفت مجموعة من المتخصصين على توفير أدوات العمل الضرورية ، الأجروميات والمعاجم وطبعات النصوص)[١] .

من هنا انطلق الاستشراق فى فرنسا إلى آفاق بعيدة وأخذ يشق طريقه إلى الأمام بحزم وإصرار متخطياً كل الصعاب حيث أخرج للعالم عدداً ضخماً من علماء الاستشراق [٢] الذين أسهموا إسهاماً عظيماً فى بناء صرح الحضارة الإنسانية .

وقد اتفق العلماء ومن بينهم الإنجليز على أن أول إنجليزى تعلم العربية وعنى بها عناية كبيرة هو أدلا أوف بات (١٠٧٠ – ١١٣٥) [٣] الذى تعلم العربية والعلوم الأخرى فى الأندلس وصقليه ومصر ولبنان وأنطاكية واليونان وتثقف بثقافة العرب إلى أقصى حد ممكن حتى لقد فضل مذهبهم العلمى والبحثى على المناهج الأخرى جميعها وله آثار عديدة خاصة فى الفلك والرياضيات وأثر فى وزملائه الآخرين مثل ميكائيل سكوت (١١٧٥ – ١٢٣٦) وغيره [٤] ، ومن المؤكد أنه أول عالم بالعربية فى هذه البلاد ، وكان معلماً لهنرى الثانى و « قد قام برحلات واسعة فى أسبانيا والشام وترجم عدداً من النصوص العربية إلى اللغة اللاتينية ومن بين الذين أقبلوا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر على طلب المعرفة فى المشرق رجعوا لينيروا أذهان مواطنيهم ، دانيال من مورلى وميكائيل سكوت العظيم المنجم والسيميائى الذى أحرزت ترجمته لأرسطو من العربية شهرة عظيمة وكان لها قيمة كبيرة فى الحركة الأولى للنهضة الأوربية ، ومن الشائق أن أول كتاب طبع فى إنجلترا وهو (حكم الفلاسفة وأقوالهم) كان

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٨ .

(٢) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٧١/١ – ٣٣١ .

(٣) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٢١/١ – ١٢٢ .

(٤) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٢٧/١ – ١٢٨ .

ترجمة لمصنف عربى رائج [١] .

وعلى الرغم مما أسهم به أدلارد وسكوت فى الدراسات الشرقية عامة والعربية خاصة فى بريطانيا إذ أضاء سبل الاستشراق أمام الآخرين وأيقظا حماسة المتعطشين للمعرفة ، فإن العلماء يؤكدون أن أبا الدراسات العربية فى بريطانيا هو وليم بودول (١٥٦١ - ١٦٣٢) [٢] خريج كمبريج وأستاذ العربية فيها بعد ومؤسس منهج تدريسها . . . وقد كتب بدول « مقالة شائقة بين فيها أهمية اللغة العربية وضرورة دراستها ، فذكر أنها لغة الدين الوحيدة وأهم لغة للسياسة والعمل من الجزائر إلى الصين وأسهب فى ذكر قيمتها الأدبية والعلمية ، وقد حاز بدول هذا بعض الشهرة فى أيامه وذاع صيته كمستعرب فى أنحاء أوربا وأهم أعماله جمعه معجماً عربياً فى سبعة مجلدات لم ينشر لسوء الحظ ، ويمكن أن نذكر ضمن مؤلفاته المطبوعة بعض النصوص العربية المطبوعة فى إنكلترا ودراسات فى القرآن الكريم ومعجماً للمفردات العربية المستعملة فى اللغات الغربية منذ الأزمنة البيزنطية حتى أيام حياته » [٣] ، و « هو الذى أصدر أول ترجمة إنجليزية للقرآن » [٤] .

ومما لا شك فيه أن الدراسات الشرقية عامة والعربية الإسلامية خاصة قد قفزت فى بريطانيا مع ظهور هؤلاء الرواد إلى آفاق واسعة وأخرجت عدداً ضخماً من علماء الاستشراق [٥] تفخر بريطانيا بانتمائهم إليها وإسهامهم الكبير فى الثقافة الإنسانية ورفع شأنها .

ويبدو أن أول إيطالى ذى شأن تعلم العربية وعنى بدراستها هو جيرار دى كريمون (١١١٤- ١١٨٧) [٦] الذى أسهم إسهاماً عظيماً فى نشر الوعى الاستشراق فى أوربا عامة وفى بريطانيا خاصة إذ « لم تكن التراجم اللاتينية من الكتب العربية ذات أهمية خاصة حتى ولد سنة ١١١٤ جيرار دى كريمون . . . وقد ثابر هذا العلامة على الاطلاع وترجمة الكتب القيمة ومما ترجمه كتاب (كناش) وكتاب (الأحجار) لأرسطو وماليونس وكتاب (فى علم النجوم) لجابر بن أفلح وكتاب (الطب) لابن سينا وكتاب آخر فى الأدوية ليحيى ين سرابى وهذه الكتب كلها

(١) آ . آرمبرى ، المرجع السابق ص ١٤/١٣ .
(٢) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٤٦٤/٢ .
(٣) برنارد لويس ، تاريخ اهتمام الإنجليز العربية ص ٩ .
(٤) آ . آربرى ، المستشرقون البريطانيون ص ١٥ .
(٥) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ص ٤٦٤/٢ - ٥٢٧ .
(٦) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٢٦/١ - ١٢٧ .

مهدت السبيل لانتشار العلوم العربية فى أوربا » [١] وقد قضى معظم حياته فى طليطلة [٢] حيث عكف على دراسة المصنفات العربية وترجمتها .

ومن الإيطاليين الذين قدموا للاستشراق خدمات جليلة ودفعوا به دفعاً قوياً إلى الأمام ، توما الأكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) [٣] الفيلسوف المسيحى الأكبر الذى اهتم بالدراسات الفلسفية وخاصة الفلسفة العربية إذ قضى جل حياته باحثاً فيها وناظراً إليها ودارساً علاقتها بالفلسفة اليونانية فأدى بنشاطه هذا دوراً كبيراً فى نشرها ونشر الفلسفة الرشدية خاصة وسيطرتها على الأوساط الكنسية فى عصره على الرغم من محاربته إياها « ولما تفشت الرشدية فى باريس وكانت مشبوهة فى نظر الكنيسة دافع عن آراء أرسطو لا حباً فيه بل تعصباً على ابن رشد وصد فى الوقت نفسه هجمات زملائه الرهبان الذين لا يأخذون بالعقل وقد انتصر على الرشدية انتصاراً أدى الى تحريمها عام ١٢٧٠ [٤] حيث ظهر » مرسوم تحريم القضايا الرشدية الذى صدر عن أسقف باريس ، وقد تضمن هذا المرسوم ثلاث عشرة قضية . . . وهى ليست مستقلة الواحدة عن الأخرى بل مرتبطة بعضها ببعض بحيث يمكن ردها ، أو رد ما كان منها فلسفياً إلى أصول أربعة قدم العالم ، علم الله الجزئيات وعنايته بها ، وحدة العقل ، حُرَمةُ الإنسان [٥] .

وقد تبينت من دراستنا أن الاستشراق فى ألمانيا بدأ مبكراً نسبيا على الرغم من عدم اعتراف العلماء الألمان أنفسهم بذلك ، كما سيتضح فيما بعد وأول ألمانى تعلم العربية وعنى بدراستها وأشبع نهمه بدراسة الفكر الإنسانى من موارده هو ألبرت الكبير (١١٩٣ – ١٢٨٠) [٦] الذى عنى بدراسة الفكر المسيحى دراسة لم يسبق إليها ، وتعرف على فلسفة أرسطو عن طريق اللغة العربية ، وتفوق على معاصريه وعد بحق من أكابر الأساتذة المسيحيين فى الفلسفة واللاهوت ، وعنه أخذ توما الأكوينى حتى قيل « لولا ألبرت لما وجد توما » [٧] ، ومما لا

(١) يوسف جبرا ، المرجع السابق ص ٨/٧ .
(٢) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٢٦/١ .
(٣) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٢٨/١ – ١٣٠ .
(٤) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٢٩/١ .
(٥) ميخائيل ضومط ، توما الأكوينى دراسة ومختارات ، ص ٤٤/٤٣ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٥٦ .
(٦) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٣١/١ .
(٧) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٣٠/١ .

ريب فيه أنه «كان أول من نشر آراء آرسطو طليس ومذهبه بين قومه وقد ولد ألبرت الكبير سنة ١١٩٣ فى ألمانيا وتوفى سنة ١٢٨٠ . . . و« لما تخرج من مدرسة باريس وتفوق على أقرانه وذاع صيته فى الفلسفة وعلوم الدين استدعى إلى ألمانيا ورشح لمنصب أسقف . . . وقد أدهش جميع معاصريه بسعة مداركه وسمو آرائه ومعلوماته . . . وجمع كل مخطوطات أرسطو والمباحث الموضوعة فى كتب التفاسير البيزنطية واليهودية والعربية وكان يقتبس من كتب الفارابى وابن سينا والغزالى وكانت آراؤه التى أظهرها فى كتبه الفلسفية مطابقة تماماً لآراء أرسطو ويمكننا أن نعتبره رسول هذا الفيلسوف الكبير فى ذلك الوقت . . . على أن الآباء المرسلين المبشرين لم تظهر آثار مجهوداتهم إلا فى القرن السادس عشر بعد الميلاد فى الوقت الذى أخذت سيرة ألبرت تتجلى فيه بأكبر مظاهرها»[١] .

وعلى ضوء ما قدمناه يتضح أن ألبرت الكبير كان أول مستشرق ألمانى عنى بثقافة عصره واستقى من مناهل أرسطو كما استقى من مناهل فلاسفة الإسلام الكبار إذ لم تكن هناك طرق أخرى لدراسة الأول دون الإحاطة بآثار هؤلاء العباقرة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم وقد يدهش الدارس عندما يرى باحثاً ألمانياً يعد رايسكه أول من استشرق فى ألمانيا وقف حياته على دراسة العربية وآدابها . . . و« كان كلما تعمق فى دراسة اللغة العربية زاد شغفة بها وإقباله عليها فسافر إلى ليدن فى هولندا للإطلاع على كنوز مخطوطاتها ، واهتم بالشعر الجاهلى والمعلقات وخاصة معلقة طرفة بن العبد وشرحها لابن النماس ، وتمكن من وضع منهج خاص لدراسة الشعر العربى ، كان مثالا أخذت به الأجيال التالية [٢]

وعندما يضع الباحث ألبرت الكبير فى مكان الصدارة فإنه لا يفعل ذلك ليقلل من قيمة رايسكة ، بل أنه يتمشى ما يؤكده التاريخ من أن ألبرت الكبير كان حقاً أباً للدراسات الاستشراقية فى ألمانيا ولا عبرة بما يقوله ديتريش لأنه يتعارض مع نفسه عندما يقول . . « نرى أن الدراسات العربية فى ألمانيا قد بدأت بدراسة متواضعة فى القرن السادس عشر ثم أخذت تتطور حتى أصبحت فرعا مستقلاً من العلوم النظرية متأصلاً فى أفق الثقافة الألمانية من باحث

---

(١) يوسف جيرا ، المرجع السابق ص ٧/٦ .

(٢) ألبرت ديتريش ، الدراسات العربية فى ألمانيا ص ٩ دار النشر فرانز شتايز بفيسبادن ٦٢ .

أو معهد للدراسات العربية والشرقية » [١] .

فإنه فيما نعتقد أراد أن يؤكد أن الاستشراق فى ألمانيا قد أخذ أبعاداً جديدة على يد رايسكه ودراساته المنهجية فى الأدب العربى عامة والشعر الجاهلى خاصة بحيث يمكن القول حقا بأنه كان أول من جعل اللغة العربية وما يتعلق بها علماً ودرساً مستقلا فى ألمانيا كلها[٢] .

وإذن فقد أخذ الاستشراق فى ألمانيا يخطو خطوات جبارة من عهد ألبرت الكبير ورايسكه وغيرهما حتى الآن فقدم عدداً ضخماً من علماء الاستشراق [٣] الذين أسهموا إسهاما عظيماً فى الفكر الإنسانى والفكر المسيحى ووثقوا عراها بالفكر الإسلامى الذى أثر من جانبه فى الفكر الألمانى وآدابه على نحو سواء .

أما الاستشراق فى روسيا فإنه حديث العهد نسبيا على الرغم من قيام علاقات بينها وبين العرب منذ زمن بعيد ، يبدأ منذ العصر العباسى الأول عن طريق التجار البغداديين الذين يترددون على روسيا « للبيع والشراء وأقدم وصف عربى لروسيا كتبه أحمد بن فضلان الذى أوفده المقتدر (٩٢١ م) إلى ملك البلغار وكان يقيم على ضفاف الفولجا ، وعن طريق حجاج الروس إلى بيت المقدس اللذين وصفوا ما شاهدوه فى رحلاتهم ، ومن أثرها رحلة الأب دانييل (١١٠٦ - ١١٠٨) وقد كتبها بالروسية ثم ترجمت إلى الفرنسية [٤] » .

ولكن من الصعب جدا اعتبار الأب دانييل هذا مستشرقاً بالمعنى العلمى الصحيح الذى حددناه من قبل ، على الرغم من إثارته اهتمام الروس بعسله المذكور ويحدثنا التاريخ عن علاقة الروس بالمغول عندما اجتاح هؤلاء الأخيرون بعض مناطق روسيا وأسسوا ولايات فيها وقد اختلط الروس بالمغول ، ثم بالمسلمين وحضارتهم ، و« لما سقطت الإمبراطورية المغولية اتجهت روسيا ، منذ القرن السادس عشر إلى آسيا ، وربط الإسلام بينهما بعد أن أصبح فيها نحو ثلاثة وعشرين مليوناً من المسلمين فى القوقاز لما ارتبط الروس باللغة العربية بروابط دينية وتاريخية وثقافية وثيقة ، لطالما فاخرت روسيا بإسهام مفكريها فى ثراء التراث العربى : كالخوارزمى

(١) ألبرت ديتريش ، المرجع السابق ص ٢٦ .

(٢) يوهان فيوك ، ورقة من تاريخ الاستشراق فى ألمانيا، يوهان يعقوب رايسكه ص ١٨٨/١٧٨ مجلة الأفكار والفنون عدد ٢٦/١ سنة ٦٥/٦٣ هامبرج .

(٣) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٦٩٢/٢ - ٨١٠ .

(٤) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٩١٥/٣ .

والبيرونى وابن سينا والفارابى [١] » ، وغيرهم .

ومن هنا يمكن القول بأن للاستشراق الروسى أهمية خاصة للفكر الإسلامى والعربى معاً ، على الرغم من حداثة عهده واتجاهه الديالتيكى فى العصر الحديث ، ويحدد العلماء الروس أنفسهم بداية الاستشراق لديهم بقرن ونصف قرن و « طبيعى أن تحديد تاريخ الاستشراق الروسى بمائة وخمسين سنة هو تحديد تقريبى إذ كانت فى روسيا مدارس لدراسة لغات الشرق الأوسط منذ أيام بطرس الأكبر كما نفهم من كتابات مطران مكاريوس بن الحلبى الأنطاكى التى وصف فيها رحلاته إلى روسيا والتى تعود إلى عام ١٦٥٤ أنه كان يؤجر مكتبا للمترجمين فى موسكو فى تلك الأيام وكانوا يقومون بترجمة النصوص العربية ويجيدون اللهجة المصرية ، كما أن هناك وقائع أخرى تثبت وجود بوادر علم الاستشراق فى روسيا فى أوائل القرن الثامن عشر ونذكر منها على سبيل المثال أن المدعو بوسينكوف من بطرسيبرج قد قام بترجمة القرآن إلى اللغة الروسية لأول مرة ١٧١٦ وأن مطبعة عربية أسست عام ١٧٢٢ فى مدينة سامارا على الفولجا « وهى مدينة كويبتشف اليوم » وكانت تقوم بطبع الكتب الدراسية وفى عام ١٧٢٩ بدأت مطبعة أكاديمية العلوم الروسية فى بطرسبرج بطبع كتب باللغة العربية وفى عام ١٧٥٤ طرح لومونوسف وهو العلامة الروسى الكبير مسألة تأسيس كلية اللغات الشرقية التابع لأكاديمية للعلوم الروسية وصدرت فى مدينة سمودنسك عام ١٧٦٣ أول ترجمة روسية لكتاب « ألف ليلة وليلة » ونشر جيحانوف أستاذ اللغات الشرقية فى مدينة توبولسك فى سيبريا أول كتاب فى النحو والصرف باللغة العربية كل هذا معروف . ومع ذلك فإننا نحدد تاريخ علم الاستشراق فى روسيا بمائة وخمسين عاماً ، وذلك لأننا نقصد تطور الاستشراق كعلم مستقل يضم عدداً من الفروع ، وقد نشأ هذا العلم فى نوفمبر « تشرين الثانى عام ١٨١٨ مع تأسيس المتحف الآسيوى فى بطرسبرج الذى تحول فيما بعد إلى أكبر مركز للاستشراق فى روسيا » [٢] .

وقد اتضح أن الاستشراق فى روسيا استطاع بفضل جهود أولئك الرواد الأوائل وتلاميذهم أن يستقل بهدفه واتجاهه وأصوله وفروعه ، وأن يقدم عدداً عظيماً من علماء روسيا المستشرقين [٣] للثقافة الإنسانية الذين أسهموا إسهاماً فعالاً فى توثيق روابط العزى بين روسيا

---

(١) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٩١٥/٣ .

(٢) المجلة السوفيتية ، ٥ ديسمبر ١٩٧٠ ع ٥٨٨/٢٣ ص ٤١ .

(٣) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٩٣٣/٣ – ٩٧٧ .

والعرب ، حيث كرس أكثر من جيل من المستشرقين الروس حياتهم لوصف وشرح ودراسة تلك الثروة الفكرية التى ترجع إلى أكثر من ألف عام فأول من وصف ودرس مجموعات المخطوطات العربية فى المتحف الآسيوى كان الأكاديمى د . فرين وواصل عمله المستشرقان الكبيران ب . دون و ف . روزين اللذان أصدرا فى منتصف أواخر القرن الماضى « جداول » بها وصف للمخطوطات العربية والشرقية الأخرى فى مختلف خزانات بترسبرج [1] » .

وبعد هذه الدراسة الموجزة والإشارة إلى بعض الرواد الأوائل فى الاستشراق يجدر بنا أن نتجه إلى الأندلس وأسبانيا والبرتغال ، لعلنا نجد فيها جواباً شافياً عن بداية حركة الاستشراق فى أوربا .

لقد رأينا أن العرب دخلوا أسبانيا عام ٧١١ وهذا واقع تاريخى ثابت وإذا كان الأمر كذلك فإن الواجب يقتضينا أن نبحث عن نشأة حركة الاستشراق فى القرن الثامن الميلادى فى الأندلس ، وذلك لحتمية استعراب بعض العناصر لا بسبب الضغط لأن التاريخ يؤكد أن العرب لم يفعلوا ذلك قط ، وإنما بسبب رغبتها فى فهم عقلية الفاتح وأفكاره واتجاهه وسبب قوته وتفوقه ، ودستوره وعقيدته وفلسفته وأدبه وهناك أدلة قاطعة على أن الاستشراق قد نشأ حقا فى منتصف القرن الثامن الميلادى فى الأندلس فقد وجد نص مبكر من القرن التاسع للميلاد يتحدث فيه الفارو المسيحى القرطبى عما حدث مع أهله فيقول « إن إخوانى فى الدين يجدون لذة كبرى فى قراءة شعر العرب وحكاياتهم ، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين لا ليردوا عليها وينقضوها ، وإنما لكى يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربيا جميلاً صحيحاً وأين تجد الآن واحداً من غير رجال الدين يقرأ الشروح اللاتينية التى كتبت على الأناجيل المقدسة ؟ ومن سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل ؟ ياللمسرة إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها ويؤمنون بها ويقبلون عليها فى نهم وهم ينفقون أموالا طائلة فى جمع كتبها ، ويصرحون فى كل مكان بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك فى ازدراء ، بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم باللالم لقد أنسى النصارى حتى لغتهم فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ ، فأما عن الكتابة فى لغة العرب فإنك واجد فيهم عدداً عظيماً يجيدونها فى أسلوب منمق بل هم

(١) جريجورى شرباتوف ، دراسة المخطوطات العربية فى الاتحاد السوفيتى (الأهرام ٤ يناير ١٩٦٣) .

ينظمون من الشعر العربى ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالاً [(١)]

وإذاكان الأمر قد وصل إلى هذا الحد مع أهل الأندلس فى أوائل القرن التاسع الميلادى من حيث الاهتمام بالعربية وآدابها ، فمن الضرورى إذن أن تكون نشأته وميلاد حركته قبل ذلك بزمن غير قصير ليكون فى الإمكان أن يحدث فيه مثل هذا التطور والتغيير إذ « ارتقت حضارة العرب بالأندلس فى ميادين الأدب والمعمار والفنون والصناعات التقليدية والعلوم والفلسفة وانتقلت إلى أوربا من طريق أسبانيا بعد أن انفعل بها الأسبانيون أنفسهم [(٢)] » .

ولو أخذنا دليلاً قاطعاً آخر وهو سيطرة العرب المطلقة حينئذ على البحر الأبيض المتوسط [(٣)] وجزره الواقعة بين شاطئيه الجنوبى والشمالى مثل قوصره ومالطة وسردينيا ، وصقلية وكرسيكا وغيرها ، لكنا على حق عندما نقول أن الاستشراق قد نشأ هناك بعد زمن قليل من دخول العرب الأندلس وسيطرتهم على تلك الجزر فهناك كان الاتصال المباشر وغير المباشر وهناك بدأت تلك الحركة العلمية الجبارة التى نمت وترعرعت حتى أصبحت كائناً مستقلا بذاته وذلك فى الوقت الذى أمسى فيه الغرب مستعدا استعداداً كافياً للشعور بالحاجة إلى معرفة أعمق ، وعندما أراد آخر الأمر أن يتصل بالفكر القديم التفت أول ما التفت لا إلى المصادر الإغريقية ، ولكن إلى المصادر العربية [(٤)] .

ولا غرابة فى ذلك فحيثما ذهب العرب وأينما وصلوا أسرعوا فى إنشاء المدارس والجامعات والمراكز ومعاهد البحث والترجمة ، ففى القرن العاشر الميلادى كان يوجد هناك مركز للترجمة من العربية إلى اللاتينية باعتبار أن العربية هى لغة الثقافة العالمية يومئذ وأن اللاتينية هى لغة النقل العلمى عند الأوربيين » [(٥)] ، وقد كانت هذه المؤسسات العلمية تضىء الطريق أمام

---

(١) جونثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٤٨٥/٤٨٦ ترجمة حسين مؤنس ط ١ مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى ١٩٥٥ .

برنارد لويس ، العرب فى التاريخ ص ١٧٥ ترجمة نبيه أمين ، جمال الدين الشيال ، التاريخ الإسلامى وأثره فى الفكر التاريخى الأوربى فى عصر النهضة ص ١٩ دار الثقافة بيروت ١٩٦٩ .

(٢) عثمان الكعاك ، الحضارة العربية فى حوض البحر الأبيض المتوسط ص ٤ ومابعدها .

(٣) عثمان الكعاك ،المرجع السابق ص ٤٥/٨ .

(٤) جورج سارتون ، مقدمة لتاريخ العلم ، نقلا عن روم لاندو الإسلام والعرب ص ٢٤٥/٢٤٦ ترجمة منير البعلبكى للملايين بيروت ١٩٦٢ .

(٥) عثمان الكعاك ، المرجع السابق ص ٤ .

آلاف المتعطشين للمعرفة من الأوربيين وغيرهم قروناً عديدة ، فنحن على حق إذن عندما نؤكد صراحة أن حركة الاستشراق قد بدأت فى الأندلس فى منتصف القرن الثامن الميلادى ، وبرغم أن التاريخ لم يحتفظ إلا بالأسماء المشهورة وذلك لأن الإقبال على العربية كان جماعيا لا فرديا ويعترف بذلك المؤرخ الإنجليزى جورج ميلر صراحة فى كتابه « فلسفة التاريخ » حين يقول : « إن مدارس العرب فى أسبانيا كانت هى مصادر العلوم ، وكان الطلاب الأوربيون يهرعون إليها من كل قطر يتلقون فيها العلوم الطبيعية والرياضية وما وراء الطبيعة ، وكذلك أصبح جنوب إيطاليا منذ أن احتله العرب واسطة لنقل الثقافة إلى أوربا ، وممن ورد تلك المناهل الراهب جريرت الفرنسى . . فدرس فيها وفى قرطبة الرياضيات والفلك ثلاث سنين ثم ارتد إلى قومه ينشر بينهم علوم الشرق وثقافة العرب ، فرموه بالسحر والكفر ولكنه ارتقى إلى سدة البابوية سنة ٩٩٩ باسم سلفستر الثانى كذلك تخرج على علماء قرطبة شانجة ملك ليون وأستوريا وأولع بعض أمراء إيطاليا بالعربية وعدوها لغة الأدب العالمى ، وأوصى الراهب روجر بيكون الإنجليزى فى كتبه بتعلم اللغة العربية وقال « إن الله يؤتى الحكمة من يشاء ولم يشأ أن يؤتيها اللاتين وإنما آتاها اليهود والإغريق والعرب [١] » ومما لا ريب فيه أن المدارس العربية هذه ظلت تشغل بدأب وأناة جميع ميادين المعرفة كما عنيت بترجمة آثار العلماء اليونانيين والمسلمين من العربية إلى اللاتينية حتى تأكيداً لذلك نشر على سبيل المثال لا الحصر إلى إنشاء مدرسة للترجمة فى طليطلة عام ١١٣٠ م تولاها الأسقف ريهوند ونقلت روائع الأشعار العربية إلى اللاتينية وأعانهم على ذلك اليهود فبعثت هذه الترجمة فى أوربا الخامدة شعوراً لطيفاً ، وروحا طيبة ، وتضافرت على هذا المجهود النبيل قواعد أخرى للترجمة طوال القرنين الثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر حتى بلغ ما ترجموه من العربية ثلاثمائة كتاب كما أحصاها الدكتور كلارك فى كتابه تاريخ الطب العربى وأحصاها غيره ، فبلغت أربعمائة وكان أكبر ما ترجم فى هذه العهود كتب الرازى ، وأبى القاسم الزهراوى وابن رشد وابن سينا وما نقل إلى العربية من اليونانية لجالنوس وأبقراط وأفلاطون وأرسطو وأقليدس إلخ . . . وظلت هذه الكتب المنقولة منهاجا للتعليم فى جامعات أوربا خمسة قرون أو ستة واحتفظ بعضها بقوته وقيمته حتى القرن التاسع عشر [٢] » .

---

(١) أحمد حسن الزيات ، أثر العرب فى العلم والعالم الرسالة ١٥ يناير ١٩٣٣ نقلا عنه .

(٢) أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ص ٥١٣/٥١٢ ط ٢٥ .

ويبدو أن أحمد حسن الزيات لم يلاحظ أن كلارك أراد أن يقلل من عدد الكتب المترجمة ، أو أنه قصد الإشارة فقط إلى كتب الطب وحدها المترجمة من العربية إلى اللاتينية .

وقد سبب هذا النشاط العلمي العظيم في الأندلس استشراق عدد ضخم من أهل الغرب ويذكر لنا التاريخ بعض الأسماء الرائدة التي لعبت دوراً بناء في القرن الثاني عشر[١] في هذا الميدان مثل يوحنا الأسباني ، ويوحنا الأشبيلي ، وهرسان الدلماطي [٢] ، وأفلاطون التفولي ، ودومنجوجونثالث وغيرهم ، وقد استشرق عدد ضخم من الأسبانيين بعد ذلك وانخرطوا في الاستشراق ولعبوا دوراً عظيماً في نشر الثقافة الإنسانية عامة وكشف دور العرب العظيم في النهضة الأوربية الحديثة وإبراز أسباب تقدمهم السريع في سنوات قليلة بعد اعتناقهم الإسلام .

ومهما يكن من أمر فإن « الأوربيين حينما أقدموا على الاقتباس من حضارة الشرق العربية والإسلامية ، وحينما أصبحت هذه الحضارة الشرقية هي أساس حضارة القارة الأوربية ، أصبح معظم الأوربيين مستشرقين فقد وجد الأوربيون في حضارة العرب ما يناسب احتياجاتهم وسد الفراغ الموجود لديهم ، وكان في الحضارة العربية من المرونة والواقعية ما يجعلها تناسب الشعوب الأوربية على اختلاف بلادها وأجناسها وثقافتها [٣] » ، ومن هنا كان ميلاد الاستشراق حينما التقى الأوربيون بالثقافة العربية الإسلامية المتفوقة على حضارتهم وظلت حركة الاستشراق تنمو وتزدهر حتى استطاعت تكوين صرحها العلمي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وظهر تأثير فلسفتها في الأدب العربي المعاصر منذ أوائل القرن العشرين .

٣ - أطوار الاستشراق

بعد أن أثبتنا أن حركة الاستشراق قد نشأت في القرن الثامن الميلادي في الأندلس وأوردنا الأدلة القاطعة على ذلك ، يمكننا البحث في أطوارها لإلقاء مزيد من الضوء على الحركة ذاتها وأهميتها للفكر والأدب العربيين .

مرت حركة الاستشراق منذ نشأتها الأولى حتى القرن العشرين بأطوار ثلاثة : التكوين

(١) نجيب العقيقي ، المرجع السابق ١٢٣/١ - ١٢٥ .

(٢) ويبدو أنه يوغوسلافي الأصل من منطقة دلماطيا التي تمتد على شاطئ البحر الإدرياتيكي .

(٣) علي حسني الخربوطلي ، المرجع نفسه ص ٣٣ .

والتقدم والانطلاق ، ولها جميعاً أهمية قصوى لدراسة فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر.

الطور الأول :

رأينا مما سبق أن ميلاد الاستشراق كان فى القرن الثامن الميلادى وإن كان فى الإمكان أن نعثر على براعيمه الأولى عند قدماء اليونان من أمثال هرودوت ، واسترابون ، وبلينى وغيرهم .

ومن أهم الأسباب التى وجهت أنظار الدول الأوروبية إلى جزيرة العرب ، ما ورد فى كتب هرودوت ، مؤرخ القرن الخامس قبل الميلاد ، وتيبوفراست تلميذ أرسطو ، الذى تحدث حديثاً شيقاً عن طبوب بلاد العرب الشهيرة فى كتابه « تاريخ النبات » والجغرافى اليونانى استرابون ، فى مستهل القرن الأول للميلاد ، والمؤرخ الرومانى بلينى فى القرن الثانى للميلاد الذى وضع لوائح بأسماء القبائل والمدن والقرى الموجودة فى وسط الجزيرة العربية [1] ، وإذن فقد نشأت البذور الأولى للاستشراق قبل الميلاد بعدة قرون ولكنها كانت فى حاجة إلى قوة تنميها وتدفعها إلى الأمام بخطوات حثيثة ولم تتهيأ لها هذه القوة إلا بظهور الإسلام ، واندفاعه نحو الغرب الذى اضطر إلى دراسته والبحث فيه وفى كل ما يتعلق به .

وبعد ميلاده كعلم متميز فى القرن الثامن الميلادى أخذ يشب ويترعرع فى كنف الكنيسة التى كانت ترعاه وتوجهه وتستغله بكل وسعها وإمكانياتها ، وقد اتسمت هذه العصور كلها بتعصبها الأعمى ضد الإسلام ورسوله وظلت مبادئه وتعاليمه عبئاً ثقيلاً على العقل الأوربى الذى لم يتمكن لفترة طويلة أن يفرق بين الحق والباطل ، ولعله لم يستطع بعد أن يفعل فيما يتعلق بالعرب والإسلام .

فمنذ اتصل الغرب بالعرب عن طريق الأندلس بدأ أصحاب الفكر فيه يعادون المسلمين ويهاجمونهم وظلت هذه الطريقة متداولة رائجة حتى عصرنا هذا ، وقد لعبت الكنيسة دوراً رئيسيا فى هذا التعصب الأعمى وكان أجدر بها أن تجرى وراء الحق مهما كان مصدره ، ويعبر عن رأيها هذا أحد مؤرخيها وفى كتابه (تاريخ فريديجير) عندما تناول الأحداث التى وقعت خلال حكم الإمبراطور قسطنطين والإمبراطور كونستان اللذين ورثا هرقل قائلا : « قام العرب بعمليات تخريب مروعة وبعد أن استولوا على بيت المقدس وقلبوا نظام الحكم فى مدن أخرى

(١) محمود السمرة ، غربيون فى بلادنا ص ٩ المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ١٩٦٩ .

غزوا مصر العليا والسفلى واستولوا على الإسكندرية ونهبوها ، وخربوا أفريقيا كلها واستولوا عليها [١] » .

وظلت العقلية الأوربية تفكر بهذه الطريقة إلى ما قبل الحروب الصليبية إذ كانت على معرفة ناقصة بالشرق وإن لم يكن لها عذر فى ذلك ، ومع أنها كانت تعايش الأندلس الإسلامية ، فإن حقدها الدينى وتعصبها الشديد لم يتركا لها مجالا كافياً للتفكير فى الحقيقة وما وراءها وهكذا كان الواقع على الرغم من أن بعض أفرادها قد رحلوا إلى الشرق قبل تلك الحروب ، وكانوا فى أثناء إقامتهم فيه يتعرفون على المسلمين فى موطنهم الأصلى ويبحثون فى تصرفاتهم وعاداتهم .

وأيا ما كان الأمر فإن هذا الطور يحتل مكاناً بارزاً فى تاريخ الاستشراق الذى أخذ يخطو نحو آفاق واسعة وذلك لأن أوربا بدأت تراقب عن كثب ما كان يجرى فى طليطلة ، وما كان يدور فى بغداد ، وكثيراً ما يتحدث التاريخ عن البعثات المختلفة ، كما يتحدث عن صلات الإمبراطور شارلمان بالخليفة هارون الرشيد ، ويبدو أن شارلمان كان على معرفة تامة بأمور الشرق ، كما كان على معرفة كاملة بأمور الأندلس ، وقد كانت معرفته هذه بمثابة الحافز له على أن يسلك فى إمبراطوريته طريق العرب بالنسبة للحركة العلمية ، فأخذ يقرب العلماء المسلمين بالنهضة العربية ومن بينهم رجل فذ اسمه (الكوان) الذى كان يلم بكثير من المعارف العربية عن طريق اللاتينية والعبرية وعندما لاحظ رغبة شارلمان الشديدة فى نهضة بلاده بدأ يؤسس المدارس المختلفة والمجامع العلمية على غرار المدارس العربية ، وأمر بتدريس العلوم الحديثة فيها ، ولما قوى نفوذه قام بإدخال هذه العلوم فى المدارس التى كانت تسيطر عليها الكنيسة ووضع مناهج مفصلة لتدريس الجغرافيا ، والموسيقى ، والطب ، والفنون .

وقد فزعت الكنيسة من هذه العلوم الحديثة فقامت بإلغاء دراستها بعد موت شارلمان بوقت قصير ، غير أنه لم يمض زمن طويل حتى اعتلى عرش فرنسا الملك شارل ، حفيد شارلمان ، الذى صمم على أن يسلك فى حكمه طريقة جده ، فقرر إعادة كل ما كان فى عهده من برامج ثقافية وألا يلتفت نظره إلى غضب الكنيسة ورجالها ضد النهضة الحديثة فاستدعى عالماً إنجليزيا يسمى « جون أريجينا » كان ملما بالعربية واليونانية والعبرية ومنحه سلطات واسعة فى مجال التربية ، فوضع برنامجاً ثقافيا بناء يمكن إيجازه فى نقط ثلاث :

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥١ نقلاً عنه .

الأولى : ترك مهمة التدريس فى المدارس الأوربية إلى أساتذة من العرب ومن اليهود المسلمين إلماماً واسعاً بالثقافة العربية ، وإلى أساتذة من الأوربيين الذين ذهبوا إلى أسبانيا وأتموا دراساتهم فى مدارسها العربية .

الثانية : إرسال أكبر عدد ممكن من الطلاب الغربيين إلى الأندلس لتلقى العلم على أيدى العرب ، حتى يعدوا أنفسهم لتحمل مسئولية التوسع الثقافى فى أنحاء البلاد .

الثالثة : ترجمة أهم الآثار العربية ، وبصفة خاصة ماكان متصلا منها بالآداب – والعلوم والفنون والطب والفلسفة إلى اللغة اللاتينية التى كانت لغة الثقافة هناك فى ذلك الوقت [(١)]

ويبدو أن نتائج المجهود العلمى لهذا العالم الإنجليزى قد ظهرت بسرعة ، وتوطدت العلاقات الثقافية بين الغرب والعرب ، وانتشرت الرغبة فى دراسة العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، وفى نهاية القرن التاسع الميلادى جلس على الكرسى البابوى البابا سلفستر الثانى الذى درس فى الأندلس هذه العلوم واقتنع بفائدتها وتأكد من ضرورتها بالنسبة لأوربا وأراد لها أن تحذو حذو العرب فى نهضتهم حتى لقد أصدر قراراً يقضى بأن تترجم إلى اللغة اللاتينية الآثار العقلية العربية فى مختلف العلوم والآداب والفنون ، ولكى يضرب للناس مثلا فى هذا الميدان بدأ هو نفسه بترجمة بعض الكتب الفلسفية والرياضية والطبيعية ، ومن أجل ذلك بقى أثر الحضارة العربية ينتشر ويتغلغل فى الأوساط الأوربية بالرغم من عداء الكنيسة لهذه النهضة ومن تحيز رجال الدين لتعاليمهم الخاصة .

كان هذا هو الذى حدث خلال المرحلة الأولى من مراحل النهضة الأوربية الحديثة ومنه نرى مبلغ اعتماد أوربا على العرب ، وعلى آثارهم ومدارسهم فى بيئة الأندلس [(٢)] ، كما نرى مبلغ أهمية الاستشراق ودوره الفعال فى خطوات أوربا العلمية الأولى لبناء صرح نهضتها الحديثة .

الطور الثانى :

كانت الحروب الصليبية سبباً فى تحول كبير فى العقلية الغربية التى شرعت فى دراسة الحياة الإسلامية حيث تأكد لها أن المسلمين يمتازون بصفات تستحق الدراسة والتقدير ، فهم أمة

---

(١) حسن عون ، صور ملهمة من واقع المجتمع العربى ص ٢٦٤/٢٦٥ .

(٢) حسن عون ، المرجع السابق ص ٢٦٧ .

ناهضة تحررت من قيود بالية كانت لا تزال فى الغرب محل القداسة ، أمة انطلقت إلى آفاق واسعة تتسم بأهداف الإنسان الحر وآماله الكبيرة غير أن العقلية الأوربية التى ظلت ضيقة الأفق لم تستطع حينئذ أن تحرر نفسها من كل قيودها وبدلا من أن تنطلق هى الأخرى لتحلق فى آفاق رحبة انطوت على نفسها وكبلت حريتها وظلت تعادى الإسلام بشدة وعنف لأن هزيمتها فى الحروب الصليبية جعلتها تحمل فى طياتها مرارة شديدة وعداوة ضارية .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الحروب وعلاقاتها بالعقلية الأوربية الضيقة حينئذ فإنه مما لا شك فيه أنها قد تسببت فى انتشار الاستشراق على نطاق واسع جدا ، إذ « أدى قيام الحروب الصليبية إلى ازدياد روح التعصب الدينى ، وانعكست هذه الروح على الاستشراق فقد بدأ الجاحدون للإسلام من الأوربيين يتعلمون اللغة العربية ، لا حبا فيها ولكن ليتخذوها وسيلة إلى فهم القرآن ، وسلاحاً فى مناقشته وقد أدركوا حينئذ أن المناقشة عن علم ، أجدى وأقوى من المناقشة بغير سلاح ولا عدة[1] .

ويجب أن نتعرف أن التعصب الأوربى كان قويا ومع ذلك لم يكن هو الدافع الوحيد لتعلم العربية بل كان يكمن فى النفوس دافع أقوى وأعمق إذ أدرك الغرب خلال حروبه الصليبية مع الشرق أنه يتفوق عليه فكرياً وحضارياً واقتصادياً فإذا أراد أن يتقدم ويتحرر فلابد أن يسير فى الطريق الذى سارت فيه شعوب الشرق قبله ولذلك شرع فى إنشاء المدارس والمعاهد والمراكز وفى تعلم الحضارة العربية التى كانت من أقوى البواعث لنهضة المسلمين العلمية والفكرية ومن هنا بدأ اهتمام أوربا باللغة العربية يزداد وينتشر حتى اهتم فريدريك الثانى ملك صقلية فى نهاية القرن الثانى عشر الميلادى ، والفونس ملك قشتاله فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى[2] بنقل العلوم العربية وترجمة كتبها ، واقتدى ملوك أوربا وأمراؤها بهما وسرعان ما رأى الأوربيون بعد أن لجأوا إلى السيف أولا فلم ينالوا ما يبتغون أن يعمدوا إلى وسيلة أخرى أمر من السيف وأدهى فقد عقدوا مؤتمرا كبيرا فى فيينا عام ١٣١١ ميلادية ترأسه البابا كليمان الخامس وقرروا أن تؤسس فى باريس وبولون وأكسفورد ، وسلمنكه مدارس خاصة تدرس فيها العربية

---

(١) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٤١ .

(٢) إبراهيم عبد المجيد اللبان ، المرجع السابق ص ١١ .

والعبرانية والكلدانية لتخريج وعاظ أشداء يستطيعون تنصير المسلمين واليهود أو تشكيكهم فيما هم به يؤمنون[١] .

وهكذا قرر الغرب مواجهة الإسلام على نطاق أوسع من ذى قبل فتمسك بتعليم العربية فى مدارسه وكاتدرائياته وأديرته وجامعاته وحدث بعد فترة من الزمن أن خرّجت تلك المدارس والجامعات عدداً ضخماً من علماء اللغة العربية وآدابها ، وكان هذا تقدماً جديداً فى الاستشراق حيث أخذ أساتذته يقومون بترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية واللغات الأوربية الأخرى ، ويتعلمون فلسفة العرب ، ويتعرفون على أئمتهم ومفكريهم وإذا كان طلاب الغرب يتعلمون قبل ذلك العهد فى مدارس العرب فى صقلية وطليطلة والقدس وغيرها من مراكز العلم العربية فإنهم منذئذ بدأوا يتعلمون فى بلادهم وعلى أيدى أساتذتهم الذين تعلموا بدورهم على أيدى العرب وعلمائهم ويعد هذا الاتجاه « طوراً جديداً فى الدراسات الغربية وهو طور ظهور أول من نسميهم بالمستشرقين بالمعنى الحديث وقد حدثت تغييرات عظيمة فى هذه المرحلة إذ كانت أوربا قد تقدمت تقدماً يعتد به فى ميدان العلم والعرفان ، على حين أن العرب كان قد زال تفوقهم السابق فلم تكن ثم ضرورة إذن أن يجرى الطلبة الأوربيون وراء المدرسين العرب ابتغاء الوقوف على المعلومات العامة ، وهكذا نجد نوعاً جديداً من الاستشراق وهو طليعة العلم الاستشراقى الحديث وأصبح الطالب الإنجليزى يدرس اللغة العربية ، لا ليتمكن المعلم العربى من تلقينه الفلسفة العامة والعلوم ، بل طلباً للثقافة العربية لذاتها وقام الإنجليز للمرة الأولى يدرس اللغة العربية والأدب العربى درساً جديا وكانت أعمالهم كأعمال المستشرقين الحديثين ذات فائدة للعرب والإفرنج على السواء[٢] وكان الأمر نفسه مع بلاد أوربا كلها وطلابها ، فسرعان ما بدأت بنهضتها التى أنتجت لها كل ما لديها الآن من رقى وحضارة وعلم وثقافة إذ تحركت بسرعة وأخذت تخطو بخطوات جبارة نحو التقدم والازدهار وتحررت من القيود البالية فبنت عالماً جديداً أخذ يشق أعالى البحار بأساطيله ، ويجتاح البلاد بجيوشه ، ويسيطر على المعارف بعلمائه وهنا يبدأ طور جديد فى الاستشراق الذى أتاح للحضارة العربية من فرص الانتشار ما لم يتح لها من ذى قبل ، وذلك « لأن فريدريك الثانى شرع فى تنفيذ برامج أسلافه التعليمية بدقة غير مكترث برجال الدين ومعارضتهم ، وضارباً بأوامر الكنيسة عرض الحائط وكان لهذا

(١) محمد روحى فيصل ، أغراض الاستشراق ، الرسالة ١٩ أغسطس ١٩٣٥ .

(٢) برنارد لويس ، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ص ٩/٨ .

الحاكم من القوة والسلطان والنفوذ ما جعله يمضى فى هذا السبيل ويحقق للنهضة الأوربية نتائج بالغة الأهمية ، لقد كان فريدريك الثانى نفسه ملما باللغة العربية ودارساً لثقافتها إلى حد كبير على أيدى أساتذة من العرب ، وربما خفيت هذه الحقيقة على كثير من الناس . . . فقد فتح أمام العرب أبواب ملكه الواسع ، ودعا إليه أكبر عدد ممكن من المستنيرين منهم لكى يصلحوا برامج التعليم ويصوغوها وفقاً للنظام المتبع فى المدارس العربية ، ثم ليشرفوا بأنفسهم على تنفيذ هذه البرامج من الناحية العلمية والإدارية [(١)] .

ومنذ ذلك العهد بدأت تنشر فى أوربا المعاهد والجامعات التى أخذت تنشر الثقافة العربية فى الأقطار الأوربية ، كما بدأ العمل الجدى فى إحياء التراثين : اليونانى واللاتينى ، ولا يخفى على أحد أن الأمرين قد ظهر عن طريق الاستشراق لا غيره .

وقد اتضح مما سبق أن أول من دفع الغرب إلى الاهتمام بحضارة العرب واقتناء كتبهم وإدراك أهميتها هم الرهبان على الرغم من معارضة كنيستهم ، والواقع أن الكتب الشرقية المدونة فى مختلف الموضوعات قد ترجمها إلى اللاتينية الرهبان فقط دون غيرهم ويدلنا على اهتمام الرهبان وعناياتهم بالوقوف على ما دون فى بطونها ، أنهم كانوا يحتملون مشقة الترجمة أولا ثم يكتبونها بأيديهم بصبر وجلد مهما استدعى ذلك من الوقت ، ولم يكن فن الطباعة الذى ظهر فى القرن الخامس عشر الميلادى بواسطة جوننبرج والذى عاد على البشر بأكبر فائدة قد اكتشف بعد ولم يكن الراهب من أولئك الرهبان ليكتفى بإجادة الخط فى أثناء النسخ فحسب ، بل إنه كثيراً ما أضاف – الزخرفة والألوان فى كتاب اشتغل فيه طول حياته ، وآثار هؤلاء الرهبان الأدبية تظهر لنا قيمة المجهودات التى بذلوها فى سبيل العلم وتهذيب الفكر البشرى ، فلا غرو إذن إذا رأينا علماءنا ومحبى الكتب القديمة يتسابقون إلى اختطاف مجلداتهم النفيسة مهما كان ثمنها [(٢)] » .

ومنذ أن قرر مؤتمر فيينا فى بداية القرن الرابع عشر الميلادى دراسة اللغة العربية وآدابها فى مدارس أوربا وجامعاتها تقدم الاستشراق فى غضون قرنين من الزمان تقدماً جباراً ، إذ أثرت فى حركته النهضة الأوربية الحديثة ، حيث غدت إيطاليا فى ذلك العهد موطن علم الاستشراق . . . فانتشرت العربية بين الطليان انتشاراً عظيماً حتى أن تجار البندقية وجنوا

---

(١) حسن عون ، المرجع السابق ص ٢٦٧/٢٦٨ .

(٢) يوسف جبرا ، المرجع السابق ص ٥ .

وبيزا ، ونابولى كانوا يرون تعلمها من الأمور الضرورية للحياة على نحو ما ننظر اليوم إلى اللغة الفرنسة أو الإنجليزية [١] وإلى هنا انتهت مرحلة تقدم الاستشراق ونهضته لأن كل بلد أوربى تقريباً قد أقام المعاهد لدراسة الإسلام والعربية وآدابها ، وإن ظل مركز نشاطه الرئيسى تلك الأديرة التى كان الرهبان يتفرغون فيها لأعمال الترجمة والدرس والنقل والعبادة والبحث [٢] .

ومما تقدم نرى أن الفترة من بداية الحروب الصليبية ، ثم ظهور فريدريك الثانى ملك صقلية ومؤتمر فيينا ، ثم ظهور الطباعة كانت بحق فترة تقدم الاستشراق وتوسعه .

الطور الثالث :

عندما أشربت أوربا ثقافة العرب وقامت بنهضتها بدأت تنظر إلى الاستشراق بروح أوسع أفقاً وأرحب تفكيراً ، وإن كانت لاتزال تعانى من أيديولوجيتها التعسفية وشملت الروح الجديدة الاستشراق فاهتم به العلماء لا لمواجهة الإسلام فحسب ، وإنما لفهمه ودراسته ثم جاءت الطباعة فانتشرت العربية بين الأوساط العلمية التى أيقنت أن اللغة العربية وآدابها كانتا حقا من أقوى البواعث لنهضتهم الصاعدة ، فبدأت تهتم بقواعدها و « أول آجرومية عربية طبعت فى أوربا هى التى أصدرها بطرس دى – القلعة فى غرناطة سنة ١٥٠٥ [٣] التى أصبحت من كتب النوادر الآن ، وعلى مبلغ من الأهمية لتاريخ الفكر الاستشراقى ، أما أول كتاب صدر فى أوربا بالأحرف العربية فقد كان كتاب صلاة الصاوى الذى طبع عام ١٥١٤ فى البندقية [٤] .

ومما لا ريب فيه أن القرن السادس عشر كان خطوة عظيمة فى تطور الاستشراق حيث بدأت الطباعة العربية فيه بنشاطها فتحركت الدوائر العلمية وأخذت تصدر كتاباً بعد الآخر ، وخاصة بعد أن « أصبح فى وسع الطباعة العربية فى أوربا أن تستعين فى ١٥٨٦ بالمطبعة التى

---

(١) محمد روحى فيصل ، أغراض الاستشراق الرسالة ١٩ أغسطس ١٩٣٥ .

(٢) إسحق موسى الحسينى ،المرجع السابق ص ٥ .

(٣) يوسف جبرا ، المرجع نفسه ص ١٤ ، ولاتملك المكتبة الأهلية فى باريس سوى فهرس الكلمات وتملك المكتبة الأهلية فى فينا نسخة واحدة فحسب ، الكتاب نفسه مكتوب باللاتينية حتى النصوص العربية مكتوبة بأحرفها وقد ذكر ديجا أن أول كتاب فى قواعد العربية قد نشر فى ليدن عام ١٦١٣ .

(٤) يوسف جبرا ، المرجع السابق ص ١٥ .

أنشأها فرديناند دى ميديتشى ، كاردينال ودوق توسكانيا الأكبر ، ولا مرية فى أنه قد اتخذ من العمل التبشيرى مبرراً لإنشائها وأخذت هذه المطبعة منذ البداية فى طبع المؤلفات الطبية والفلسفية لابن سينا ، وكتباً فى النحو والجغرافيا والرياضيات (١) وغيرهما من العلوم العربية وآدابها .

ومنذ ذلك الحين خطا الاستشراق خطوة جديدة نحو الانطلاق ، فانتشرت المدارس لتعليم العربية فى أوربا كلها وأقيمت المطابع لإصدار نفائس العرب وأخذ العلماء والرهبان يتسابقون فى دراستها ، ونشرها والتعليق عليها واهتم أباطرة الغرب بالمخطوطات العربية فلم يألوا جهدا فى اقتنائها ثم طبعها على نفقتهم وبإشراف علمائهم مما أدى إلى ازدهار الاستشراق إذ أصبحت لغات الشرق ذات أهمية عظيمة وقام بين العلماء من اشتهر بمؤلفات لاتزال معروفة حتى الآن (٢) » .

ومنذ ذلك الحين أصبح الاستشراق شبكة محكمة العرى حيث توطدت العلاقة بين أصحابه وأتباعه الذين يعملون فى أدب وجلد ويتحركون فى كل اتجاه ويستغلون كل سبيل ويستخدمون كل وسيلة للحصول على نفائس الشرق ونشرها وفى « مقدمة من برز اسمهم فى هذا الميدان الهولندى توماس فان (١٥٨٤ – ١٦٢٤) الذى نشر أول آجرومية عربية ، وأولى طبعات النصوص على أساس من مناهج البحث اللغـوى السليم وتلميذه جاتوب جوليوس (١٥٩٦ – ١٦٦٧) وفى النمسا نشر « لى لوران فرانز منتيسكى معجمه التركى الضخم فى عام ١٦٨٠ وكثرت كراسى الدراسات الشرقية التى كانت مقصورة من قبل على باريس فدرس رافلنجين (١٥٣٩ – ١٥٩٧) العربية فى ليدن لسنوات وأسس أوربان الثامن فى روما عام ١٦٢٧ كلية الدعاية وهى مركز نشط للبحوث وفتح إدوارد بوكوك كرسيًّا للعربية فى أوكسفورد فى عام ١٦٣٨ (٣) » .

ويظهر أن الاختلاف واضح كل الوضوح بين رودنسون وأريرى فى هذا الصدد ، إذ يرى الأول أن بوكوك هو أول من أسس كرسيًّا للعربية فى أوكسفورد عام ١٦٣٨ ويرى الثانى أنه كان رئيس الأساقفة عام ١٦٣٦ وذلك عندما يفسر لنا التنافس الذى كان يجرى بين العلماء

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٧ .
(٢) يوسف جبرا ، المرجع السابق ص ٢٠ .
(٣) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٨ .

والأدباء فى ميدان الاستشراق قائلاً «وهكذا تكون هناك دلالة مزية فى أنه بينما كان مؤسس أول كرسى للعربية فى كمبريدج سنة ١٦٣٢ رجلاً علمانياً هو السير توماس آدمز كان مؤسس الكرسى المنافس له بأكسفورد سنة ١٦٣٦ رئيس الأساقفة لود نفسه[١] .

ولقد كان لتلك المدارس والكراسى أثر كبير فى نهضة الاستشراق حيث بدأ أصحابه يعتمدون على معلومات أكثر صحة وأبعد غوراً وشرعوا فى تصحيح تلك الأباطيل التى نشرها العلماء فى القرون السابقة إشباعاً لرغبتهم الترفيهية وإرضاء لعداوتهم نحو الإسلام وتقليلاً من شأن أتباعه ودورهم فى إيقاظ العقل الإنسانى وتحريره من قيوده وجهالته ومن هنا كان لإمعان البحث فى المخطوطات العربية دور إيجابى فى تعميق التفاهم بين الغرب والشرق إذ «كان لابد أن تنتشر معلومات أكثر دقة عن هذا العالم عن طريق هذا المصدر[٢] » ، مما أدى إلى انطلاق حركة الاستشراق وازدياد أهميته للعالمين معاً وقد تميزت هذه الفترة عن سابقيتها بأنها كانت تتناول جمع القواميس وكتب النحو العربية ونشر المخطوطات العربية وطبعها قبل أن تطبع فى الشرق كما تناولت البحث والتنقيب فى تاريخ العرب وأدبهم وما إلى هنالك من الأعمال المماثلة وبدأت هذه الحركة تأخذ صورة عملية ملموسة فى القرن السابع عشر[٣] ، مما دفع بحركة الاستشراق إلى مجالات أوسع مدى وأكثر شمولا .

وإذا أضيف إلى ذلك كله غزو الأتراك فى مناطق البلقان ووصولهم السريع إلى أسوار فينا وفرضهم الحصار عليها ثم استعانتهم بالخبراء الأجانب فى بعض ولاياتهم وازدياد عنف صراعهم مع دول الغرب التى أخذت تستعد للانقضاض على البلاد العربية والمناطق الاستراتيجية التى كانت تحت سيطرة الأتراك فإنه يمكن القول بأن هذا العصر كان حقا عصر ازدهار الاستشراق ، إذ نشط المبشرون والمستشرقون والسياسيون والرحالة وغيرهم ، كما استعانت الدولة العثمانية بكثير من الخبراء الأجانب فى جميع الشئون ، وارتبط الاستشراق بازدياد أطماع الدول الأوربية فى الولايات العربية الخاضعة للعثمانيين ، وسعت وراء نيل امتيازات واسعة فى هذه الولايات مما أضعف هيبة الدول العثمانية ، وزاد فى حركة

---

(١) آ . آربرى ، المرجع السابق ص ١٥ .

(٢) م . رودنسون ،المرجع السابق ص ٥٥ ، حسن عون المرجع نفسه ص ٢٧٨/١٧٣ الذى تحدث فى إسهاب عن أهمية البحث فى المخطوطات العربية للاستشراق فى طوره الثالث .

(٣) برنارد لويس ، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ص ٩ .

الاستشراق ، ومن أمثال ذلك أطماع الفرنسيين فى سوريا ولبنان وشمال أفريقيا والإنجليز فى مصر والسودان والعراق والخليج الفارسى والبحر الأحمر ، والإيطاليين فى ليبيا [١] .

ولهذه الأسباب وغيرها ازداد التوتر الأيديولوجى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بين رجال الاستشراق وصال حين تدخلت الدول المختلفة فى نشاطه وأخذت بيده وفتحت خزائنها للإنفاق عليه رغبة منها فى السيطرة على مراكز الفكر ومرافق التوجيه .

وشهد الاستشراق فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ازدهاراً كبيراً فى النواحى العلمية والدراسية المتخصصة ، وعندما أقبل القرن الثامن عشر كان الاستشراق قد ثبت أقدامه ووطد مراكزه واستقل كيانه ورسم اتجاهه وحدد معالمه ، وتأثر بعوامل عديدة من أشهرها : إنشاء كرسيين للعربية فى جامعتى أوكسفورد وكامبريدج والتوسع الأوربى فى الشرق الأقصى ولاسيما بالهند . . . وإقبال الطلاب فى إنجلترا وفرنسا والهند على النصوص السنسكريتية ومصادر ثقافتها إقبالا اضطر مديرى الجامعات إلى إنشاء أقسام خاصة بها للعلوم الشرقية ، وامتد أثر ذلك فى ألمانيا ثم إلى غيرها من عواصم العالم حتى يومنا هذا ثم اختتم القرن الثامن عشر بحمله نابليون على مصر ، ومن صحبها من العلماء ومعظمهم مستشرق فاتصل الشرق الأدنى بأوربا فى الثقافة والسياسة والاقتصاد اتصالا وثيقاً لم يعرف من قبل وتبين منه أن العربية أصل كل ثقافة إسلامية فى أية لغة من اللغات [٢] .

وفى هذا القرن بالذات شقت الدول الأوربية طريقها إلى الشرق الأقصى ورسخت أقدامها فيه وبدأ حصارها حول العالم العربى يضيق وأخذ التنافس بينها يشتد حيث أرادت كل منها أن تسبق الأخرى فى استعمار واستغلال شعوب آسيا وأفريقيا ، وأينما اتجهت الدول الأوربية فى تلك الفترة كانت أنظارها تتعلق بالعالم العربى ، ولما لم تستطع النفوذ إلى داخله أخذت ترسل بعثاتها تحت أسماء مختلفة لكى تتعرف على أحوال الشعوب العربية وإمكانية احتلال أراضيها ، وكثيرا ما نجح الرحالة فى الحصول على معارف جديدة ونقلها إلى بلادهم ، و « إذا كان البرتغاليون قد استطاعوا أن يسيطروا على شواطئ شبه جزيرة العرب الجنوبية فإنهم فشلوا فى النفوذ إلى الداخل وارتدت سفنهم مدحورة أمام عدن وجدة وكانت غايتهم من السيطرة على الداخل أن يؤمنوا الطريق إلى الهند كما كانوا يحلمون بالاستيلاء على جثمان النبى الكريم فى المدينة

---

(١) على حسن الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٩٦ .

(٢) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٢/٤٣٠ .

ليطلبوا تسليمهم كنيسة القيامة فدية له ، ولما لم تستطع البرتغال النفوذ إلى الداخل أخذوا يرسلون رجالهم ليعودوا لهم بالمعلومات الصحيحة عن هذه البلاد ومن أشهر هؤلاء الموفدين دى‌الميدى المؤرخ اليسوعى الذى قام برحلته عام ١٦٣٣ م وأكوارد الذى تمكن من إماطة اللثام عن طبيعة شمال بلاد العرب الصحراوى وصحراء النفوذ » [١] .

وأثرت الأحداث التى وقعت فى نهاية القرن الثامن عشر فى حركة الاستشراق تأثيراً كبيراً إذ جاء نابليون إلى مصر مع جيشه وعلمائه سنة ١٧٩٨ وقرر أن يستغل اللغة العربية فى تحقيق آماله وأهدافه ، و «كانت الحملة الفرنسية أول مشروع رمى إلى تكوين دولة شرقية من الأجزاء العربية التابعة للدولة العثمانية ، وقد استغل بونابارت مقومات العروبة فلجأ إلى اللغة العربية فى كتابة منشوراته ولوائحه وطبع كتباً فى تعليم العربية وهجائها بالمطابع الفرنسية المرافقة للحملة ، وشجع العناصر العربية فى البلاد فكون منها دواوينه وجعلهم أهل مشورته [٢] وقد أدى كل ذلك إلى توسيع دائرة الاستشراق وازدياد عناية البلدان الأوربية بآداب العرب وثقافتهم وخاصة الدول المتنازعة على العالم العربى ، واتصل كثير من العناصر الأوربية فرنسية وغير فرنسية بالعالم العربى ، وتأثرت بكل ما رأت واكتشفت واندفعت بينهم تبحث وتدرس ، وتذهب وتجىء وتذرع العالم العربى طولا وعرضاً رغبة فى التعرف عليه وطمعاً فى استغلال ثرواته وتبشيراً بعقيدتها ودينها حتى وصل بعض أصحابها فى هذا القرن إلى مكة نفسها ، وكان أول من زار مكة ووصف مناهج الحج فيها ليليش (١٨٠٧) ثم تبعه كثير من المستشرقين فجابوا الحجاز وكشفوا عن آثاره وأسراره [٣] .

إنشاء الجمعيات العلمية لدراسة الشرق :

وعلاوة على ذلك كله شرع علماء الغرب فى تأسيس الجمعيات العلمية التى كانت بمثابة نقطة الانطلاق الكبرى للاستشراق حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية والمالية فأسهمت جميعها إسهاماً فعالاً فى البحث ، والاكتشاف والتعرف على عالم الشرق وحضارته فضلا عما كان لها من أهداف استغلالية واستعمارية ، غير أنها كانت من أقوى البواعث التى

---

(١) محمود المسرة .المرجع السابق ص ١١ .

(٢) على حسنى الخربوطلى ،المرجع السابق ص ٩١ .

(٣) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٤/١ .

ساعدت علماء أوربا على بلوغ هذه الغاية بتشكيل جمعيات علمية آسيوية يعقد أصحابها جلسات قانونية وينشرون البحوث المختلفة فى كل فروع العلوم الشرقية ، وكانت الجمعية الآسيوية الفرنسية تتقدم ما سواها فى هذا السباق فبلغت فى ذلك الطور مقاماً عليًّا كما تشهد به منشوراتها المتعددة وكذلك الجمعية الآسيوية الفرنسية تتقدم ماسواها فى هذا السباق ، فبلغت فى ذلك الطور مقاماً عليا كما تشهد به منشوراتها المتعددة وكذلك الجمعية الآسيوية الإنجليزية وإن كان نظرها منصرفاً بالخصوص إلى الهند والشرق الأقصى ومما أنشئ من هذه الجمعيات : الجمعية الآسيوية البنغالية التى باشرت سنة ١٨٣٢ نشر مجلة كالمجلات الآسيوية الأوربية وهى لاتزال إلى يومنا تواصل أعمالها بنشاط [١] ، ولم تكن هذه الجمعيات ، مجرد منظمات للاستغلال فحسب وإنما كانت كشفاً منظماً لكل شىء وجده الغربيون على أرض الشرق ، كالذهب وغيره من المعادن والكنوز ، التى أنتجتها حضارات ظهرت واندثرت ، كمصنوعات الحرير والمحاصيل الزراعية وكل شىء كان يمكن نقله ، وضعته تلك الشركات العلمية على سفن دولها وأبحرت به إلى أوربا فى استنزاف منظم لكل شىء بغير حساب [٢] .

وقد أدى تأسيس الجمعيات إلى تجمع القوى المتفرقة للدراسات الشرقية وازدياد نشاطها واشتداد التنافس بينها لأن الأعمال الكبرى لا تظهر فائدتها إلا باجتماع القوى المتفرقة [٣] ، وكانت مثل هذه الجمعيات تتكاثر من عام إلى آخر إذ أنشئ أول مجمع للعلوم والفنون عام ١٧٧٨ فى باتافيا ، ثم انشئت الجمعية الآسيوية عام ١٧٨٤ فى البنغال والجمعية الآسيوية عام ١٨٠٥ فى مومباى والجمعية الآسيوية عام ١٨٢٢ فى باريس والمجمع العلمى المصرى عام ١٨٩٨ وبذلت هذه الجمعيات وغيرها جهوداً جبارة فى دراسة الشرق ولغاته وتاريخه ، ولا سيما اللغة العربية والعقلية العربية والثقافة العربية ، وما يتصل بذلك كله من دين وفلسفة وعلم وأدب لتقدم للحكومات فى آخر السنة تقريرها المعروف الذى لا يضم بين دفتيه حقائق تمليها العدالة ويبعثها الواقع وإنما ينطوى على سموم من الحقد مع كثير من التزييف والمغالطة . . . [٤]

---

(١) لويس شيخو ، الآداب العربية ٦٨/١ ، ١٩٢٤ .

(٢) محمد حسنين هيكل ، البانجوباند و « فى داكا مأساة الطبيعة ومأساة الإنسان » الأهرام ٢٣ مارس ١٩٧٣ مع بعض التصرف .

(٣) محمد كرد على ، أثر المستعمرين من علماء المشرقيات المجمع العلمى العربى جـ ١٠ سنة ١٩٢٧ .

(٤) محمد روحى فيصل ، أغراض الاستشراق ، الرسالة ١٩ أغسطس ١٩٣٥ .

وبعد فلا يجب أن ندهش من هذا الازدهار الهائل للاستشراق إذ اهتمت به جميع الدول التى تعلقت آمالها باحتلال الشرق ، وخلال هذا الاهتمام نفذت عناصر الاستشراق إلى جميع ميادين النشاط السياسى والأدبى والثقافى والفنى فأثرت فى الاتجاه الفكرى فى أوربا كلها ، حيث « لقى الاستشراق الأدبى والفنى بالطبع التشجيع من كل الجهات المهتمة بالشرق الإسلامى ، وبخاصة المسألة الشرقية التى أصبحت من أعقد المشاكل السياسية الأوربية فى نهاية القرن التاسع عشر [1] .

وليس أدل على انتشار الاستشراق وازدهاره من إقامته المعاهد لتعليم العربية ومراكز البحث فى آدابها حتى لاحظ فيكتور هيجو عام ١٨٢٩ « عندما كتب مقدمته » للشرقيات التى تضمنت ثلاثة اقتباسات عن السعدى وعدداً من الترجمات لأشعار عربية وفارسية أن سيل الدراسات الشرقية لم يندفع من قبل بمثل هذه الدرجة ، ففى عصر لويس الرابع عشر كان الجميع هلينيين أما الآن فالجميع مستشرقون . . . ولدينا الآن عالم متخصص فى كل من مأثورات الشرق من الصين حتى مصر . . . [2] .

أهمية أحداث الشرق للاستشراق :

وعلاوة على ذلك لابد أن نتذكر بأنه قد وقع فى القرن الثامن عشر فى العالم العربى أحداث أثرت فى حركة الاستشراق ، ومهدت لبلوغه أوج قوته فى القرن التاسع منها : دعوة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية فى الحجاز ونجاحها السريع فى الجزيرة العربية وهجومها الجرىء على أطراف الدولة العثمانية فاهتم الاستشراق بهذه الظاهرة الجديدة ، إذ إنها كانت بمثابة ميلاد جديد للأمة العربية ، ثم بدأت البعثات التبشيرية تصل إلى بلاد الشام وغيرها من البلاد العربية وافتتحت مدارسها وعنيت بنشر الثقافة العربية .

وفى القرن التاسع عشر وقعت أحداث أخرى كانت بمثابة قوة دفع للاستشراق من جديد فقد أصبحت مصر دولة شبه مستقلة تحت حكم محمد على الذى كان يبذل كل ما فى وسعه ليرتفع بهذه الدولة إلى مستوى الدول الأوربية المتقدمة ، وقد شارك بقواته فى إخماد نار الوهابية الإصلاحية وأرسل أول بعثة علمية من الأزهريين إلى فرنسا وكان أصحابها بمثابة نقطة التحول

---

(١) م . رودنسون المرجع السابق ص ٧٤ .

(٢) م . رودنسون المرجع السابق ص ٧٤ .

فى نهضة العالم العربى ونهضة علم الاستشراق فى الوقت نفسه وشرع محمد على فى إنشاء المعاهد والمدارس وجاء بعلماء من أوربا للتدريس فيها ، و « فى فترة حكمه لمصر ، توافد عليها عدد كبير من المستشرقين فقد رأى محمد على دعم الجيش المصرى ليكون سنداً له فى تكوين دولة واسعة يحكمها طول حياته ويتوارث أبناؤه الحكم فيها من بعده ، كما رأى محمد على أن ينشىء المعاهد والمدارس العليا من أجل مد الجيش بحاجاته من الأطباء والمهندسين والمهنيين وتدريب الجيش ، وفى المعاهد والمصانع ، ولذا قدم إلى مصر كثير من هؤلاء الخبراء واستشرق بعضهم ، وعاش طول حياته فى مصر وتأثر بالحياة الشرقية [١] .

الدعوات المختلفة ومؤتمرات الاستشراق :

وعلاوة على ذلك كله ظهرت فى العالم العربى فى هذا العصر ثلاث دعوات هامة : دعوة إلى الإصلاح ، ودعوة إلى النهضة ودعوة إلى الجامعة الإسلامية ، وأحدثت هذه الدعوات الثلاث دوياً هائلا فى دوائر الاستشراق ، ولو أخذنا فى الاعتبار سيطرة الاستعمار على زمام الأمور فى العالم العربى والتنافس بين دول الغرب فيه وضعف الدولة العثمانية لقلنا إن هذا العصر كان عصراً ذهبيا لتقدم الاستشراق وازدهاره ، وفى أواخر هذا العصر رغب علماء أوربا المهتمون بأحوال الشرق أن يجتمعوا حيناً بعد حين فى مؤتمر شرقى عام لتبادل الأفكار وعرض اقتراحاتهم لخدمة العلم وتقدمه ، وكان من زعماء الدعاة لهذه الفكرة المفيدة العالم الفرنسى ليون دى روزنى فدعا لهذا المؤتمر الذى انعقد لأول مرة فى مدينة باريس ١٨٧٣ جميع مستشرقى أوربا [٢] ، وبعد ذلك تتابعت تلك المؤتمرات [٣] حتى انعقد آخرها فى سيدنى بأستراليا عام ١٩٧١ وشارك بعض العلماء العرب وأدبائهم فى بعض هذه المؤتمرات مثلما حدث فى المؤتمر الثانى عشر الذى انعقد سنة ١٨٩٩ بروما حيث تحدث فيه محمد شريف سالم أفندى عن مستقبل اللغة العربية كما تحدث على بك بهجت المصرى عن القطر المصرى وأحواله فى القرن الخامس عشر [٤] .

---

(١) على حسنى الخربوطلى ، المرجع نفسه ص ٩٤ .

(٢) يوسف جبرا ،المرجع السابق ص ٤٧ .

(٣) نجيب العقيقى ،المرجع السابق ٣/١١٠١ – ١١٠٦ .

(٤) يوسف جبرا ، المرجع السابق ص ٤٧ .

وقد أشرنا فيما مضى إلى الدعوات الثلاث ، التى ظهرت آثارها فى العالم العربى فى القرنين الثامن عشر وال[illegible]ع عشر ، ويؤكد على حسنى الخربوطلى أن السلاطين العثمانيين رأوا « أن يقووا قبضتهم على العالم العربى حتى تظل الولايات العربية خاضعة للحكم العثمانى إلى الأبد واتبعوا فى سبيل ذلك وسيلتين : الأولى الإصلاح والثانية الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ، وقد أثرت الوسيلتان فى حركة الاستشراق ، وأدت إلى اتساعها ، وإلى تدفق المستشرقين على أقطار الشرق العربى [1] » ونحن لا نوافق على ما ذهب إليه على حسنى الخربوطلى من أن العثمانيين كانوا يرعون هاتين الدعوتين ، فكل منهما لم يكن صادراً عن العثمانيين وإنما ظهرتا ومعهما الدعوة الثالثة التى ذكرناها من قبل فى قلب العالم العربى أى فى الحجاز ومصر ، وكان الباب العالى يحاربها فى بداية أمرها بكل ما كان لديه من قوة وبطش . . . والتاريخ شاهد على ذلك ولسنا ندرى كيف وقع الخربوطلى فى هذا الخطأ على الرغم من الاعتراف الصريح بوجود خلاف فى الرأى بين العرب والأتراك فى هذا السبيل فقد « رأى الأتراك أن الطريق إلى الإصلاح هو توطيد نفوذهم فى الولايات العربية مستعينين بالحضارة الأوربية والخبراء الأجانب بينما كان العرب يرون أن الإصلاح هو إحياء الروح الوطنية وبعث الوعى القومى والتغنى بأمجاد العرب وإحياء تراثهم ولم يرض كثير من العرب بتدفق هؤلاء الخبراء والمستشرقين الأوربيين على الشرق العربى [2] » وتأكيداً لما ذهبنا إليه فإننا نحيل على حسنى الخربوطلى وأمثاله إلى دعوة محمد ابن عبد الوهاب ورفاعة رافع الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم من أعلام العرب فى العصر الحديث ليستبين لهم وجه الخطأ فيما ذهبوا إليه .

أما فى القرن العشرين فقد جرت أحداث هامة أدت إلى تحولات خطيرة فى العالم العربى وفى الاستشراق كذلك حيث اضطرمت نار الوطنية عند العرب واشتدت الدعوة للإصلاح وظهرت الروح الثورية التى استمدت عناصرها من ثورة أحمد عرابى وأنشئت بالقاهرة الجامعة الأهلية التى احتضنت عدداً من المستشرقين الذين تولوا الدراسة فيها وخرجوا دفعات من الطلاب العرب واندلعت نيران الثورة المصرية الكبرى فى عام ١٩١٩ وعادت العناصر التقدمية من الخارج مسلحين بأفكار حديثة وملتهبين حماسة للوطن والعروبة والإسلام ، ودارت

(١) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٩٥ .

(٢) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٩٧ .

مناقشات حامية بين الثائرين والعناصر الأخرى التى كانت تخالفهم فى أسلوب العمل لتحقيق الاستقلال ومهما يكن من أمر فإن الثورة على المستعمر والمعارك السياسية الداخلية نهضت بالعالم العربى وقدمت إليه أكثر مما قدمت أجياله السابقة فى مئات السنين .

وعندما أخذ العالم العربى فى التقدم نحو الاستقلال بدأ الاستشراق يحدد معالمه من جديد خشية التدهور والانكماش ، وبعد أن قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التى أيقظت الإرادة العربية ووضعت مسيرتها فى إطارها الصحيح سنحت للاستشراق فرصة نادرة ليبحث فيها ويدرس مسيرتها وأهدافها ، ويتعقب خطواتها وأساليبها ويحلل اتجاهاتها ومقاصدها ويمعن النظر فى أحداثها وآثارها ويشرح عمقها ومبلغ نجاحها . . . إلخ ، وقد استقلت دول عربية أخرى وتأثرت بالثورة المصرية سياسيا وفكريا وجدّت ظروف جديدة لدراسة الاستشراق ، وبعد أن أصبحت هذه الدول على درجة عالية من الوعى القومى والحضارى والأيديولوجى بدأت حركة الاستشراق تغوص فى أعماق الفكر والأدب العربيين واتجهت عنايتها إلى الإسلام وشعوبه وأوضاعها الفكرية والاجتماعية فكان تأثيرها فى هذا العصر أوسع أفقاً وأعمق شمولاً وأوقع خطراً .

تلكم هى أطوار الاستشراق بين تكوين ، وتقدم ، وانطلاق فى المراحل المختلفة من حياته وقد استبانت لنا دوافعه وأطواره وأهدافه وأثره فى النهضة الأوربية الحديثة ، ثم فى خدمة الاستعمار ومحاولاته الدائمة للاستيلاء على بلاد الشرق وإخضاعها لنفوذه وسلطانه ، وسلب مواردها وخيراتها وليتخذ منها أسواقاً لتجارته وقواعد للاستيلاء على البلاد الأخرى .

وقد آن لنا أن ندرس اتجاهات الاستشراق فى الموضع التالى :

٤ – اتجاهات الاستشراق

تبين من الدراسة السابقة أن حركة الاستشراق كانت فى بدايتها الأولى هواية العقول الذكية فى الغرب التى كانت تتطلع إلى الشرق لتفوق أهله علميا وثقافيا وأدبيا حيث حاولت أن تلحق بهم عن طريق الأندلس وقد حققت أهدافها فى هذه المرحلة ، ثم طلبت المزيد فرحلت إلى الشرق نفسه وسجلت رحلاتها فى الكتب التى فتحت عيونها وعيون أبنائها على صور الحياة الشرقية الناهضة التى كانت تخالف صور حياتهم المعتادة فى الغرب ، وازدادت الهواية قوة وعنفاً حينما امتزج بها التعصب الدينى فى نفوس الغربيين الذين أيقنوا أنهم أمام

حضارة زاهرة وعقيدة قوية لا تقبل زيفاً ولا انحرافاً ، فأرادوا أن يواجهوها فى أرضها ويغزوها فى عقر دارها ، وامتلأت قلوبهم غلاً وحقداً على الشرقيين وأعماهم التعصب القومى ، وأحسوا فى أعماقهم بالذلة والمهانة خصوصاً بعد أن ذاقوا مرارة الهزيمة فى الحروب التى أشعلوها باسم الصليب إثماً وبهتاناً ، فأعدوا العدة للثأر بأية طريقة وبكل وسيلة ، ولكنهم سرعان ما وجدوا بين ظهرانيهم عقولا متفتحة رأت أن الأولى بهم أن يعترفوا بتفوق الشرق عليهم علميا وحضاريا ، وأن يجعلوا أكبر همهم طلب المعرفة الحق ، وبدأوا يسلكون سبلا علمية خالصة للوصول إليها .

ومن المرجح أن المستشرقين قد ساروا فى بحوثهم فى اتجاهين رئيسيين هما :

١ — الاتجاه العقدى .

٢ — الاتجاه العلمى .

الاتجاه العقدى :

أما الاتجاه العقدى فقد نشأ منذ بدأت المواجهة بين المسيحية والإسلام ، إذ أحس أتباع المسيح أنهم أمام خطر يجب عليهم مواجهته ، وقد بدأت هذه المواجهة إثر انطلاقة الإسلام من الجزيرة واستمرت حتى اليوم ، و « كان المسلمون لفترة طويلة يمثلون خطراً بالنسبة للغرب المسيحى ، قبل أن يصبحوا مشكلة بالنسبة له [١] » ، فحاول إزالة ذلك الخطر قبل ما أتيح له من قوة ومعالجة هذه المشكلة بكل ما كان لديه من وسائل ، إذ أصبحت شغله الشاغل .

بدأ بحثها يوحنا الدمشقى برسالته المشهورة ويعترف بذلك القس بيد فى كتابه « التاريخ الكنسى للزوايا » . قبل عام ٧٣٥ م قائلا : « يبدو أن قليلا من البحث قد جرى بشأن هذا الشعب الذى كان يمثل كارثة بالنسبة للشعوب المسيحية الغربية [٢] » .

وفى عام ٧٩٣ م بحث صاحب كتاب « الأخبار التاريخية الكارولينجية » المشكلة نفسها قائلا » بينما كان الإمبراطور مشغولا بهذه المشكلة حلت تجربتان قاسيتان من أرضين مختلفين ، وهما الثورة السكسونية وتدخل العرب فى سبتمانيا [٣] » ويعترف رودنسون أن البحث فى أمر

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥٠ .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥١ .

(٣) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥١ .

العرب وعلومهم وحضاراتهم كان يتقدم شيئاً ما فى فى الأندلس ، حيث «كان مسيحيو أسبانيا الإسلامية وحدهم يسيرون إلى أبعد مدى فى الدراسة لأسباب واضحة فقد كانوا يخضعون للسيطرة السياسية للمسلمين التى كانت تفسح لهم مجالاً واسعاً لدراسة الثقافة العربية التى يرونها هادمة لإيمان المسيحيين ، فقدكان من الضرورى لهؤلاء المسيحيين أن يكون لديهم صورة أكثر دقة إن لم تكن أكثر صحة عن قاهريهم وعن أفكارهم . . . وكما حدث أيضاً عند المسيحيين الذين خضعوا للمسلمين فى الشرق . . فقد حاول المثقفون منهم أن يتعمقوا بقدر أكبر فى تحليل الأيديولوجية الإسلامية وذلك بهدف إمكان محاربة تأثيرها المحتمل ، ولكن الحماسة النضالية لألوج ولألفار ولأنصارهما فى الفترة القصيرة ما بين عام ٨٥٠ وعام ٨٥٩ ومجهوداتهم غير المجدية لإقناع السلطة والجماهير المسيحية وتعطشهم إلى الاستشهاد ، كان من أثره أن أصبحوا غير قادرين على ذلك المجهود الذهنى العميق لمعرفة «العدو وفهمة [(١)] » .

وعلى الرغم من انتشار الإسلام السريع بين الأوساط المسيحية عندئذ وإسلام عدد كبير من النورمانديين والسلافيين والمجريين وغيرهم ، وما قدمه المسلمون للشعوب المسيحية من خير حينئذ وما سيقدم إليها بعد ذلك ، فقد بقى الإسلام فى نظر المسيحيين عدوا رئيسيا حيث سيطرت عليهم الأيديولوجية البابوية التى دعت بأعلى صوتها إلى الحروب المقدسة التى استمرت عدة قرون ، حيث لبت الحكومات المسيحية هذه الدعوة وذهبت تشترك فيها بحماسة عظيمة مما أدى إلى أن يظل اتجاه الغرب العقدى نحو الإسلام فى العصور الوسطى اتجاه عداوة ومواجهة ، وهكذا «كان موقف الغرب المسيحى فى العصر الوسيط من الإسلام ، موقف صراع وبغضاء ومشاحنة » .

حقيقة أن العلماء ورجال اللاهوت فى العصر الوسيط كانوا يتصلون بالمصادر الأولى فى تعرفهم على الإسلام ، وكانوا يتصلون بها على نطاق كبير ، ولكن كل محاولة لتقييم هذه المصادر على نحو موضوعى نوعا ما كانت تصطدم بحكم سابق يتمثل فى أن هذا الدين المعادى للمسيحية لا يمكن أن يكون فيه خير ، وهكذا كان الناس لا يصدقون إلا تلك المعلومات التى تتفق مع هذا الرأى الراسخ فى أذهانهم وكانوا يتلقفون بنهم كل الأخبار التى تلوح فيها الإساءة إلى النبى العربى وإلى دين الإسلام [(٢)] ، ومن هنا بذلت الجهود الجبارة لإثارة الشبهات

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥٢/٥١ .

(٢) رودى بارت ، المرجع السابق ص ١٠/٩ .

والأباطيل حول الإسلام فاندفع عدد ضخم من علماء الغرب إلى البحث والتنقيب جرياً وراء براهين زائفة للتشكيك فى الإسلام وتشويه شريعته وتوهين عقيدته ، وقد « تولى المؤلفون اللاتينيون فيما بين عام ١٠٠ وعام ١١٤٠ إرضاء هذه النزعة عند الجماهير العريضة وهكذا ركزوا جهودهم على حياة محمد دون أن يلتزموا الصدق والحق . . وكانوا يستندون فى الترويج لأباطيلهم وترهاتهم على أساطير مستمدة من الفولكلور العام ومن الأدب القديم ، ومن النصوص البيزنطية عن الإسلام ومن الروايات الإسلامية التى حرفها مسيحيو الشرق بطريقة شائنة [(١)] .

وعندما نشبت الحروب الصليبية واتصل الغرب عن قرب بالشرق بدأت الرؤية الأيديولوجية تزداد وضوحاً لدى علماء المسيحية وخاصة لدى الفلاسفة منهم الذين كانوا يتطلعون إلى الفلسفة العربية بإجلال وإكبار ، وينظرون إلى العالم الإسلامى كمهد للفلاسفة غير أنهم لم يستطيعوا أن يتحرروا من العقيدة المعادية للإسلام حتى رأينا توما الأكوينى نفسه وهو الفيلسوف المسيحى الأكبر يؤلف رسالته المشهورة « بحث ضد الوثنين » ويحمل فيها على العرب والإسلام وفلسفة ابن رشد بالذات ، وبعد أن ألقت القوى الصليبية سلاحها واعترفت بهزيمتها وانتهت مرحلة من مراحل النضال الصليبى الحربى بطرد آخر جنود الصليبيين من عكا فى سنة ١٢٩١ م . . راح نفر من المتحمسين يفكرون فى أسباب هذه الهزيمة وظهرت فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر مشروعات كثيرة لإعادة الكرة ومحاولة اقتحام ديار الإسلام [(٢)]

لقد كانت هناك حوافز عديدة لإعادة الكرة بعضها دينية وسياسية وأخرى اقتصادية وعسكرية ويختلط بعضها بالبعض الآخر ، ويصعب الفصل فيما بينها مما يبرر وضعها فى إطار واحد وتسميتها بالاتجاه العقدى فى الاستشراق وذلك لشموله وتشعبه وعمق جذوره .

وبعد انتهاء الحروب الصليبية أحس الغرب أنه فى حاجة ماسة للمقارنة بين دينه ودين عدوه الذى هزمه هزيمة منكرة ، وبدأ يخطط للتبشير بالمسيحية من جديد مما استلزم ازدياد دراسة العربية لتكون عوناً وسنداً لأهدافه وأطماعه وتزعم روجر بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٤) وبعده ريموند لال (١٢٣٥ – ١٣١٦) دعوة استبدال الجهد العسكرى ضد الإسلام بجهد

---

(١) م . رودنسون ، المرجع نفسه ص ٥٤ وأشار رودنسون إلى جبيير دى نوجان الذى اعترف بنفسه أنه لايملك أية مصادر مكتوبة بل يقدم رأى الشعب دون أن يترك إمكانية الوصول إلى فصل الصحيح من الخطأ .

(٢) جمال الدين الشيال ، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية فى التاريخ ص ٣٩٨ .

تبشير ويقوم على البحث فى العقيدة الإسلامية وتعلم اللغات الشرقية وخاصة العربية ، لقد كان روجر بيكون وبعض رفاقه يأخذون فى الاعتبار الإسهام البناء الذى قدمه الإسلام إلى الفكر الإنسانى ، وعلى الرغم من ذلك «كان الكفاح ضد الإسلام مسألة مطروحة دائماً وكان التعمق فى فهمه لابد أن يؤدى إلى نظرة أكثر موضوعية وأكثر نسبية على المدى الطويل . . » (١) .

ومما لاشك فيه أن الكتب التى أصدرها كتاب المسيحية حتى القرن الخامس عشر قد عجز أصحابها عن تجنب الأحقاد والكراهية نحو الإسلام كما عجزت الدول المسيحية عن وقف فتوحاته وانتشار حضارته فى البلاد الأوربية نفسها وفوق ذلك فإن تلك المؤلفات تعد بعيدة كل البعد عن الدراسات العميقة بل إنها تملأ صفحاتها بافتراءات وخرافات وإساءات تتجاوب مع روح العهد الصليبى وتعصب العصور الوسيطة ولا تحمل فى طياتها شيئاً من الود للعرب والإسلام (٢) ولكن سرعان ما حدثت بعض التغيرات الأيديولوجية فى الأوساط الأوربية إذ عقدت بعض عناصرها الذكية عزمها متأثرة باختلاطها بالمسلمين عن أن تحرر نفسها من السيطرة الكنسية ومن هذه الرؤية العقدية الجديدة التى تتسم بالتسامح النسبى بدأت أوربا تنظر إلى الإسلام وأتباعه بشئ من الإنصاف والموضوعية.(٣)

لقد هبت الرؤية العقدية الجديدة برياحها على أوربا التى بدأت تخطو نحو نهضتها بعد أن تشربت روح الحضارة الإسلامية وتأثرت بها مما أثار مناقشات حامية فى أوساطها العلمية والتقدمية التى اضطرت أن تشغل نفسها بصراعاتها الفكرية الداخلية فلم تعد تهتم بالإسلام اهتماماً بالغاً كما كانت تفعل من قبل وإنما انغمست إلى دعوتها بإعادة النظر فى صلاحية الكنيسة وإصلاحها حتى أصبحت تعتقد جدياً أن « تقوية المسيحية سيؤدى إلى اضمحلال الإسلام والرذائل التى تؤخذ على المسلمين لاريب فى وجودها أيضاً بين المسيحيين اللاتين ، فالكنيسة مسلمة ، أن اليونان واليهود والمسلمين ليسوا بعيدين عن الإخلاص بأكثر من بعض المسيحيين عنه ، وقد أخذ هذا الرأى الأخير فى الشيوع شأنه شأن فكرة المضللين الثلاثة (٤) » مما أضفى

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٢ .

(٢) محمد حثيثو ، فكر وفن نمر ١٩٦٦/٨ .

(٣) م . رودنسون . المرجع السابق ص ٦٨ .

(٤) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٣/٦٢ .

ضوءاً على الاتجاه العقدى فى الاستشراق ، إذ بدأ البحث عن الإسلام وشعوبه وأصوله وفروعه ، وشريعته يأخذ طريقاً أكثر موضوعية وأكثر شمولا وأصح تحليلا وانتقاداً فكانت النتيجة لهذا التحول الكبير الذى طرأ على الأيديولوجية الأوربية أن تقدمت رؤية الاستشراق إلى الإسلام من العداوة إلى التسامح والتعايش ، من هنا بدأت تنمو أوجه التشابه والأقتراب بين العقيدتين مما دعا الاستشراق إلى أن « ينظر إلى الإسلام كدين يقوم على العقل بعيداً عن العقائد المسيحية التى تتعارض أشد التعارض مع العقل وهو لا يحتوى إلا على الحد الأدنى من المفاهيم الغيبية والطقوس الدينية . . . وهو يوفق بين الدعوة إلى الحياة الخلقية والاحترام المعقول لحاجات الجسد والحس والحياة الأجتماعية ، إنه فى كلمة موجزة دين قريب جداً من ذلك الذى يعتنقه أغلب المفكرين المتنورين فالحضارة لم تخرج من الأديرة وإنما تمتد أصولها إلى الوثنيين من اليونان والرومان وهى قد انتقلت إلى أوربا على أيدى غير المسيحيين من العرب[(١)] وعندما اتسمت الأيديولوجية الأوربية بهذه العقلية الاستشراقية تأثرت العقول العلمية والفكرية والأدبية باتجاهها العقدى الجديد وقد ظهر فى تلك الآونة مؤلف أخفى اسمه ولعله فعل ذلك خوفاً من العقاب ، فأصدر كتاباً مثيراً واستفزازيا عام ١٧٢٠ بعنوان « محمد ليس مضللاً » وجاء بعده هنرى دى بولانبقية فأصدر عام ١٧٣٠ مؤلفه المشهور « حياة محمد » الذى التزم فيه بالدفاع عن المسيحية ولكنه فى أماكن عديدة حاول أن يخالف جانب الصدق والإنصاف ثم انزلق « فولتير المعجب بالحضارة الإسلامية إلى الطعن فى الإسلام ورسوله وجعله صورة أولى لكل المضللين الذين يحاولون أن يسيطروا على الناس بالخرافات الدينية[(٢)] ، فهوى بعقله إلى الحضيض وأصبح رأيه هذا وصمة عار على دوره الفلسفى الذى لعبه فى الفلسفة الأوربية العامة وكان أولى به أن يعترف بتعصبه وضيق أفقه فيما يتعلق ببحثه فى الإسلام ورسوله الكريم ولكن فولتير نفسه لم يستطع أن يعوق مسيرة الاتجاه العقلى للاستشراق ، إذ ظهر بعد قليل كارليل الذى قام بتأليف كتابه الشهير « الأبطال » ونراه فى مقالته عن الإسلام يدافع عن محمد ويناضل دونه حتى لم يبق هجاء أطلق يده فى محمد عليه السلام إلا قبضها عاجزة شلاء ، ولا فحاش يرمى ذلك الأديم الأملس وتلك الصحيفة البيضاء بسهام السباب إلا ردت سهامه فى نحره فحق على المسلمين أن يعرفوا لهذا الفيلسوف

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٧٠/٦٩ .

(٢) محمد السباعى ، تقديمه لكتاب « الأبطال » ص ٥ .

فضله وأن يشكروا له شجاعته وإنصافه[١] .

ومما هو جدير بالذكر أن الخطر التركى على أوربا فى تلك الآونة لم يؤثر على الرغم من خطورته بالنسبة لها فى هذا الاتجاه العقلى للاستشراق ، بل كثيراً ما نجد الأوربيين أنفسهم يشيدون بذلك التسامح الذى كانت تعامل به الإمبراطورية التركية الدول المتعددة التى عاشت تحت حمايتها حتى حدث أن لجأت بعض العناصر التقدمية إليها من البلاد المسيحية المجاورة لها لتتخلص من اضهاد الكاثوليك والأرثوذكس .

وعندما صعد الاستعمار إلى ذروة مجده فى القرن التاسع عشر وأصبحت الأغلبية الغالبة من المسلمين تحت سيطرته بدأ الاتجاه العقدى للاستشراق على الرغم من استمراره ينحرف عن مسيرته حيث أمسكت بزمامه الأيديولوجية الاستعمارية التى قادها أرنيست رينان وتولى أمرها بعده جبرائيل هانوتو. ثم كرومر وزويمر ، ودنلوب ولافيجرى ، وليوتى وغيرهم [٢] وأصبحت الظاهرة الغالبة هى أن أكثر المستشرقين كانوا فى الغالب عملاء للاستعمار فى بلاد العروبة والإسلام ودأبوا على تقويض الخصائص والمقومات الدينية والتاريخية والقومية للعرب والمسلمين لكى يمكنوا للاستعمار فى هذه البلاد ، وليشيعوا النزعة الصليبية الغربية فى مجالات مختلفة ومنها بطبيعة الحال مجال التظاهر بالبحث العلمى الصرف المحايد [٣] ، ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه العقدى الذى طرأ من جديد على الاستشراق كان خطيراً إذ لم يلق إلا مزيداً من النار المتأججة من قبل بين الشرق والغرب « . . . . فوضع المستشرقون أنفسهم تحت تصرف رجال السياسة يدلون إليها بما يعلمون عن الشرقيين لتتمكن أقدامهم فى بلاد الشرق وتكون لهم على أهله سلطة خالدة » [٤] .

لقد كان هذا الهدف يراود أعمدة الاستشراق والسياسة والتبشير جميعاً وظل يسيطر على الجهود العقلية التى انصبت كلية على أبطال الإسلام وتعميد أتباعه ، إذ كان الهدف من هذه الجهود . . هو التبشير وإقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدين المسيحى [٥] ، وقد عبر عن هدف هذا الاتجاه أ . ل . طبياوى دون مواربة عندما قال « نحن

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢) أنور الجندى ، الإسلام والثقافة العربية ص ٢٢٦/١٣٣ .

(٣) أحمد الشرباصى ، المرجع السابق ص ٩/٨ .

(٤) محمد روحى فيصل ، أغراض المستشرقين الرسالة ١٩ أغسطس ١٩٣٥ .

(٥) ر . بارت ، المرجع السابق ص ٩ .

ندرك أننا لا نهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بإبراز قدر كبير من المعرفة إلى النور ، بدلا من اختبائه فى نطاق هذه اللغة التى نسعى لتعلمها ، ولكنا نهدف أيضاً إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية . وإلى تمجيد الله بتوسيع الكنيسة ، والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن فى الظلمات [(١)] » .

وعلى الرغم من ذلك فقد أثرت التطورات التى وقعت فى العالم الإسلامى عامة والعالم العربى خاصة تأثيراً بالغاً فى الاتجاه العقدى للاستشراق حيث « فتح هذا التحول ميداناً جديداً أمام الدراسات الإسلامية تتلخص مهمتها فى التعرف على عملية التحول وفى تحليلها تحليلاً موضوعيا ما استطاعت إلى ذلك سبيلا [(٢)] » .

ومن هنا حاول الاتجاه العقدى للاستشراق أن يحيط إحاطة شاملة بالعالم الإسلامى والعربى ويدرس كل الاتجاهات الحديثة فيه دينية أو أدبية أو سياسية أو غيرها إذ ليست جهود المستشرقين فى توطيد العلاقات المستقبلة بين الشرق والغرب مقصورة على دراسة الماضى فى كلا مظهريه من دراسة التقاليد الثقافية والإسلامية ومن دراسة العناصر الثقافية الإسلامية التى تدين لها تقاليد الغرب الثقافية بمايدين به الابن لأبيه ، وذلك لأن المستشرقين يعنون بدراسة الحاضر عنايتهم بدراسة الماضى ، وهم فى دراسة الماضى يقدمون إلى شعوب الغرب ما يقوم به المعاصرون من العرب والفرس والترك من أعمال ولا شك أن مثل هذا العمل يهيئ أذهان أبناء العرب لتتبع التطورات العقلية والفكرية فى العالم الإسلامى إذا لم يتيسر لهم أن يفهموا هذه التطورات فهماً كاملاً أساسه معرفة الظروف النفسية والاجتماعية ، بل ربما أصبح ذلك أهم عمل للمستشرقين ، عندما تبلغ العبقرية الإسلامية الجديدة حد النضج الكامل وتصبح قديرة على الإبداع الفنى ، وتهدف إلى بناء ثقافتها من جديد بعد تخطيط معالمها وميزاتها تخطيطاً ذاتيا مميزاً [(٣)] » ومع ذلك فإن هذا الاتجاه لم يتحرر بعد من رواسبه القديمة ولا يزال يحملها فى نفسه حيثما اتجه وأينما بحث ، واعتراف أ . ل . طيباوى فى هذا صريح « إذ يعتقد أن ألوان التحامل القديم قد تضاءلت كثيراً منذ فجر هذا القرن لكنها مازالت تعيش قوية ، ومازالت فئة

---

(١) محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث ملحقات ص ٥٨٤ .

(٢) ر . بارت ، المرجع السابق ص ٩٣ .

(٣) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ٣٥٠ جيب ، الشرق الأدنى بين حاضره ومستقبله ، ترجمة عبد الرحمن محمد أيوب مراجعة أبو العلاء عفيفى ومحمود الصياد دار النشر المتحدة القاهرة .

من الباحثين فى العربية والإسلام تعمل على نشرها فى الغرب على نطاق واسع ، فهناك من الشواهد ما يدل على أن الرصيد المختزن من مشاعر العداوة للإسلام يمتد الآن إلى العرب وعلى وجه أخص إلى القومية العربية »[١] .

وليس أدل على خطوة الاتجاه العقدى للاستشراق من بروزه لدى المستشرقين اليهود الذين يركزون كل جهودهم ، سوى عدد قليل منهم ، على هذه الناحية بالذات لرغبتهم فى تحطيم الإسلام ومساعدتهم للصهيونية على الرغم من تحفظ محمد البهى فيما يتعلق بخدمتهم للصهيونية (فالظاهر أن هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية ، وهى محاولة إضعاف الإسلام والتشكيك فى قيمته وإثبات فضل اليهود على الإسلام بادعاء أن اليهودية هى مصدر الإسلام الأول ، ولأسباب سياسية تتصل بخدمة الصهيونية : فكرة أولاً ثم دولة ثانيا ، هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعاً مكتوباً يؤيدها غير أن الظروف العامة والظواهر المترادفة فى كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه وتخلع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمى [٢] ونعتقد من جانبنا أنه لا سبيل إلى التحفظ إطلاقاً فيما يتعلق بخدمة المستشرقين اليهود للصهيونية لأن هذه الظاهرة تبدو بارزة تماماً وخاصة فى البحوث التى تتناول الإسلام والمسلمين عامة والعرب خاصة .

ومما لاريب فيه أن هناك محاولات إيجابية بين أصحاب الاتجاه العقدى للاستشراق حيث يعترف بعضهم أن العالم الرأسمالى والاشتراكى على حد سواء ، سوف يضطران إن عاجلاً أو آجلا إلى استغلال الفكر الإسلامى الخلاق[٣] ومن هنا يجب على الاستشراق أن يقدم للعالمين معاً دراساته وبحوثه فى هذا الاتجاه مما يتطلب من المفكرين الإسلاميين دراسة هذا الجانب وتحليله تحليلاً موضوعيا وتشريحه تشريحا علميا إذ أرادوا أن يواجهوا الاتجاهات العقدية المعاصرة وأن يوجهوا هذه الاتجاهات نحو موضوعية أوسع وأنفع أما فيما يتعلق بالمستشرقين أنفسهم فقد قامت فى صفوفهم فى السنوات الأخيرة محاولات إيجابية للنفوذ بصدق وإخلاص إلى أعماق الفكر الدينى للمسلمين بدل السطحية التى اصطبغت بها دراساتهم السابقة .

---

(١) محمد البهى ، المرجع السابق ملحقات ص ٥٨٨ .

(٢) محمد البهى ، المرجع السابق ملحقات ص ٥٣٤ .

(٣) ر . جارودى ، الاشتراكية والإسلام الطليعة يناير ٧٠ ص ٥٤/١٤٩ وارجع إلى الأهرام من ٢٩/٢٧ مارس ١٩٧٢ ورأى أوليج لوفتوفيتش فى إسهام الإسلام فى حركة التاريخ وأهميته .

ونعتقد أن أبرز محاولات الاستشراق الإيجابية التى ظهرت فى الآونة الأخيرة وهى محاولة التعاون العقدى مع عناصر الإسلام العلمية حيث تنعقد مؤتمرات دراسية يشترك فيها علماء الاستشراق وعلماء الإسلام معاً يبحثون فى القضايا العقدية المعاصرة التى تتعلق بالإسلام والمسيحية والعقائد الأخرى وعلاقاتها معها وتأثيرها فيها وتأثرها بها [١] .

وقد يتساءل البعض : ما هدف الاستشراق من هذه المحاولة الجديدة ؟ هل هى محاولة للتوصل إلى نوع من التفاهم العقدى بين علماء الاستشراق وعلماء الإسلام لخدمة العالم وتوجيهه ، أم أنها محاولة نشر الثقافة الإسلامية والعربية على نطاق واسع والاستفادة منها ، أم أنها محاولة تعريف الغرب بالإسلام وحضارته ثم إزالة عداوة شعوبه نحوه أم أنها محاولة علماء الاستشراق لإصلاح ما أفسده آباؤهم وما اقترفوه من آثام وأخطاء ، إذ كانوا يهاجمون الإسلام عمداً وجزافاً ؟ وسواء كان هذا أو ذاك فإن « هدف الاستشراق الأول ليس سد الثغرة التى تفصل بين العلماء المسلمين والمستشرقين ولكنه سد ثغرة الجهل بالثقافة الإسلامية الذى يحول بين الغربيين وبين الفهم الصحيح لهذه الثقافة والاستشراق ولا شك أنه يقوم برسالته فى هذا الصدد مهما قيل عن بطء تحقيق هذه الرسالة وليس هناك من أمل فى أن تشيع معرفة الأدب الإسلامى بين الشعوب الغربية شيوع أدب اليونان أو الرومان أو أن يقدر هذا الأدب تقديراً كاملاً ، وذلك فيما عدا بعض المؤلفات التى يعرفها الغرب معرفة كاملة ويدرك مالها من قيمة مثل الشعر الصوفى فى فارس ومع ذلك فإن كثرة ما يترجم من هذه الآداب الإسلامية القديمة تضع أمام المثقفين الغربيين فرصة مواتية للتعرف على الثقافة الإسلامية وتذوقها ، كما أن حرص الغرب على زيادة ما يقتنى من التحف الإسلامية خير شاهد على انتشار المعرفة بالفنون الإسلامية إلى جانب ما فى ذلك من تمكين جمهور غير المتخصصين من تذوقها وقد يكون لكل هذا من القيمة ما لا يمكن إنكاره فى تهيئة الجو المناسب لفهم الثقافة الإسلامية فهما سليماً أما ما لهذه المعرفة من قيمة فأمر لا شك فيه ، بعد أن تمكن الدور الخطير الذى قام به المستشرقون من تغيير النظرة القديمة إلى الإسلام وإبراز ما فيه من قيم ومبادىء »[٢] .

ويبدو لنا من كلمة جيب هذه أنه تجنب الإجابة على الرغم من لباقة تصرفه فيها ، إذ نرى

---

(١) محمد خلف الله ، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة وهى مجموعة البحوث التى قدمت لمؤتمر برنستون بأمريكا للثقافة الإسلامية حيث يظهر هذا الاتجاه فى البحوث المقدمة جميعاً – مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ .

(٢) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ٣٤٩ جيب ، الشرق الأدنى بين حاضره ومستقبله ص ٣٤٩ .

أن هدف الاستشراق العقدى الأصلى من معرفة الإسلام وما يتعلق به هو مواجهته وأستغلاله ، وذلك على الرغم من ظهور دراسات حديثة فيه تحاول معرفة الإسلام معرفة علمية تكاد تكون خالصة لوجه العلم وحده [١] .

ومهما يكن من شأن هذا الاتجاه الاستشراقى وخطره ، فإننا نكتفى بهذا القدر من الدراسة له ونترك بحثه تفصيلا للاحقين وذلك بعد أن أثبتنا وجوده وهدفه وأشرنا إلى تأثيره وتأثره وتأكدنا من أهميته وخطورته للفكر الإسلامى وآدابه إذ أثار عديد من المعضلات بالغة الخطورة منها صلاحية الدين الإسلامى عقيدة وشريعة ، والعقلية العربية ومنزلتها ، وعلاقة العقل بالوحى وبشرية القرآن وعلاقته بالكتب السماوية الأخرى وعلمية الإسلام وخرافيته وشخصية الرسول ومنزلته ، ثم حضارة الإسلام ومكانتها مما تتبين منه أهمية دراستنا هذه للأيديولوجية الإسلامية عامة والأيديولوجية الأدبية خاصة .

الاتجاه العلمى :

أما الاتجاه العلمى ، فلا نكاد نصادفه إلا فى الحقب الأخيرة وإن ظهرت براعيمه من وقت لآخر ، من قبل إذ كانت الأيديولوجية الكنسية تسيطر عل الاستشراق بقوة وحزم وتتعقب عناصره العلمية وهكذا لم تكن لديه الفرصة المواتية لينهج طريقاً علميا إلا بعد أن انفصل عن أيديولوجية اللاهوت وكون ذاته وكيانه ولكن بعد أن تخلص الاستشراق من سيطرة الكنيسة سيطرت عليه أيديولوجية الاستعمار واستطاعت أن تسخره فى سبيلها وتحركه لخدمة أهدافها وتبعث به إلى البلاد التى تنوى غزوها لكى يكون احتلالها لهذه البلاد قائماً على معرفة كاملة بجميع شئونها فيكون أرسخ قدماً وأثبت مقاماً وتنشط حركة الاستشراق عادة قبيل الغزو الاستعمارى ، وتظل حيناً من الدهر تقدم إلى المستعمر المعلومات التفصيلية عن حياة الشرق وعقليته ومزاجه وعاداته وتقاليده وتعد الرسل والدعاة لينبثوا فى أنحائه ويختلطوا بأهله : تجاراً ومبشرين وعلماء وجنوداً [٢] ولكن سرعان ماساعدت الأيديولوجية الجديدة على تحول حركة الاستشراق إلى العلمية ، والموضوعية والتخصصية التى أخذت تساير الاتجاهات

---

(١) جاك بيرك ، العرب تاريخ ومستقبل ، مقدمة السير هاملتون جيب ، تعريب وتعليق خيرى حماد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بمصر ١٩٧١ .

(٢) عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين ماض وحاضر ص ٥٥ مع التصرف .

الحديثة بمناهج البحث العلمى مما اضطر المجتمع الاستعمارى إلى أن ينظر إلى العالم بأسره نظرة عمادها الموضوعية والواقعية وخاصة بعد أن ازدهرت المعاهد الاستشراقية التى فتحت نوافذ أوربا على خصائص الشرق وعالمه ، وإذن فلابد لنا أن نضع نصب أعيننا ما يعنيه هذا الانقلاب ، فلم تعد دراسة اللغات والآداب الشرقية مقصورة على خدمة التبشير بل ظهرت نزعة قوية أو ضعيفة إلى تحرير هذه الدراسات من هذه الأغراض والاتجاه بها إلى البحث العلمى المستقل الذى يتحرى دراسة الآداب والأديان والكتب الدينية لذاتها مستهدفاً المعرفة وحدها وسواء أنجحت هذه النزعة فى تحرير الاستشراق من التعصب الدينى أو لم تنجح فالمهم هنا هو أن نسجل هذه الظاهرة الجديدة الهامة [1] » ، وما من شك فى أن هذه الظاهرة قد دعمت الاتجاه العلمى للاستشراق إذ قدمت للعناصر المتطلعة إلى معرفة الشرق وآدابه فرصة عظيمة فسنحت لها حرية الحركة والتنقل فى العالم العربى بأسره ، وقامت بخدمتها أينما ذهبت ، وذللت عقباتها مهما كانت وأتيح لأولئك العطشى علميا الحصول على أكبر قدر ممكن من المخطوطات العربية التى ساعدت هى الأخرى على الوصول إلى معارف جديدة لاعن العقيدة الإسلامية وشعوبها فحسب ، بل عن الشعوب أنفسها ومعضلاتها ومعلوماتها ، ومما لاشك فيه أن البحث فى المخطوطات العربية لم يكن يستهدف الوقوف على صورة للإسلام أو للعالم الإسلامى ، ولكنه كان يقصد الحصول على معرفة موضوعية بهذه الدنيا ، ولكن بحكم الظروف كان الباحث يحصل فى نهاية الأمر على بعض المعلومات عن النظرة الإسلامية لهذه المعرفة [2] ، ومن هنا أحس الغرب أنه قد فرض عليه أن يغير نظرته إلى الشرق ويتجرد قدر استطاعته من نزواته الأيديولوجية واتجاهاته الفلسفية وآرائه السياسية لكى يتمكن من القيام بالبحث العلمى على وجه أكمل وأداء واجبه الاجتماعى على نحو أسمى ، مما أدى إلى ظهور عناصر التخصص وموضوعية البحث ، وهكذا « بدأت دراسات العربية لخدمة التبشير وتطورت فى القرن التاسع عشر لتخدم البحث العلمى فى اللغة وازدهرت فى القرن العشرين فى صورة أبحاث عن اللهجات وأطالس لغوية ودراسات عن الفصحى ومعاجم تدخل العربية طرفاً فيها [3] .

---

(١) إبراهيم عبد المجيد اللبان ، المرجع السابق ص ١٥ .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥٥ .

(٣) محمود حجازى ، اتجاهات المستشرقين مجلة المجلة يونيو ٦٦ ص ٧١ .

وبناء على هذا يمكن القول بأن بحث الاستشراق الجدى قد أخذ منذ القرن التاسع عشر الميلادى يخطو نسبيا بخطوات علمية المنهج وموضوعية الدرس مما أدى إلى ظهور دراساته القيمة وآرائه البناءة على الرغم من عدم تحرره تماماً من عناصره العقدية التى ظلت تسيطر عليه حتى أيامنا هذه ومع ذلك «نستطيع أن نجزم استناداً إلى ما بين أيدينا من مؤلفات أولئك العلماء، بأن الدراسة الجدية لنصوص الإسلام وتعاليمه والبحث الدقيق النزية فى أسراره ومزاياه لم يبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر حين انتشرت الثقافة الشرقية فى أوربا وأخذ المستشرقون يجدون فى فتح مغالق الشرق وكشف ما فيه من كنوز، بعد حملة «نابليون» التى فاقت أهميتها العلمية أهميتها السياسية [(١)] ».

ولا ينبغى لنا أن ندهش من ظهور هذا الاتجاه فى هذا القرن بالذات حيث بدأ تبادل البعثات العلمية بين الشرق والغرب، فسافر طلاب الشرق إلى الغرب ليتعلموا فيه، وذهب بعض علماء العرب ليعلموا أبناء الغرب فى معاهده العلمية التى اختصت بالدراسات العربية الإسلامية وغنيت بتعليم اللغة العربية ولهجاتها المختلفة، لكى تزود أبناءها بسلاح للتعامل مع شعوب الشرق أكثر جدارة وأخطر نفوذًا.

وقد حدث أن حركت الأيديولوجية الاستعمارية عناصر مختلفة فى الغرب لازدياد منفعتها فحسب، بل توسيع نفوذها وتمكين سيطرتها والتبشير بأيديولوجيتها، ولكن مهما كانت خطورة هذه الظواهر وشدتها فإن العالمين قد استفادا منها فائدة عظيمة.

الغرب باقترابه إلى المفهوم العلمى للإسلام وشعوبه، والشرق بابتعاده عن المفهوم الخرافى للعلم وأهميته لحياة الإنسان «ومع حركة المد الاستعمارى ظهرت الحاجة والرغبة فى بعض الدول الأوربية إلى إعداد نفر من أبنائها إعداداً لغويا متيناً حتى يستطيعوا التعامل مع المستعمرات بلغاتها وبلهجاتها، وأدت المصالح التجارية لبعض الدول الأوربية مع العالم العربى إلى الاهتمام باللهجات العربية الحديثة وكان مظهر هذا الاهتمام تعيين مدرسين عرباً فى الجامعات الأوربية لتدريس اللهجات العربية وللتأليف فيها فكان إلياس بقطر (١٧٨٤ – ١٨٢٩) أول مدرس شغل كرسى العربية العامية بمدرسة اللغات الشرقية بباريس وبدأ عمله سنة ١٨٢٠، وكان محمد عياد الطنطاوى يدرس العامية المصرية فى كلية اللغات الشرقية بجامعة بطرسبرج التى أسست سنة ١٨٥٥ وقام أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ – ١٨٨٧) بتعليم العامية فى

(١) زكريا هاشم إبراهيم، المرجع السابق ص ٢٣.

الجامعات البريطانية وألف فيها « أصول اللغة العربية المحكية ط ١٨٥٦ » . وأشتغل ميخائيل صباغ فى نفس العمل فى ستراسبرج وصنف « الرسالة التامة فى كلام العامة والمناهج فى أصول الكلام الدارج « ط ١٨٨٦ [١] » .

ومن هنا نرى أن التطورات التى حدثت فى الغرب فى القرن التاسع عشر أدت إلى تطور بناء فى عالم الاستشراق حيث يتضح :

أولا : أن من أسباب الاستعمار الغربى للشرق استشراق عدد ضخم من الغربيين وانخراطهم فى تعلم العربية فى هذا القرن .

ثانياً : أنه استعان تحقيقاً لمنفعته بأساتذته من العرب أنفسهم فى تعليم العربية معاهده مما أثر فى الاستشراق ودفعه نحو موضوعية علمية ومنهجية بحتة .

ثالثاً : أن آداب الغرب قد تأثرت بساحرية الشرق وجاذبيته حتى اعتبر الشرق مكاناً يبحث فيه عن الرومانسية العليا .

رابعاً : أن القيود اللاهوية قد تحطمت نسبيا فى ميدان البحث الاستشراقى وإن ظلت اليوم منبعاً رئيسيا لعملية التبشير بالمسيحية فى العالم العربى .

خامساً : أن الغرب حاول الاقتراب من فهم الفكر الإسلامى وآدابه فهماً موضوعيا على الرغم من نزعته فى تقليل شأن كل حضارة سوى حضارته .

ومما لا شك فيه أن هذا كله قد رفع من شأن الاستشراق وقيمته ويمكن القول بأن فائدته الحقيقية تكمن فى اتجاهه بالنسبة للفكر والأدب العربية وذلك على الرغم من الانتقادات التى يمكن توجيهها إليه وقد كانت هذه الفترة فرصة عظيمة لازدهاره علميا ، ونموه منهجيا وتقدمه موضوعيا وقد « جاء القرن التاسع عشر باتجاهاته الثلاثة المترابطة » :

النزعة الغربية النفع الإمبريالية الممتلئة احتقاراً لكل المدنيات الأخرى والتعلق الرومانى الذى يتغنى بشرق ساحر يزيد بؤسه المتزايد من سحره والدراسة العميقة المتخصصة التى ترتبط فى المقام الأول بدراسة العصور الخالية . . . غير أن هذا كله ليس سوى الوجه الآخر لمقومات ومزايا غير عادية لاغنى عنها للتقدم العلمى فقد كان الشك إزاء التركيبات البراقة هو الشرط الضرورى لإقامة بناء جديد على قاعدة متينة ، أما الشرط الثانى فكان هو الانفصال

---

(١) محمود حجازى ، المرجع السابق ص ٦٨ .

الحاسم عن اللاهوت الذى طغى على جو القرن الثامن عشر ، فقد أدى الانشغال العلمى بتدريب تراجمه فى باريس وفيينا يرمى إلى إيجاد تعاليم متحررة من أغلال اللاهوت وعلى ضوء هذه التعاليم التى بعثها الحماسة الثورية الفرنسية قدمت مدرسة اللغات الشرقية فى باريس وعلى رأسها سلفستر دى ساسى المتزمت نموذجاً لمؤسسة استشراق علمية وعلمانية فى نفس الوقت وكان لابد أن يتحرر الاستشراق العلمانى أولا على يد هؤلاء ، وفى المقام الأول على يد جوزف فون هامر بورجستال (١٧٧٤ – ١٨٦٥) ابن الأكاديمية الشرقية فى فيينا الذى لم يكن له نظير فى نشر المعلومات عن الشرق وكان هو مؤسس أول مجلة استشراق متخصصة . . . اشترك فى تحريرها كل المستشرقين الأوربيين ورجال الآداب الشرقيين الذين يقاسمونه اهتمامه بالماضى والحاضر[١] .

كل هذا يدل على أن الاستشراق باتجاهه العلمى قد قفز بدراساته إلى آفاق واسعة المدى إذ أضحى بعد أن كان مسخراً للتبشير ومنحصراً على رجال اللاهوت دون الأوساط المثقفة الأخرى يلبس رداءاً جديداً جعله علماً مستقلا ذا منهج علمى يهدف إلى دراسة لغات الشرق وآدابها دراسة موضوعية بقدر الإمكان والتجرد من النزوات الذاتية والأحكام السالفة ، ولذلك كله لم ينهج الاستشراق اتجاهاً علميا إلا عندما تأكد استعداد الناس للانصراف عن الآراء السابقة وعن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتى . . . وليس من الممكن تحديد الفترة التى بدأ فيها مثل هذا الاتجاه الجديد على وجه الدقة ، فإذا قلنا بقصد التبسيط أنه « منتصف القرن التاسع عشر » فإننا نعنى بهذا فقط أن الصفة العلمية بالمعنى الحديث ظهرت فى هذا الوقت بوضوح أكثر من ذى قبل ، ولكن النية المتجهة إلى فهم الموضوعات فهماً موضوعيا كانت موجودة قبل ذلك بكثير وجوداً يمكن إثباته بالأدلة والشواهد وكانت أوضح ما تكون فى مجال الدراسات اللغوية ودراسات اللغة العربية خاصة بالمعنى الضى– لهذا الإطلاق . .[٢] » .

ولقد قام أصحاب هذا الاتجاه بجهد جبار فى تطوير دراسات الاستشراق ودفعوها إلى الأمام ونشروا كثيراً من البحوث فى شتى قضايا الإسلام واللغة العربية وآدابها وحققوا المخطوطات وجروا وراءها وكتبوا المؤلفات وبحثوا الموضوعات التى تتعلق بالعلوم الإسلامية

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٧٣/٧٢ وكانت هذه الجملة تسمى Fuvdereruben de griets وكانت تظهر من عام ١٨٠٩ – ١٨١٨ م .

(٢) ر . بارت ، المرجع السابق ص ١٧ .

والعربية وآدابها وآمال شعوبها . ونظم معيشتها ، ووقائع تاريخها ومواجهة صعوباتها وحلول مشاكلها وهكذا « نحن معشر المستشرقين ، عندما نقوم اليوم بدراسات فى العلوم العربية والعلوم الإسلامية لا نقوم بها فقط لكى نبرهن على ضعة العالم العربى الإسلامى ، بل على العكس ، نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذى يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة والذى عبر عنه الأدب العربى كتابة [١] » ، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يتجنبوا كل الأخطاء ويتجردوا كلية من نزوات الذات ، وقد اعترف بذلك كثير من أصحاب الاستشراق ومن بينهم رودى بارت نفسه كما تبين آنفاً ، إذ برهنة على تقديرهم الخاص للعالم الذى يمثله الإسلام ليست فى مستوى البرهنة على التقدير العلمى والموضوعى لهذا العالم نفسه ، غير أنه مما لا شك فيه أن تقدماً ما قد حدث حقا « ولكن لا يشك كثيراً أيضاً فى أن الوصول إلى هذا الهدف لم يتحقق لعدد ذى خطر من الدارسين المعاصرين للإسلام ، سواء منهم من لقى ربه أو من لا يزال على قيد الحياة ، وجهودهم تنقسم بطبيعتها إلى قسمين متميزين : نشر النصوص والدراسات التحليلية . . . ولكن يمكن أن نقرر هنا على سبيل الإجمال أن النظرة العلمية للدارسين للإسلام . . . كانت أقل عمقاً فى دراسات هؤلاء منها فى نشرهم للنصوص ، ولا تعوزنا الشواهد على قصور التمييز بالنسبة لنشر ترجمة بعض النصوص ، حيث كان الموضوع يخضع للأهواء « الآراء الخاطئة عن الإسلام التى لا تزال عالقة بعقول الباحثين الغربيين [٢] » ، وهذا دليل قاطع آخر على أن المستشرقين حتى أولئك الذين يحاولون بكل ما فى وسعهم أن يكونوا موضوعيين لم يستطيعوا تجنب الانزلاق إلى نزوات ذاتية وأحكام سالفة عن الإسلام وآدابه ترسبت فى عقولهم خلال قرون مضت وأحداث وقعت بين الشرق والغرب .

ومن هنا نجد أنه من الصعوبة بمكان أن نفصل فصلا حاسماً بين الاتجاهين : العقدى والعلمى ، حيث ظل الأول يسيطر على الثانى حتى يومنا هذا على الرغم من أنه « فى كل الحالات تطورات البحوث من مرحلة الحكم السريع الخطير الذى يعتمد على الحماسة والانفعال والنظرة العاجلة والفهم السطحى إلى مرحلة ناضجه تبين لنا فيها مدى الصعوبات التى يجب تذليلها ، والأعمال التى يجب القيام بها ، حتى نتفهم حضارة الشرق المسلم تفهماً كاملاً ، والمستشرقون اليوم يدركون ما هو ملقى على كواهلهم من تبعات قبل أن يصلوا إلى مثل

---

(١) ر . بارت ، المرجع السابق ص ١٠ .

(٢) محمد البهى ، المرجع السابق ملحقات ص ٥٨٧/٥٨٨ .

هذا الفهم الكامل للحضارة الإسلامية ولابد لنا هنا برغم ذلك من الإشارة لظاهرة جديدة فى الدراسات الشرقية لها أهميتها القصوى وهى التعاون بين الشرقيين والمستشرقين الغربيين فى تحمل هذه التبعات وكثيراً ما يظهر هذا التعاون بمظهر المنافسة والتسابق وهو مظهر إذا عيب فى غير ميادين المعرفة ، فهو فى هذه الميادين خير ضمان للتقدم ، وتوضيح ما يستشكل من فروض ونظريات [(١)] » .

وجدير بنا فى هذا المقام أن نشير إلى أن الاتجاه العلمى للاستشراق لم يزل فى بداية طريقه ، على الرغم مما قدم إلى العالم من دراسات قيمة وبحوث نفيسة ، إذ يجب عليه أن يقوم بثورة منهجية خطيرة ليحرر نفسه من عقدة أيديولوجية نحو الشرق عامة ، والإسلام وشعوبه خاصة ويتجنب أى نوع من الانعكاسات الذاتية والأحكام السابقة ، وعليه أن يتجرد من الذاتية الأيديولوجية العدائية نحو الإسلام وآدابه وأن يلبس رداء الإنسان الإسلامى ثم يبحث فى الإسلام وعقيدته ، وحضارته وآدابه ، وعندئذ فقط سيتمكن من الوصول إلى نظريات ذات قيمة علمية عظيمة وسيتجنب أمر الصراع الفعلى والمشاحنات الفكرية ، وسيصبح أداة للتعاون والمساعدة للعالم الذى يبحث عنه ، غير أن هذا الطريق يعد وعراً شاقا للاستشراق بل ربما يبدو مستحيلا بالنسبة له ، إذ أصبح من الصعب عليه أن يقوم الآن بأية خطوة ثورية منهجية فى ظلال ظروف العالم الحالية ، و« لا نريد أن ندعى للمستشرقين ودراساتهم ، أكثر مما لهم فهو لا يزالون عاجزين عن تحطيم الحواجز ، وإزالة الأسباب التى تفرق بين الشرق والغرب ، وفى رأى عدد قليل من العلماء الذين يشتغلون بالدراسات الشرقية من أبناء الغرب ، أنهم يسيرون سيراً بطيئاً متعثراً ، إذا قيس ما يفعلونه بما ينتظرهم من واجبات ضخمة [(٢)] » .

ولا شك أن التطورات التى حدثت فى العالم الإسلامى والثورات التى وقعت فيه كفيلة بأن تدفع بهذا الاتجاه إلى آفاق جديدة تمكنه من تخطى المعوقات والقيام بإصلاح بعض مفاهيمه إن لم يكن كلها وإذا أراد الاستشراق أن يلعب دوراً فعالاً فى ميادين العلوم ، وخاصة العلوم الإنسانية ، فعليه أن يدرك وقد آن الأوان لذلك ، أن قيمة دراساته لا تعتمد الآن على ما فيها من مشاحنات وانفعالات ، بل على ما فيها من صدق ، وإخلاص ومنهجه موضوعية ومن هنا ترى أن أمامه ، لو سار على هذا المنهج إمكانيات ضخمة للتقدم والازدهار وعلى هذا الأساس

---

(١) كويلرينج ، المرجع السابق ص ٣٤٨ ، جيب الشرق الأدنى بين حاضره ومستقبله .

(٢) كويلرينج ، المرجع السابق ص ٣٤٩/٣٤٨ .

تراودنا آمال عظام فى أن يتقدم الاستشراق بجرأة وإصرار ليتحرر من رواسب الايديولوجيات المعادية للإسلام كى يقدم إلى العالم بأسره بحوثاً أكثر فائدة ، وأعلى قيمة ، وأعمق دراسة مما قدمه إليه حتى الآن ، وعلى عكس ما يرى ر . بارت من أنه قد وصل إلى « مرحلة التحول النهائى إلى علم قائم على النقد التاريخى . . . » .

« ونحن نرى أن أمام الاستشراق طريقاً لا يزال شاقاً طويلاً [(١)] .

وعلى كل حال لسنا من أولئك الذين ينشدون نهاية هذا النشاط العلمى المفيد على الرغم من أخطائه وخطورته وهجومه على عقليات ، ودفاعه عن أخرى وتقليله من شأن شعب ، ورفع شأن شعب آخر ، وإنما نحن من أولئك الذين يطالبون بدعمه وتوجيهه ونقده وتحليله ومناقشته أساليب ، ودراسته حتى تكون ممارسته للدراسات الشرقية عامة والدراسات الإسلامية خاصة أكثر خصوبة وموضوعية ، وأعظم فائدة [(٢)] .

وأخيراً لابد لنا من الإشارة بجهود أصحاب هذا الاتجاه من المستشرقين المختلفى الجنسيات والذين اهتموا بنشر المخطوطات وتحقيقها وترجمة المؤلفات العربية إلى لغاتهم وتقديمها إلى شعوبهم وإصدار موسوعات علمية جليلة حافلة بالتراث العربى والإسلامى ، أفادت العالم الأوربى أولا والعالم الشرقى ثانياً فوائد لا تقع تحت حصر .

ونحن مدينون بالفضل لكثير من أعلام المستعربين الذين عنوا بنشر أمهات الكتب العربية ووضعوا لها الفهارس القيمة ، عن كفاية وبراعة ولولا علمهم العظيم لظللنا إلى اليوم نجهل كثيراً من مدنية أسلافنا [(٣)] .

ولا يضيرنا أن يكون هؤلاء يضمرون فى أعماقهم العداوة للإسلام والعرب مما أدى بهم إلى كثير من الشطط والبعد عن الحقيقة والإنصاف ، وحسبنا أنهم تناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة ، ولولا جهودهم لبقى كثير منه مطموراً بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات ولكنهم بذلوا جهوداً جبارة فى دراسته وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه وبحثوا نشأته وتطوره ومصادره وآثاره ووازنوا بينه وبين غيره ، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وعبقريتهم وأنشأوا لنشره المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف

---

(١) ر . بارت ، المرجع السابق ص ١٥ .

(٢) رودنسون ، المرجع السابق ص ٨٣ .

(٣) محمد كرد على ، السياسة الأسبوعية ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .

والمؤتمرات ، حتى بلغوا فيه منذ مئات السنين ، وفى شتى البلدان ، وبسائر اللغات مبلغاً عظيماً من العملة والشمول والطرافة وأصبح كجزء لا ينفصل عن تراثنا ولا تؤرخ حضارتنا السالفة بدونه ، وقد عرف الغرب منه أصالتنا فيها ، كما استفدنا فى العصر الحديث علوماً وآداباً وفنوناً ألفها هؤلاء بلغات الغرب وكثير منها مستمد من الثقافة العربية القديمة [١] .

٥ – خصائص الاستشراق

يجدر بنا الآن أن نشير إلى خصائص الاستشراق التى يمكن إيجازها فى عدة نقاط منها :

١ – ظهرت بذوره الأولى فى كنف اليونان القدامى قبل الميلاد بعدة قرون وبعده لفترة قصيرة ويمكن اعتبار هرودوت وتيوفراست واسترابون وبلين وغيرهم من رواده الأوائل .

٢ – ولد فى أحضان الأندلس الإسلامية فى القرن الثامن الميلادى حيث كان الإسلام القوة الدافعة له .

٣ – عاش قروناً طويلة فى كنف الأيديولوجية الكنسية التى كانت ترعاه وتوجهه ولا تزال تقوم بذلك حتى الآن إذ كان مصدراً للأفكار وكانت هى المنفذة لها .

٤ – لعب دوراً بارزاً فى بناء نظرية الأيديولوجية الاستعمارية وقام بحركات مريبة تهدف إلى زعزعة الثقة بشعوب البلاد المستعمرة وبدينها وحضارتها وآدابها .

٥ – مر فى تاريخه الطويل بأطوار ثلاثة هى : التكوين والتقدم والانطلاق .

٦ – أثمر نشاطه دراسات وبحوثاً واهتمامات واكتشافات دفعت إلى ضرورة متابعة البحث فيه .

٧ – كان تاريخه حافلا باتجاهات مختلفة يمكن تقسيمها إلى اتجاهين رئيسيين هما : الاتجاه العقدى والاتجاه العملى وذلك لما فيهما من شمول الجدل وموضوعية الدراسة .

٨ – بحث فى كل ما يتعلق بلغات الشرق وآدابه ، واهتم بكل ما فيه من عادات وتقاليد واتجاهات وأجناس وقوميات وأفكار .

٩ – أنشأ جمعيات وأكاديميات وفتح معاهد وكليات ونشر مجلات ومؤلفات ، وأعد مطابع وعقد مؤتمرات واقترح حلولا وعالج مشكلات وخلق أخرى .

١٠ – نظر فى المخطوطات وحقق أعداداً هائلة منها وساعده على ذلك عوامل عديدة منها

---

(١) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١/٧ – ٨ مع التصرف .

وجود آلاف من المخطوطات العربية فى مكتبات أوربا نقلت إليها فى ظروف مختلفة مثل الحروب الصليبية ومحنة العرب فى الأندلس والحملة الفرنسية وغيرها .

١١ - قام أصحابه برحلات وجولات أدت إلى زيادة معرفة الغرب بالشرق وما بينهما من علاقات ومفارقات وتأثير وتأثر وجدل ومناقشات ومشاحنات .

١٢ - عقد مؤتمرات عديدة كان أولها فى باريس سنة ١٨٧٣ وتبعته مؤتمرات أخرى ، ومن أوائل من حضرها من علماء العرب عبد الله فكرى وحمزة فتح الله ، وحفنى ناصف ، ومحمد روحى الخالدى وغيرهم ، وكان آخرها فى سيدنى سنة ١٩٧١ وحضره من علماء العرب إبراهيم مدكور .

١٣ - قام بتنظيم الكتب العربية التى توجد فى مكتبات أوربا ووضع لها الفهارس وسهل الرجوع إليها .

١٤ - ساعده فى أداء مهمته عوامل عديدة منها معرفة أصحابه أكثر من لغة ومساعدة حكوماتهم لهم أدبيا وماديا ثم سعة ثقافتهم ومواصلة دراستهم بجد ومثابرة .

١٥ - لعب دوراً بارزاً فى التعريف بالفكر الإسلامى عامة وآدابه خاصة وتقدير منزلتهما معاً بين الفكر العالمى وآدابه .

١٦ - رسم لنفسه منهجاً مستقلا وامتازت دراساته بالتوسع والغزارة وأعطى أصحابه مثالا لما يمكن أن يصل إليه الإنسان الدؤوب فى عمله وبحثه .

١٧ - أثار قضايا علمية ومعضلات فلسفية ومشاكل اجتماعية وخلافات قومية مما أدى أحياناً إلى اصطدامات فكرية ومناقشات حامية بين علمائه وعلماء الغرب .

١٨ - تخصص كل فريق من علمائه فى موضوعات بعينها نجد فريقاً منهم يبحث فى مسألة وآخر فى أخرى وهكذا .

١٩ - نشط فى دراساته وبحوثه العربية والإسلامية بدرجة يستحيل لفرد وربما لجمع أن يحيط بكل ميادينها إحاطة علمية شاملة ، ويكفى (الفهرس الإسلامى) وحده دليلا على ذلك ، إذ يضم قائمة بالدراسات الإسلامية العربية التى نشرت بالمجلات غير ما نشر على كتب ومؤلفات فى الفترة ما بين ١٩٠٦ ، ١٩٦٠ وهو يربو على ٣٥,٠٠٠ عنوان ، وإذا أضفنا إلى ذلك الدراسات التى نشرت فى المجلات فى الفترة من ١٩٦٠ - ١٩٧٠ والتى لم يحصها أحد حتى الآن فإن المجموع الكلى لهذه البحوث يزيد على خمسين ألفاً .

٢٠ – من هنا يمكن أن نتصور الصعوبات التى واجهها الاستشراق نفسه والباحث فيه كذلك ولعل . . بارت يكون محقًّا حين يقول : « فمن ذا الذى يستطيع الإحاطة بمادة فى هذا اليم ليس أمام العلماء من حل سوى اختيار طائفة محدودة من الموضوعات من بين الكمية الهائلة من موضوعات العلم والبحث المتشعبة وتركيز البحث الخاص على نقط بعينها ، والرضا فيما عدا ذلك بفكرة إجمالية عامة عن العلم فى مجموعه » [١] .

٢١ – اهتم الاستشراق بالعالم الإسلامى اهتماماً بالغاً وجعله قديماً وحديثاً ركيزة بحوثه وعنايته وذلك لما له من مركز سام وقوة روحية تكمن فيه ، وصلابة أيديولوجية فى مواجهة التيارات الهدامة الحديثة مما يستدعى يقظة واعية من الباحث المسلم عند البحث فى هذا المجال حيث يعتبر منفذاً فريداً لانطلاقة الإسلام إلى آفاق الغرب على الرغم من محاولات التشكيك فى قيمته وقوته ، إذ « العالم الإسلامى يشغل فى العصر الحديث مكانة دولية هامة وهذا يقتضى أن تكون علاقات المسلمين وثيقة بالتيارات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية فى العالم ولكى تكون تلك المجالات الفكرية منجزة يجب أن يكون الإسلام مفهوماً صحيحاً فى العالم الذى لا يدين به ولما كان المستشرقون هم الطريق الوحيد الذى تسلكه المبادئ الإسلامية للتغلغل فى العالم الغربى فلابد إذن من دراسة ما يكتبه هؤلاء المستشرقون ووضعه فى الميزان ، فقد تكون الصور التى يبرزها هؤلاء عن الإسلام مشوهة فتكون الأحكام التى يصدرها الغرب مشوهة ومزيفة أيضاً . . ويؤدى هذا الفهم الخاطئ والزيف والتشويه إلى نتائج وخيمة جدًّا [٢] يتبعها اتساع شقة الخلاف بين العالمين : الإسلامى والمسيحى وذلك أمر يجب تفاديه وتجنبه والعمل على خلق ظروف مواتية للتعاون بينهما وليس هناك وسيلة لبلوغ هذه الغاية أفضل من البحث العلمى الدقيق الذى ينشد الوصول إلى الحقيقة وحدها .

وأخيراً لو ألقى المرء نظرة شاملة إلى الاستشراق ودراساته الإسلامية والعربية يمكنه أن يقول مع ر . بارت أن « كل دراسة فى هذا الميدان هى فى حقيقتها جزء صغير أو ضئيل من كل كبير ولا سبيل إلى بلوغه بل إلى الاقتراب منه فى أحسن الأحوال إلا بخطى صغيرة » [٣]

---

(١) ر . بارت ، المرجع السابق ص ٧٥ .

(٢) مبروك السوسى ، المرجع السابق ص ١٨ .

(٣) ر . بارت ، المرجع السابق ص ١٠٧ .

ونعتقد أن ذلك يكفى دليلا على ما قام به الاستشراق حتى الآن وما يجب أن يقوم به بعد ذلك .

وبعد فهاهى ذى حركة الاستشراق بدوافعها ونشأتها وأطوارها واتجاهاتها وخصائصها وهى حركة يتسع نطاقها مع الأيام وتتشعب فروعها مع السنين وتتعمق جذورها مع القرون وقد ساهم فى حياتها آلاف من المستشرقين خلال العصور المتوالية ، يبحثون فى ميدانها بنهم وشغف وأطماع وينشرون النتائج التى توصلوا إليها ، والمخطوطات التى حققوها والأسفار التى ترجموها والمناقشات التى أثاروها ، والمعضلات التى عالجوها ودرسوها وقد كانت كلها نتيجة للصراع العنيف بين الشرق والغرب الذى شاركت فيه بكل ما لها من حيوية فى الفكر وولوع بالبحث ورغبة فى البلوغ إلى النتائج واضحة ، وقضايا صحيحة فأثرت فلسفتها فى اتجاهات الفكر العربى الإسلامى الحديث وآدابه مما يستلزم بحثها ودراستها ومواجهتها .

ومن الجلى « أن الاستشراق لم يبق محصوراً فى دائرة الانتفاع بعلوم العرب ومدنية الشرق ، وإنما خرج عنها إلى أغراض تجارية أو استعمارية أو دينية فأقبلت الأمم الأوربية القوية بحكم هذه الدوافع تتنافس فى تعرف الشرق وارتياد أقطاره وكشف آثاره وفتح كنوزه وإحياء أدبه وطبع كتبه وإبراز فنه ، ثم صار الاستشراق فنًّا قائماً بنفسه يطلب به الوقوف على لغات الشرق ميتها وحيها ، والاطلاع المباشر على آدابها وفنونها وفى سبيل ذلك أسسوا المطابع وأنشأوا المكتبات وألفوا الجمعيات وأقاموا المؤتمرات وأصدروا المجلات وجمعوا المخطوطات ونشروا نفائس الكتب وعلقوا عليها وذيلوها بالفهارس المختلفة للأسماء والموضوعات والأمكنة ثم كتبوا البحوث القيمة فى تحقيق الألفاظ وتحرير الأصول وتصحيح الأخطاء وكشف المجهول على الأسلوب العلمى الصحيح والمنهاج المنطقى الحديث فكانوا فى ذلك قدوة لمعلمى اللغة ومؤرخى الأدب من العرب فى تحضير المادة وتنظيم البحث ، وتوخى الدقة وتحرى الصواب ، وتقصى الفروه [١] » .

وبعد فقد اتضح الآن أن البحث يقتضى دراسة الاستشراق وعلاقاته بالتيارات المعادية للعالم العربى وذلك لكى تكون دراسة فلسفته فيما بعد أكثر عمقاً وشمولاً .

---

(١) أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ص ٥١٣/٥١٤ ط ٢٥ .

الفصل الثالث

علاقة الاستشراق بكل من الاستعمار والتبشير والصهيونية

تبين لنا أن حركة الاستشراق وليدة الصراع الذى نشب بين الشرق والغرب من أجل سيطرة أحدهما على الآخر عسكريا واقتصاديا ، وثقافيا ، وعقائديا منذ أقدم العصور إلى العصر الحديث [(١)] .

من هنا يمكن تقسيم الصراع بين الشرق والغرب إلى طورين هما :

طور ما قبل الإسلام

طور ما بعده

أما صراعهما فى الطور الأول فقديم قدم وجود الإنسان فى الشرق والغرب معاً ، وقد « التقيا منذ أبعد حقب التاريخ ومازالا يلتقيان دائماً وسيلتقيان ما بقى فى العالم شرق وغرب ، والنضال مستمر بينهما لم تهدأ قط يوماً ثائرته . . [(٢)] » وهذا الالتقاء بينهما هو الذى أفاد العالم حضاراته المختلفة وهو الذى رفع لواء العلم والهداية فوق ربوع العالم برغم ويلات الحروب وأهوال التعصب الجنسى والدينى ونيران العداوة والبغضاء التى أماتت الضمائر وقضت على الروابط الإنسانية بين الشعوب المختلفة .

وكل من يتتبع الأحداث التى وقعت فى التاريخ قبل الإسلام لابد أن يؤمن إيمانا وثيقاً بأن الاتصال بين الشرق والغرب كان على مر العصور حرباً وصراعاً أكثر منهما أمنا وسلاما ، وحسبنا دليلا على ذلك أن ننظر إلى تلك الحروب المتصلة التى دارت رحاها بين الفرس واليونان والفراعنة والرومان فضلا عن الحروب المحلية والداخلية التى لم تخمد نارها إلا لتشتعل بعد قليل [(٣)] .

---

(١) ج . س . هورويتز ، الصراع السوفيتى الأمريكى فى الشرق الأوسط ص ٣٨/١٣ ، هانسون و. بالدوين ، استراتيجية للغد ص ٢٢٠/١٥٤ ترجمة محمد خيرى بنونه .

(٢) محمد حسين هيكل ، الشرق الجديد ص ١٤/١٣ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢ .

(٣) محمد حسين هيكل ، المرجع السابق ص ١٥ ، روم لاندو ، الإسلام والعرب ص ٢٣/٢٢ .

وأما صراعها فى الطور الثانى اتخذ شكلا جديدا بسبب ظهور الإسلام الذى أخذ يشق طريقة نحو هدفه غير مبال بالأخطار المحدقة به من كل جانب ، فقد ظهر الإسلام فى موطن يسيطر عليه العرب الوثنيون واليهود المقيمون فى الجزيرة يتربصون به ، والمجوس على مقربة منه والنصارى فى شماله وجنوبه وبين ظهرانيه ولكن « الدعوة الجديدة لم تلبث أن ظفرت بهذه القوى جميعا ففى أقل من مائة سنة عقب وفاة النبى امتد سلطان الإسلام إلى الشام وإلى مصر ، وإلى شمال أفريقيا حتى المحيط الأطلنطى وانتقل من مراكش إلى أسبانيا كما امتد فى قلب آسيا حتى أواسطها وفى فترات متعاقبة متقاربة بعد ذلك امتد إلى الهند وإلى جزر الهند الشرقية وبذلك قامت فى العالم إمبراطورية إسلامية مترامية الأطراف انتقلت عاصمتها من مكة إلى دمشق ثم إلى بغداد ثم إلى القاهرة وأحيت فى العالم حضارة جديدة انكمشت أمامها الحضارات الفارسية واليونانية والرومانية ووقفت المسيحية خائفة تترقب [1] » .

العالم العربى فى مركز الصراع العالمى :

إذن ، فبظهور الإسلام وانطلاقة العرب تحت لوائه بدأ عصر جديد بين الشرق والغرب دون أن يتوقع أحد أن حقبة جديدة من حقب التاريخ قد بدت بشائرها . كان الناس جميعاً يجهلون أن سنة ٦٢٢ التى شاهدت نبياً بها عبر من مسقط رأسه مكة فى سنة الصفر من تاريخ الإنسانية الجديد [2] ، وعندئذ أصبح الصراع بينهما صراعاً عقائديا أكثر منه عسكريا حيث تأكد الغرب من لقاءاته الأولى مع الإسلام أنهم أمام قوة صلبة قاهرة هوت الإمبراطوريات أمام قوة إيديولوجيتها واندفاعها نحو بناء صرح إنسانى خالد و « تاريخ الإسلام على الأرض يمتاز فى قرونه الأولى بقدر كبير من التوفيق والعظمة والإبداع ، سواء من الناحية الدنيوية أو الروحية وأمام ضربات جيوش المسلمين الظافرة هوت إمبراطورية فارس ثم تبعها معظم ولايات الإمبراطورية الرومانية وأهمها . . على أن التاريخ الإسلامى لا يمتاز فى هذه القرون بالقوة فحسب ، وإنما كانت هذه الجيوش تحمل معها مدنية جديدة ، وتقدما كبيرا فى العلوم والفنون ، واللغة والآداب والتشريع والإدارة والتجارة ، إلى غير ذلك من وسائل السمو

---

(١) محمد حسين هيكل ، المرجع السابق ص ١٧ .

(٢) جان بول رو ، الإسلام فى الغرب ص ٢٤ .

والرفعة والرقى ، لقد كان فتحا بناء تماما تمخض عن مجتمع عظيم جديد اكتملت فيه عناصر القوة والمجد[١] » .

قدم الإسلام إلى العالم كل ما كان ينقصه حين ذاك[٢] ، حيث رفع شعار التسامح والحرية الدينية ، وتحدى العدالة فى فرض الضرائب وتوفير الأمن وإيجاد كل المقومات اللازمة للنهضة العلمية والثقافية لأن « الفتح العربى لم يكن هدفه الغزو والاستعمار والاستغلال وإنما كان فى كل بلد سعيا لخلق حضارة من صنعه ووفق تعاليم الشريعة السماوية الغراء مع الأخذ بما يراه صالحا من الحضارات القائمة فى البلاد التى فتحها ، وبرغم تداخل تلك الحضارات وتشابكها إلا أن لكل منها طابعا أصيلا يمكن أن يتخذ أساسا لثقافة وطنية فى الحضارة والمستقبل[٣] وهكذا حدث أن حرر الإسلام منطقة شاسعة من سيطرة اليونان والرومان كانت تخضع لأيديولوجية مسيحية قروناً طويلة[٤] .

ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع بين الشرق والغرب قضية عالمية[٥] وظل الإسلام الشغل الشاغل لساسة الغرب خلال العصور حتى طغت مشكلة مواجهته على جميع مخططاتهم لأن الخطر الحقيقى فى نظرهم كامن فى نظام الإسلام وفى قدرته على التوسع والاخضاع ، وفى حيويته ، ووقوفه سداً منيعاً فى وجه الاستعمار الأوربى[٦] ، الذى يسعى دائما للسيطرة على العالمين الآسيوى والأفريقى .

ويمكن حصر هذا الصراع فى طوره الثانى فى خمس مراحل أساسية الأولى . مرحلة اندفاع العرب نحو الغرب واحتلال الشرق المسيحى ، ثم فتح شمال أفريقيا والسيطرة على الأندلس وحوض البحر الأبيض المتوسط ، وفى أثناء ذلك « أطاح الفتح العربى بتأثير البرجوازية التجارية التى فرضتها السيطرة الرومانية ثم السيطرة البيزنطية . . أن الفاتح العربى أضاف إلى

---

(١) و . ك . سميث ، الإسلام فى التاريخ الحديث ص ١٩ .

(٢) محمد عبد الله عنان ، مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام ص٢١ .

(٣) ر . جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ، الطليعة يناير ١٩٧٠ ص ١١٧ وقد قمنا بترجمة هذه المحاضرة إلى اليوغوسلافية ونشرناها مع مقدمة موجزة فى مجلة « البعث الإسلامى » الأعداد ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ من أول أبريل وخمسة عشر منه وأول مايو ١٩٧٣ .

(٤) آ . توينبى ، الإسلام والغرب والمستقبل ص ١٦ ترجمة نبيل صبحى .

(٥) ل . بيز ، الإمبراطورية البيزنطية ص ٣٩١ ترجمة حسين مؤنس .

(٦) عمر فروخ ، التبشير والاستعمار ص ١٨٤ المكتبة العصرية بيروت ١٩٥٧ .

سمو العلاقات الاقتصادية والاجتماعية سموا أخلاقيا مبنيا على السماحة ، وسموا عقليا يعتمد على روح نقدية واعية ولهذا ارتأى إنجلير رفيق ماركس ، أن المفكرين العرب هم السلف البعيد للإنسيكلوبيد بين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر [١] .

لكن الغرب لم يكتف بما قدم إليه المسلمون عبر التاريخ من خير كثير ، بل ذهب بعد العدة للانقضاض عليهم وإزالة وجودهم فى الغرب والشرق معا ، فبدأت المرحلة الثانية وهى محاولة الرد الغربى بالعمليات العسكرية المشهورة بالحروب الصليبية التى استمرت قرونا عديدة وحفلت بالنتائج السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب وأثرت فيه تأثيرا عظيماً حتى تعتبر من أهم الفترات فى تاريخ المدنية الغربية على الإطلاق [٢] ، ولكنها من ناحية أخرى «كانت أعظم مأساة نزلت بالصلات بين المسلمين والنصارى . . لقد أحب الصليبيون أن ينتزعوا القدس من أيدى المسلمين بالسيف . . فلم يستطيعوا . . وتركوا وراءهم عداوة وبغضاء وأحقادا [٣] يضاف إلى ذلك غزوات المغول وما قامت به جحافلهم من تدمير وتخريب وقتل وإحراق ابتغاء الغلب والسيطرة . . ومساعدتهم للنصارى من طريق غير مباشر وإنزال البؤس والشقاء بالسماحة الإنسانية [٤] .

ومما لا ريب فيه أن هذه الفترة تعتبر من أحرج الفترات فى تاريخ العالم الإسلامى حيث تآمرت قوى الغرب والشرق معاً للانقضاض عليه انقضاضا كاملا ، ولم يواجه الإسلام خطراً شبيهاً بالخطر الذى واجهه آنذاك وهدده فى الصميم ، إذ بينما كان يواجه أوربا كلها المتكتلة ضده ، رأى قوة جديدة أوهى وأخطر تتعاظم من خلفه . . وبعد أن مرت الأيام الأولى المفعمة بالخوف والقلق والتى أحدثتها الغارات الآسيوية على المجر وبلاد البلغار . . انطلقت البعثات من الكرسى الرسولى والبلاطات الأوربية وكلها تخطب ود ساداتهم الجدد فى عاصمتهم النائية فى بوادى آسيا . . والهدف من ذلك كان فى البدء معرفة نوايا هؤلاء التتار وتحويل أنظارهم عن أوربا ثم تولدت الفكرة الجهنمية الجبارة فى جذب هؤلاء الغزاة الذين

---

(١) ر. جارودى ، المرجع السابق ص ١١٦ .

(٢) ستفن رينسمان تاريخ الحروب الصليبية ، ٧٨٢/٢ – ٧٨٨ ترجمة السيد الباز العرينى ، دار الثقافة بيروت ١٩٦٧ .

(٣) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ١١٥ .

(٤) روم لاندو ، الإسلام والعرب ص ١٣٠ .

قضوا على دولة فارس الإسلامية واحتلوا أخيرا بغداد عاصمة الخلفاء العباسيين لإقامة تحالف معهم والقيام بحملة حاسمة مشتركة ضد الدولة السورية المصرية [١] » .

لقد كانت هذه الواقعة بمثابة ضربة قاضية فى وجه التصاعد التقدمى للحضارة العربية التى أصيبت بمثلها فى الأندلس [٢] ويبدوا أن زعماء المسيحيين لم يكونوا على درجة من الوعى التاريخى إذ كان المفروض أن يتصرفوا بنزاهة وتعقل ويتعاونوا مع زعماء الإسلام فى رد الهجوم الوثنى المغولى على الدين الإسلامى الذى يعترف بالدين المسيحى اعترافا كاملا ، ولكنهم فعلوا عكس ذلك ، إذ وجه زعيم العالم المسيحى ، البابا أنوسينت الرابع بعثتين إلى منغوليا وأبى القديس لويس ، الورع أن يتفاوض مع المسلمين بأية حال ، ولم يجد أية غضاضة على معتقداته الدينية أن يوجه موفدين رومنيكيين لمفاوضة المغول الوثنيين [٣].

وبعد أن طرد العرب الصليبيين من بلادهم وأوقفوا زحف المغول وأنقذوا المسيحية من خطرهم ودهائهم استعاد الإسلام قوته وجبروته مرة أخرى حتى صاح الأسقف « دى منسيل » هكذا نرى الإسلام الذى كانت قوته قد أشرفت على الزوال يسترد مكانته ، ويستعيد قوته ويصبح أشد خطرا من ذى قبل [٤] .

ومهما يكن من أمر هذه الحروب وخطرها فإنها أثرت فى أوربا الغربية من نواح عدة :

أولا : فى الكنيسة ، وعلى الأخص فى البابوية واتجاهاتها .

ثانيا : فى الحياة اليومية الاقتصادية والسياسية فى جميع الممالك .

ثالثا : فى الحياة الدولية وعلاقة الدول بعضها ببعض .

وأخيراً – فى علاقات الغرب بالشرق وتوسيع نطاقها منذ القرن الثالث عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر [٥] .

---

(١) جان بول رو ، الإسلام فى الغرب ص ٤٤/٤٥ .

(٢) لوثرب ستوارد ، حاضر العالم الإسلامى ٢٥/١ .

(٣) روم لاندو ، الإسلام والعرب ص ١٣٠ .

(٤) م . ع . النتيت ، الشرق والغرب من الحروب الصليبية إلى حرب السويس ص ٧٠ نقلاً عن مطابع دار القومية بدون تاريخ .

(٥) باركر . الحروب الصليبية ، تراث الإسلام ١٣١/١ – ١٣٢ على أحمد عيسى .

وسرعان ما جاءت المرحلة الثالثة وهى مرحلة ظهرت فيها قوة الأتراك الضاربة [١] . التى كانت تستهدف التوسع على حساب المسيحيين ، واندفعت نحو القسطنطينية لاحتلالها وإلى بلاد البلقان لاجتياحها وإلى شمال أفريقيا لبسط نفوذها وعندها نجحت فى تحقيق أهدافها وأضحت حاجزا منيعا لفترة من الزمن أمام قوى الأطماع الغربية التى أخذت تتصارع معها لإضعافها كى تتاح لها العودة كرة أخرى إلى العالم العربى الذى كان بيت القصيد ولم يزل كذلك لأهدافها وأطماعها وينبغى ألا ننسى أن الإمبراطورية العثمانية قد استولت على البلاد العربية أيضا و « لكنها لم تفعل سوى القليل فى سبيل تنشيط هذه البلاد واستعادت حيويتها واستغرقت هذه البلاد التى لعبت دورا فعالا فى تاريخ العالم فى نوم عميق لم تستفق منه إلا فى وقتنا الحاضر ، على أن مشعل الحضارة المتقدمة إلى الأمام كان قد انتقل إلى الغرب [٢] ، وقد دام الصراع بين الترك والأوربيين فترة من الزمن حتى ضعفت الإمبراطورية العثمانية فاستطاع الغرب أن يتسلل من جديد إلى البلاد العربية .

ثم جاءت المرحلة الرابعة والتى انتهت بطرد الاستعمار الغربى للأتراك من الولايات العديدة ، وفرض الاحتلال على الجزء الأكبر من العالم الإسلامى عامة والبلاد العربية خاصة ، وبدأ الغرب منذ ذلك التاريخ يواجه القضية العربية وحدها منفصلة عن تركيا ، وبذلك عاد الموقف بين الغرب والشرق العربى إلى ماكان عليه قبل قيام الدولة العثمانية وأصبحت القضية العربية هى كل ما يشغل أساسه الغرب فى هذه المنطقة من العالم [٣] .

وعندما عاد الصراع بين الشرق والغرب إلى مجراه الطبيعى من جديد ظهرت شدته وخطورته بصورة أكثر وحشية وضراوة من ذى قبل واستخدم الغرب فيه كل الوسائل الممكنة ، مشروعة وغير مشروعة فى سبيل تحقيق أهدافه وأطماعه ، وزعم أنه أقدم على احتلال الشرق الإسلامى لمعاونته وتحضيره تطبيقا للفكرة القائلة بأن على الرجل الأبيض يقع العبء فى تمدين البرابرة وتثقيفهم [٤] ، وقد كانت فلسفته هذه ستارا لأعمال الوحشية التى اقترفها باسم العلم والدين والحضارة والحقيقة أنه استهدف من ورائها إزالة الوجود الإسلامى فى العالم العربى

(١) محمد جميل بيسم ، فلسفة التاريخ العثمانى ص ٥/١ ومابعدها مكتبة صادر بيروت ١٩٢٥ .

(٢) جورج رنتر وآخرون ، دراسات إسلامية ص ٢٤ .

(٣) م . ع . الغنيث ، المرجع السابق ص ١١٣ .

(٤) ا . تشايلدرز ، الحقيقة عن العالم العربى ص ٥٤ .

أولا وقبل كل شيء ، لأنه قلبه النابض الحى ، ثم اقتلاعه هو نفسه من الجذور ، كى يفتح أمام أغراضه طريقا للسيطرة على العالم بأسره لقد كانت معونة الغرب للعالم الإسلامى معونة من يريد أن يستغل استغلالا اقتصاديا فاحشا تحت ظاهر من نشر لواء حضارته فحضارة العلم قد عنيت فى الشرق بتضييق نطاق العلم غاية التضييق وعكفت البعثات التبشيرية فى البلاد التى ظلت مستقلة على بث تاريخ مشوه للشرق فى نفوس أبنائه وعلى أن يروجوا بين تلاميذها عقيدة خبيثة بأن سبب تأخره إنما هو دينه وتاريخه ، ولا سبيل إلى تقدمه مالم ينزع عنه ثوب هذا الدين ومالم يفصل بينه وبين ماضيه بسياج متين ، فأما فى البلاد التى استحكم نفوذ الغرب فيها فقد حصر التعليم فى أضيق دائرة ممكنة وجعل أداة التخريج موظفين يدينون بالطاعة والإذعان للغرب صاحب السبق والتقدم أو صاحب النفوذ السياسى فى البلاد[1] .

لقد كان هدف الغرب الأساسى فى جميع تصرفاته نحو الشرق هو قهر الإسلام فى عقر داره فى العالم العربى بالذات حتى معاملته مع الإمبراطورية العثمانية ، كانت على هذا الأساس على الرغم من عداوته لها ورغبته فى سحقها فهاكم المؤرخ السياسى المشهور « جيزو » رئيس وزراء فرنسا فى عهد محمد على يعترف صراحة « أن الغرب كان حريصاً على أن يفتت أجزاء الإمبراطورية العثمانية ، وفى الوقت نفسه يستبقيها فى حالة احتضار دائم دون أن يجهز عليها لا لغرض إلا لتبقى سيطرتها على البلاد العربية عقبة أمام تحرر تلك البلاد ، وحائلا دون نهضتها ، ومن أجل هذه الغاية درجت سياسة الغرب على الاحتفاظ بتركيا ضعيفة[2] » والحقيقة تؤكد أن الغرب كان يستعد عدة قرون بعد هزيمته فى الحروب الصليبية وتأثره بالحضارة العربية لبعث نهضة علمية حديثة فى بلاده كى يتمكن من الانقضاض على الشرق الإسلامى انقضاضا ساحقا فأحاط به على غفلة من الأتراك الذين كانوا قد بسطوا نفوذهم عليه من كل الجهات حتى عندما جاء القرن الثامن عشر والتاسع عشر وجد هذا العالم نفسه فى موقف تنهال فيه الضربات عليه من جميع الجهات وتلاحقه الهزائم فى كل الميادين ، و « الواقع أن الغرب نجح فى أواخر القرن السادس عشر فى عقد الأنشوطة حول عنق الإسلام وذلك بفضل غزوه للمحيطات ولكن لم يضيق الغرب الأنشوطة إلا فى القرن التاسع عشر وحتى ذلك التاريخ كانت الذكريات الدائمة فى مخيلة العسكريين عن التاريخ العسكرى البطولى للإسلام

(١) محمد حسين هيكل ، المرجع السابق ص ٧٢ .

(٢) محمد على الغتيت ، المرجع السابق ص ١١٥ نقلا عنه .

هى التى أبقت الغربيين حذرين من الهجوم وأبقت المسلمين راضين مسرورين والتجربة التى بدأت تضعف هذا الرضى عند المسلمين كانت فى تتابع الهزائم العسكرية للإمبراطورية العثمانية والقوى الإسلامية الأخرى على يد خصوم مسلحين بالأسلحة الغربية ومزودين بالعلم والتقنية اللذين هما عصب الفن الحربى الحديث عند الغرب [١] ، وقد يلاحظ أن الغرب كان ولا يزال يرتدى فى تلك الآونة زى العداوة للإسلام على الرغم من زعمه أنه تحرر من عقدة الدين غير أن أهدافه قد اتسعت إذ أضاف إلى رغائبه القضاء على الإسلام وتحطيم قوته السياسية وهيبته الإيديولوجية النادرة [٢] وهذا مر على الشعوب الإسلامية سنون كثيرة كانت فيها موضع استخفاف واحتقار من قبل العالم الغربى ، ولم يتح لصوتها أن يرتفع فى المحافل الدولية [٣] وأصبحت سيطرة الغرب على الشرق الإسلامى قوة هدامة تشغل مكاناً خطيرا فى تطوره وتزرع فى نفوس أبنائه بذور الشك فى دينه والتنكر لقيمه ومثله العليا وهب المفكرون الإسلاميون للدفاع عن الفكر الإسلامى ويحاربون تلك الترهات التى ينثرها الغربيون فى المحيط الإسلامى ويجتاز الشرق اليوم برزخاً يتصارع فيه الماضى والحاضر وتتنازع العادات القديمة الأصيلة مع الجديدة الدخيلة [٤] .

ولا جدال فى أن الغرب قد أثار العالم العربى باحتلال أراضيه والسيطرة عليه فدفعه بذلك دفعاً قوياًّ نحو التقدم والازدهار ، وبدأ يسائل نفسه عن ذاته ومكانته ومثله وقيمه ويبحث عن دوره من جديد بعد أن أحس أن الأتراك جاءوا إليه ليجثموا على صدره ، لا ليقوموا بإنقاذه من هجمات الغرب الزاحف عليه ، وترى ما الذى كان يصير إليه الشرق لو لم يحتله الغرب ؟ أكان يتطور تطوراً طبيعيًّا ولو بطيئاً أوكان سيظل خاملا مريضا حتى يموت ؟ مهما كان الجواب فإن الغرب قد هز الشرق هزًّا عنيفا وأيقظه من نومه وفتح عينيه وحثه على الجد والعمل شاء الغرب ذلك أو لم يشأ فقد تلقى عن الغرب دروسا كثيرة ، وإن كان بعض هذه الدروس شديداً قاسيا ومن حسن حظ الشرق أنه كان على استعداد لتلقى هذه الدروس وأن له من الذكاء

---

(١) أرنولدنوينبى ، الإسلام والغرب والمستقبل ص ١٩ .

(٢) جان بول رو ، الإسلام فى الغرب ص ٧١/٧٠ .

(٣) روم لاندو ، تاريخ المغرب فى القرن العشرين ص ١١٩ ترجمة نقولا زيادة مراجعة أنيس فريحة دار الثقافة بيروت ١٩٦٣ .

(٤) لوثروب ستوارد ، حاضر العالم الإسلامى ٦/٢ .

ما جعله يفهمها (1) . والغريب أن يتساءل مفكر مدقق مثل أحمد أمين عن مصير الشرق الإسلامى واستعداده لاجتياز برزخه الخطير ومدى إمكانياته العقلية لتخطيه لو لم يحتله الغرب ناسيا تلك الحركات البناءة التى سبقت وصول كتائب الغرب المسلحة وبعثات التبشير المتعصبة بعشرات من السنين كما سبقت تلك الحملة المشهورة التى قادها نابليون عليه بوقت غير قصير والواقع يؤكد لنا أن اليقظة الفكرية قد سبقت هذا الغزو الغربى بأمد طويل ، وبدأت بدعوة محمد بن عبد الوهاب إلى تجديد الدين والعودة إلى بساطته الأولى ، وإذا كان ابن عبد الوهاب قد ولد سنة ١٧٠٣ وقام بدعوته وهو فى سن الأربعين فإن يقظة الفكر العربى تكون قد بدأت قبل وصول الجمعيات التبشيرية الأوربية بمائة عام على الأقل وقد كانت هذه الدعوة الفكرية السياسية بعيدة المدى فى تحرير الفكر العربى ويقظته لا سيما بعد أن تتحول إلى دولة فتية كان لها إغارات ، على حدود الشام والعراق . . لقد كانت دعوة عبد الوهاب إلى تجديد الفكر الإسلامى وقيام هذه الدعوة من قلب الجزيرة العربية بالذات عاملا ضخما فى هذه الفترة الدقيقة لا سيما إذا ربطنا هذا بما وجده العالم الإسلامى دائما فى مثل هذه الدعوات التجديدية للفكر على فترات ممتدة فى تاريخه والتى حمل لواءها أمثال الغزالى وابن تيمية . . وقد كانت الدعوة الوهابية دعوة إلى تحرير الفكر وتلاها بعد ذلك تحرير الفرد الذى دعا إليه المشايخ والعلماء فى مصر حين فرضوا على المماليك توقيع وثيقة بحقوق الشعب (2) .

هذا هو الواقع ومهما كانت أهمية هذا الرأى أو ذاك فلابد من الاعتراف بحقيقة لاجدال فيها وهى أن الغرب حينما جاء إلى الشرق شد وثاق صحيته وأخذ يمتص دماءها ويفعل تحت شعار « التقدم » و « التمدن » أكثر مما كان يفعله الصليبيون والمغول من قبل ومع ذلك استيقظ العرب من سباتهم العميق بفضل علمائهم المخلصين والمفكرين المصلحين والأدباء الثائرين حتى كان الاستعمار بمثابة قرع النواقيس لإيقاظ شعوب الشرق ومواصلة إصرارها على تقدم البلاد وازدهارها بعزيمة أشد صلابة وإرادة أكثر قوة وهكذا كانت تدوى أصوات الثائرين من أمثال ابن تيمية ، والجوزى ومحمد بن عبد الوهاب والشوكانى ومحمود الألوسى ، ومحمد السنوسى ورفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومصطفى كامل وإبراهيم باريس وغيرهم .

---

(١) أحمد أمين ، الشرق والغرب ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٢) أنور الجندى ، الفكر العربى المعاصر ص ٢٢/٢٩ .

وبفضل هؤلاء جميعا جاءت المرحلة الخامسة فى هذا الصراع الدامى بين الشرق والغرب التى تمتاز بالنضال ضد الاستعمار وتحرير الإسلام من الرواسب البالية التى تراكمت عليه خلال القرون ، وهو نضال شاق ومرير يتميز بالقوة والضراوة ويحاول فيه العدو بكل ما فى وسعه إزالة كل ما هو إسلامى ، واقتلاعه من الجذور لم يكن هذا الصراع مصدر خطير كبير بقدر ما كان يدعو إلى التفاؤل والاطمئنان فإن مصدر الخطر الحقيقى هو زوال هذا الصراع وأن يفقد الناس الإحساس بالفرق بين ما هو إسلامى وما هو غربى أن فقدان هذا الإحساس هو النذير بالخطر لأنه يعنى فقدان الإحساس بالذات ، فالجماعات التبشيرية إنما تدرك ذاتها من طريقين معا : من طريق وحدتها التى تكونها المفاهيم والتقاليد المشتركة ومن طريق مخالفتها للآخرين التى تنشأ عن المغايرة والمفارقات ولذلك كان الخطر الذى يتهدد هذه الوحدة يأتيها من طريقين : الشعوبية التى تفتتها ، والعالمية التى تضعضعها فزوال الإحساس بالمغايرة والمفارقة هدم لأحد الركنين اللذين تقوم عليهما الشخصية ، وهذا هو ما لا نريد أن يكون وإنما نريد أن يظل هذا التميز بين ما هو إسلامى وما هو طارئ مستجلب شرقيًّا كان أو غربيًّا حيًّا فى نفوس الأجيال الصاعدة والتالية قبله ، ولابد أن تحملها إلى من يجيء بعده [١] ، ليسلم إليه الشعلة المقدسة التى تنير الطريق للدفاع عن الذات والمحافظة على خصائصها المتميزة .

وبسبب الأطماع الرامية إلى إزالة هذه الشخصية المتميزة من الوجود ، أصبحت منطقة الشرق ، منطقة تشابك مستمر وتصادم دائم فى المصالح الرئيسية الاستراتيجية والفكرية والاقتصادية والحضارية والعقائدية وانطلاقا من هذا الأساس وضعت خريطة جديدة خطيرة منذ زمن بعيد للصراع العالمى وهكذا غدت منطقة العالم العربى محورا للعلاقات المتوترة لا لأهمية تملكها طريقا فريدا إلى الشرق الأقصى فحسب ، ولا لأنها تعد مفتاحا لقارات بأسرها ، بل لاستمرار وجود الإسلام فيها إذ تطمع القوى المختلفة فى سحقه وانتزاع روحه لأن له دورا بناء فى المستقبل كما كان فى الماضى ، فإذا سبب الوضع الدولى الآن حربا عنصرية يمكن للإسلام أن يتحرك ليلعب دوره التاريخى مرة أخرى [٢] .

هذا من ناحية وإلى هذا يشير « أشعيا يومان » فى مقاله « الجغرافية السياسية للعالم الإسلامى » قائلا : « أن شيئا من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربى ولهذا الخوف أسباب

(١) محمد محمد حسين ، الإسلام والحضارة الغربية ص ١١٩ دار الإرشاد بيروت ١٩٦٩ .

(٢) آرنولد توينبى ، المرجع السابق ص ٧٣ .

منها أن الإسلام منذ ظهر فى مكة لم يضعف عدديا بل هو دائما فى ازدياد واتساع ، ثم إن الإسلام ليس دينا فحسب ، بل إن من أركانه الجهاد ولم يتفق قط أن شعبا دخل الإسلام ثم عاد نصرانيًّا [(١)] » .

من هذا كله انبثقت خلال هذا الصراع المرير عبر التاريخ تلك العلاقة الوثيقة بين الاستشراق من جانب وبين كل من الاستعمار والتبشير والصهيونية من جانب آخر حتى اتضح أن محاولات غزو الفكر الشرقى فى قوميته ولغته ودينه كان واضحاً جليًّا لأنه الهدف الأول والغاية القصوى [(٢)] ، التى ظلت تسيطر على آمال الغرب منذ أن احتك بشعوب القرآن حتى العصور الحديثة التى تميزت بالاستعمار والرغبة فى الاستيلاء على أراضى الإسلام واستغلال مقدراتها ، واستعباد شعوبها وبالتبشير للاستيلاء على الشخصية الإسلامية وحرية تصرفها وبالصهيونية للاستيلاء على الكيان الإسلامى بأسره وإبادته أينما وجد ، إنها أمانى الجميع تراودهم منذ شرعوا فى محاربة العرب باعتبارهم حاملى القرآن وحفظته حتى أصبح « تمزيق الأمة العربية موضع الاتفاق بين هذه القوى الثلاثة وهم فيها وراء هذه الغاية مختلفون فى النشأة ومختلفون فى الأهداف البعيدة والقريبة على السواء [(٣)] » .

وقد عبر عن أمانى هؤلاء وأمثالهم منذ زمن بعيد نصر بن سيار حاكم خراسان من قبل بنى أمية فى محاولة كشف قناع أعداء العرب وهدفهم كما حذر العرب فى الوقت نفسه من هذا الخطر قائلا [(٤)] :

أبلغ ربيعة فى مرو وإخوتها	أن يغضبوا قبل أن لا ينفع الغضب
ما بالكم تلقحون الحرب بينكم	كأن أهل الحجا عن فعلكم غيب
وتتركون عدوا قد أظلكم	ممن تأشب لا دين ولا حسب
ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم	ولا صميم الموالى أن هم نسبوا
قوم يدينون دينا ما سمعت به	عن الرسول ولا جاءت به الكتب
فمن يكن سائلى عن أصل دينهم	فإن دينهم أن تقتل العرب

(١) عمر فروخ ، التبشير والاستعمار ص ١٣١ نقلا عنه .

(٢) حسين الهراوى ، المستشرقون والإسلام ص ١٢ .

(٣) حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية ص ٤ دار المعارف ١٩٧٠ .

(٤) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مقدمته لكتاب الإمبراطورية الإسلامية لفلهوزن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ .

وقد عقب محمد عبد الهادى أبو ريدة على هذه الأبيات قائلا : « إن فكرة هذه الأبيات ستظل ، ولابد أن تظل أمام عقل العرب وأمام أبصارهم ماداموا يحرصون على تحقيق رسالتهم فى التاريخ ، وسط الصراع بين الأمم ونظم الحياة والمثل العليا الروحية والإنسانية التى يتمسك بها الناس » .

ومن الجلى أن العلاقة بين هذه القوى جميعها بالغة الأهمية لبحث فلسفة الاستشراق وخصائصها وينبغى لنا أن ندرس بالتفصيل مبلغ العلاقة بين الاستشراق من جانب ، وبين الحركات المعادية للعالم العربى ممثلة فى كل من الاستعمار والتبشير والصهيونية من جانب آخر ، بحيث سيتضح لنا الكثير مما يتعلق بالاستشراق وأثره فى الفكر والأدب العربيين المعاصرين كما أنها ستؤكد لنا أن العالم العربى لم يزل فى مركز الصراع العالمى .

١ – الاستشراق والاستعمار[١] :

منذ أواخر القرن العاشر الميلادى حتى الآن تعرض العالم العربى لهجمات – الغرب المتواصلة التى استهدفت احتلال أراضيه ، واستغلال مقدراته واستعباد شعوبه وقد كانت البداية تلك الحروب الصليبية التى أخذت من الدين ستاراً لأعمالها الهدامة وعندما خرجت قواها المتكتلة مقهورة قامت متأثرة بما رأت فى الشرق الإسلامى وأخذت عنه مقومات النهضة العلمية الحديثة وشرعت تستعد لهجمات جديدة أبعد خطرا وأشد ضررا من حرب الحديد والنار ، إنها حرب شعارها : « مدرسة أو مستشفى أو ملجأ ، أو كتاب ، أو مقال أو ما إلى ذلك من خداع العناوين التى يقطر باطنها بالسم الناقع [٢] واستعدادا لذلك كان لابد من أن تجول طلائع الغرب فى البلاد التى يجب قهرها واحتلالها وأن تكون هذه الطلائع من الذين تعلموا اللغة العربية وغيرها من لغات الشرق لكى يستطيعوا التحدث إلى الشعوب ، والبحث فى الآثار

---

(١) حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية فى الاستعمار والاستشراق والصهيونية ص ٧٠/١١ أنور الجندى ، يقظة الفكر العربى فى مواجهة الاستعمار ص ١٤٨/١٣٨ أنور الجندى ، يقظة الفكر العربى حركة اليقظة فى مواجهة التعريب ص ١٨٥/١١٥ أنور الجندى الإسلام والثقافة العربية ص ٨٢/٨١ ، أنور الجندى ، النثر العربى المعاصر فى مائة عام ص ١٠ ، أنور الجندى ، الأدب العربى الحديث فى معركة المقاومة والمجتمع ص ٦٢١ ، أبو الحسين على الحسين الندوى الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ١٣٧/١٣٠ وص ٢١٦/١٩٣ ، محمد البهى الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٦٨/٥٢ ، وغيرها من المراجع التى تتناول موضوع الاستعمار وهى كثيرة وعديدة .

(٢) أحمد موسى ، لماذا لايلتقى المسلمون فى عصر طابعه اللقاء ص ١٤ .

والتعرف على الأفكار والقيام بالدعايات وإثارة المنازعات وإشعال الخلافات حتى تقع البلاد فريسة بين مخالب الاستعمار ولتحقيق هذا الهدف أكثروا من هذه الطلائع ليمارسوا التجسس على البلاد والتعرف على أحوالها وكتابة التقارير عنها وكان لابد للجاسوس أن يلبس ثوب العالم بلغة البلاد ، وأن يصطنع البحث العلمى وأن يسعى لخلق صلة بين الأهالى وجيوش الاستعمار إذا دخلتها [1] .

والتاريخ يحدثنا أن هؤلاء جميعا من المستشرقين.

ومن هنا كان هذا الوفاق تاماً بين الاستشراق والاستعمار حيث ساعد أحدهما الآخر مساعدة فعالة لقد كان الأول يعد أبناء وطنه لسحق الشرق والإسلام ويصور عالم الشرق عامة والعالم العربى خاصة بصورة قبيحة فى أخلاقه وعاداته وآرائه كما يصور الإسلام فى صورة منفرة ويلصق به كثيراً من الرزائل والمخازى والجهالات[2] .

لقد ظل هدف الاستشراق والاستعمار واحداً لفترة طويلة من الزمن وإذا كان الأول يسبق الثانى ليكون طلائع جيشه وأعين أمنه يصيب أهدافه ويحقق آماله فما عليه إلا أن يبدأ بالتشكيك فى قيم الشعوب المغلوبة ، والسخرية منها ومن دينها وشخصية نبيها عليه الصلاة والسلام ، وهدم الإسلام فكريا وحضاريا ، وعلى الثانى أن يقوم بتنفيذ ذلك الحكم واقعيا وعمليا ، كما كان الاستشراق حريصا على تدريب باحثين ودبلوماسيين ومهنيين يحملون جميعا إيديولوجية الغرب وعقليته تجاه الشرق وحضارته ، وعلى الاستعمار أن يتبنى هؤلاء ، يساعدهم وينفذ خططهم واستخدم الاستشراق الكتب والمجلات والمقالات وكراسى التدريس ، والمؤتمرات العلمية والمحاضرات العامة وغيرها من الوسائل لخدمة الاستعمار فى أغلب الأحيان لا لخدمة العلم والحقيقة ، ففى المجال الدينى يجب أن يقال إن الإسلام دين مخترع ملفق ، ولهذا الرأى شيعة من المستشرقين كما تجب مهاجمة شخصية النبى الكريم ، ولهذا أيضا شيعة من المستشرقين ولتفكيك روابط العرب يجب أن يفهم الناس أن العربية الفصحى لا تصلح لشىء وأنها لغة قديمة وأن اللغات الدارجة أنفع منها .

وللإجهاز على الروابط القومية والنظم الاجتماعية الشرقية يجب أن يعزى كل شعب إلى أصله ، لأن العرب لم يكن لهم فضل فى ثقافة أو تاريخ ولإضعاف الروح القومية والاعتماد على

(١) حسين الهراوى ، المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٢ .

النفس يجب أن يفهم الشرقى أنه غير مؤتمن الجانب ، وأن الاختلاس غريزة فيه ، وأن الشرف بعيد عنه ، وأن بلاده وتربيته لا تصلح إلا للزراعة ، وأن عقله غير مكون تكوينا تجاريا ، وهذا كله ليحتكروا التجارة والصناعة ويتركوا للبلاد المستعمرة العمل الزراعى الشاق الذى لا يدر إلا الخير القليل [١] ويحطموا تلك العقلية الفذة التى لعبت خلال عشرة قرون دورا فعالا فى بناء تاريخ الإنسان وحضارته .

وبتعاون الاستشراق مع الاستعمار قرونا طويلة أصبحت الشعوب الإسلامية مغلوبة على أمرها من شدة الضربات وعنف الهجمات حتى تغيرت كيفية اتصالها وكفة ميزانها مع الغرب تماماً ، « وكان اتصال الإسلام بغيره من الحضارات والثقافات دائما اتصال الغالب بالمغلوب أو اتصال الند بالند أما اتصاله بالغرب فى هذه الفترة الأخيرة فقد كان اتصال المغلوب بالغالب [٢] » ويبرز هذا التحالف وتلك العلاقة أكثر ما يبرز فى اتجاهات التغريب ، إذ سلك الاستعمار بعد أن قدم إليه الاستشراق كل ما فى وسعه كل سبيل للتغلغل فى جميع الميادين فاتجه إلى الفرد والجماعة والأخلاق والآداب والفنون والعلوم والآثار والأديان واستعان على تحقيق أهدافه بكل السبل حتى بالأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة ، وأصبحت « الأخطار التى تحدق بالإسلام اليوم أقوى وأشد وأكثر هولا وأكثر شمولا كما أن جميع القوى الأوربية من سكك حديدية ومطابع وطائرات ودور سينما ومصانع وجامعات وباحثين عن الزيت ، وعلماء آثار وبنادق سريعة وأفكار قد حطمت البناء التقليدى للحياة الاقتصادية تحطيما لا يرجى معه ترميم ، كما أثرت على كل عربى ، فى طرق معيشته وأوقات فراغه ، وحياته الخاصة والعامة ، وتتطلبت تعديل الأساليب الاجتماعية والسياسية والثقافية الموروثة [٣] » .

ولا ينسى الباحث أن هذه الأسباب ليست إلا أسبابا ثانوية أما الأسباب الرئيسية فإنها تتركز فى مجئ الاستعمار إلى الشرق وما قام به من هدم وتخريب ، وما أثاره من خلاف ونزاع وما زرع من بذور انفصالية وشعوبية لأن السيطرة الكاملة للاستعمار قد مكنته من نهب الأموال وترك أصحابها يعانون الجوع والجهل والمرض حتى عدت سيطرة الغرب الحديثة على الشرق فريدة فى التاريخ من حيث الفظاعة والخطورة والمدى والمجال فما كان لسيطرة اليونان وروما

---

(١) حسين الهراوى ، المرجع السابق ص ١٥/١٦ .

(٢) محمد محمد حسين الإسلام والحضارة الغربية ص ١٢ .

(٣) برنارد لويس ، العرب فى التاريخ ص ٢٥٣ .

من قبل على بعض أجزاء من العالم إلا يعد شيئا مذكورا بالنسبة لسيطرة العرب اليوم على الشعوب التى منيت باستعماره [١] ، وقد اعتمد الغرب فى توسعه على استخدام وسائل خبيثة وخلق عصبيات إقليمية وإيجاد عقليات انفصالية حتى وجدت بين العرب اتجاهات متعارضة اتجاه يزعم أن وطنه أقرب للغرب منه إلى الشرق ، وآخر يزعم أن حضارة بلده آشورية بحتة ، أو فروعونية صافية ، أو فينيقية زاخرة ، ولا علاقة لها جميعا بالحضارة الإسلامية العربية من قريب أو بعيد ، ثم اتجاه يتحدث عن لهجته باعتبارها اللغة الأم ولا صلة لها بلغة القرآن ، واتجاه يقول إن اللغة العربية الأصيلة ليست لغة علم أو فن أو حضارة ، بل إنها لغة طلاسم وأساطير مرت عليها حقب من الزمن وتركتها للذكرى ليس إلا .

كان الاستشراق مصنعا لكل هذا وذاك ، وكان الاستعمار مستهلكا أمينا له ، تركزت فيه قوى التآمر الدولى والهجوم العالمى على العالم العربى الإسلامى وكادت هذه الوسائل تنجح لو لم يستيقظ هذا العالم فى القرن الماضى ليندفع نحو التقدم والازدهار باعتماده على ماضيه الحافل وإحياء تراثه الزاخر لقد كان رد فعل المصلحين الإسلاميين هو الاتجاه إلى الإسلام والعروبة وإلى العلم والثقافة وإلى الوحدة والأخوة ، وبدأوا يتساءلون : كيف استطاع الغرب أن يسيطر علينا ؟ ، وبأية طريقة كان ذلك ؟ .

لقد وضح لهم أن شيئا هاما قد حدث فجعل الغرب يتفوق على الشرق وطالب بعضهم باقتباس فضائل الغرب الحسنة وإضافتها إلى ما فى تراثهم من المزايا الحضارية والسمو الفلسفى والرقى الخلقى لكى يثمر لهم هذا المزيج محاسن الحضارتين الغربية والشرقية وطالب غيرهم بترك تراث الأجداد مهما كانت قيمته والاندفاع نحو التغريب والانكباب عليه انكباب الرومان على تراث اليونان وحبذ آخرون الاعتماد على الذات وحدها وتراثها الأصيل دون التفات إلى أى تراث آخر أو ثقافة أخرى أو على الرغم من الاختلاف فإنهم يتفقون على أن تفوق الغرب يرجع فى جوهره إلى مؤسساته التنظيمية الشورى فى توزيع الاختصاص بين السلطات ، فإذا أراد الشرق أن يبنى نفسه من جديد ويحتل مكانه فى التاريخ ، ويسيطر على مصائره ومقدراته فعليه أن يأخذ عنهم نظمهم وأساليبهم التنظيمية غير أن الأمر الذى يدعو إلى العجب أن يعتبر هذا أخذا من الغرب على الرغم من أن المؤسسات المذكورة توجد بشكل أو بآخر فى الشريعة الإسلامية التى سبقت النظم الغربية بقرون .

(١) لوثروب ستوارد حاضر العالم الإسلامى ٢/٢ .

ومهما يكن الأمر فقد بدأ التفكير فى سبل الخلاص من استعمار الغرب وتبشيره فرأى بعضهم إنشاء رابطة شرقية تربط بين أمم الشرق الخاضعة للنفوذ الغربى جميعا ، وأخذ آخرون بمبدأ إنشاء جامعة عربية ينتظم تحت لوائها كل الناطقين بالعربية .

وفكر آخرون فى إحياء الخلافة لتربط من جديد بين الأمم الإسلامية ولكن على أن تكون خلافة روحية ليس لصاحبها سلطان زمنى ، وفريق رأى التمسك بمبدأ القومية ومقاومة الاستعمار الغربى بأسلحة الحضارة الغربية ، وفكر جماعة فى التنكر لماضيهم الإسلامى والرجوع إلى ماضيهم السابق على الإسلام كما فعل الأتراك وكما يجول بخاطر بعض أهل الغرب الأقصى من المراكشيين ، وكانت لهذه الصور المختلفة من التفكير مظاهرها العلمية(١) .

ويجب الاعتراف بأن النمط الغربى كان يغلب على الاتجاه العصرى فى الشرق لتحديد فكرى وسياسى واقتصادى وثقافى كان ينبع من أعماق الذات ورغبتها فى الانتقال من الماضى التليد الذى هيمن عليه التقليد إلى المستقبل الجديد الذى يستهدف التغلب على التأخر والتخلف وهذا السبيل لم يكن سوى نموذج واحد لتحديد التجديد والنموذج الآخر الذى كان ماثلا أمام بعض المفكرين كان بالطبع نموذج الغرب الذى تمكن بمركزه السياسى المسيطر على هذا الجزء من العالم أن يدير تلك التحولات الثقافية ويحاول جاهدا أن يطبعها بالطابع الغربى وعلى الرغم من اتجاهات التغريب لبعض وجهاء العرب ، فقد ظل تفكير الأوساط الرسمية الغربية منصرفا إلى الشرق الأوسط على أساس استخدام القوة فيه وإقامة قواعد عسكرية فوق أرضه وفى الوقت نفسه ظلت شكوك العرب العميقة وعداؤهم لهذا النوع من التفكير على حالها دون أن تضعف أو تقل ، فقد ظلت الحرب هى المسيطرة أمدا طويلا بدلا من الثقة المتبادلة على أساس المساواة وأدى قرار الغرب بإنشاء دولة يهودية فى فلسطين ، إلى إعداد العدة لحماية هذه الدولة الدخيلة فأدى ذلك إلى قطع كل وشيجة ممكنة للاتصال ، بين العرب والغرب ، وهناك أيضا التكوين الاستراتيجى الغربى الذى أثارته الحرب الباردة مع الكتلة السوفيتية ، فقد أسفر عن محاولات مستمرة لوضع أحلاف ومعاهدات جديدة مع أنظمة الحكم القائم فى البلاد العربية وهى الأنظمة التى لا يلقى طابعها الداخلى ، أى تأييد لدى الأجيال الصاعدة (٢) .

ومهما يكن من أمر فقد تبين حتى الآن أن قوى الاستشراق والاستعمار قد تضافرت جهودها

---

(١) محمد حسين هيكل ، الشرق الجديد ص ٢٨٩/٢٩٠ .

(٢) ا. تشايلدرز ، الحقيقة عن العالم الغربى ص ٩٢/٩٣ .

منذ زمن بعيد ضد الإسلام والعرب ولجأت هذه القوى إلى التشكيك فى الحضارة العربية الإسلامية وتراثها وعقلية مؤسسيها ومعتنقيها معا ولم يتورع عن استخدام سلاحه وجبروته فى هذا السبيل حتى تأكد أنهما يتربصان بالشرق الإسلامى ويسخران من القيم الإسلامية ويمجدان القيم المسيحية والتفوق المسيحى فى الصناعات وما يترتب عليها من إنجازات الغرب وتقدمه فى ميادين النشاط الإنسانى عامة وفى العلوم والآداب والفنون خاصة .

إذن ، فمن وحدة الهدف والأطماع انبثقت العلاقة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار منذ بداية الفكرة الصليبية إلى ميلاد الفكرة الصهيونية التى تسيطر الآن على سياسة الغرب بجميع أشكالها نحو العرب ، و« كانت فكرة الصليبيين فى العداء للمسلمين مستمدة من الفكرة اليونانية كما استمدوا منهم أدبهم وفلسفتهم وهى أن العالم ينقسم إلى يونانيين وبرابرة ، فاعتقدوا هم أيضا أن العالم ينقسم إلى سادة أوربيين وعبيد من العالم الآخر ، وكان الظن أن يصحح المستشرقون من الأوربيين هذه الفكرة الشاذة ببحثهم وعلمهم ، ولكن تبين أنهم من نفس البيئة التى كونت الصليبيين .

ومن الأسف أن يكون فى طليعة هؤلاء مستشرقون مبشرون فاتخذوا من الطعن فى الإسلام والمسلمين مادة تبشيرهم واختاروا بعض النواحى التى تثير الأوربيين على المسلمين كفكرة تعدد الزوجات وملك اليمين وحديث الإفك . . إلخ . وجاء بعدهم مستشرقون من غير المبشرين فسلكوا مسلكهم وحذوا حذوهم ولم يسلكوا مسلك البحث النزيه المجرد بل كانوا يكيلون الاتهام للإسلام جزافا ما عدا القليل النادر منهم وكانت نتيجة هذا كله مأساة فلسطين إذ تخلى عنها الإنجليز من غير إنذار للعرب مع تواطئهم مع الصهيونيين على ترك حيفا لهم وإنذارهم لهم بالاستعداد والمقاومة [1] .

وهناك أدلة عديدة للعلاقة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار لا حاجة بنا إلى سردها والبحث فيها ، لأن معظم المستشرقين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى فى القرن العشرين كانوا يعملون فى وزارة الخارجية ذاتها ، وعلى رأسهم المستشرق « أرنيست رينان »

---

(١) أحمد أمين ، يوم الإسلام ص ١١٣ وهذا مافعله الإنجليز أيضاً مع الجزر العربية فى الخليج العربى حينما أتاحوا الفرصة لإيران فى احتلالها قبل تسليمها إلى أصحابها حتى تحولت الجزر إلى قواعد جوية أمريكية إيرانية ، الجمهورية ٣١ يوليو ١٩٧٢ .

الذى كان يعمل مخططا للاستعمار الفرنسى وغيره كثير فى البلدان الأوربية الأخرى التى اهتمت ولا تزال تهتم بالاستشراق ودراساته .

٢ – الاستشراق والتبشير [1] :

بدأت المواجهة بين الإسلام والأديان الأخرى منذ أن دوت فى أصداء مكة كلمات الوحى الأولى التى أنزلها الله سبحانه وتعالى على رسوله عليه الصلاة والسلام ، واستمرت عبر القرون المتوالية حتى وصلت إلى العصور الحديثة حيث توسعت آفاقها ، وتعمقت جذورها فشملت ميادين الحياة كلها ، وسيطرت على الأشخاص والأفكار والإيديولوجات والاتجاهات والآداب والصناعات وغيرها .

وليس غريبا أن يكون هناك صراع بين الأفكار والعقليات لأن الصراع بين الأفكار والعقليات سنة الحياة نفسها ، ولكن الغريب حقا أن تتصارع الأديان السماوية فيما بينها على الرغم من أن ركيزة وجودها التسامح الفكرى والحب الإنسانى والتفاهم المتبادل بين جميع البشر ولكن الروح التى سيطرت على عالمى الشرق والغرب كانت مخالفة لذلك تمام المخالفة .

وعلى الرغم من أنه لا يوجد فى العقيدتين المسيطرتين على العالمين الشرقى والغربى خلاف جوهرى يقتضى التصادم المرير بينهما فإن الصراع بينهما قديم قدم وجود الإسلام نفسه فبينما كان نصارى الجزيرة يجادلون محمداً عليه الصلاة والسلام فى تعصب وعناد ، عن المسيح وألوهيته وثالوث ثلاثيته كان يرد عليهم حسب قاعدة عامة قررها القرآن نفسه (وجادلهم بالتى هى أحسن) و (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) التى ظلت قاعدة أساسية لفلسفة

---

(١) مصطفى الخالدى وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار ، أ . ل . شاتليه الغارة على العالم الإسلامى ، ترجمة ماعد إليافى ومحب الدين الخطيب ، إبراهيم أحمد خليل ، المستشرقون والمبشرون وموقفهم فى العالم العربى الإسلامى ، محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، وفيه بالذات « المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام ص ٦١٢/٥١٧ ، عبد الرحمن الجزيرى ، أدلة اليقين فى الرد على كتاب ميزان الحق وغيره من مطاعن المبشرين المسيحيين فى الإسلام ، أحمد موسى ، لماذا لايلتقى المسلمون فى عصر طابعه اللقاء ، حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية فى الاستعمار والاستشراق والصهيونية ، محمد عزة دروزة ، القرآن والمبشرون ، المكتب الإسلامى ، دمشق ١٩٧٢ ، عبد الحليم محمود ، أوربا والإسلام ، علال الفاسى ، التبشير أخطر أسلحة الاستعمار ، مجلة الهلال ص ٧٠/٦٠ أكتوبر ١٩٧٣ ، رحمة الله بن خليل الرحمن الهندى ، إظهار الحق إخراج وتحقيق عمر الدسوقى ، عثمان الكعاك ، صفحات سوداء من تاريخ المبشرين مجلة الهلا ص ٤٩/٣٨ أكتوبر ١٩٧٣ ، وغيرها من المراجع التى تعالج موضوع التبشير وهى متعددة ومختلفة .

الدعوة الإسلامية منذ ميلادها حتى الآن ومع ذلك كانت الصورة التى انطبعت فى نفوس الغربيين عن النبى العربى وعن القرآن الكريم صورة بعيدة عن الإنصاف والحق ومن المؤسف أن يسرف بعض الأدباء الغربيين فى القرون الماضية فى الهجر والفحش ورمى الإسلام ورسوله بما هو منه براء ، أمثال دانتى وفولتير حتى أن كارليل الذى اختار أن يكون محمد أحد أبطاله لم ينصف القرآن الكريم وقال فيه قول سوء [١] وهكذا دواليك حتى فى الوقت الحاضر.

وعندما ساح العرب خارج جزيرتهم حاملين راية الإسلام مسيطرين على أراضى الإمبراطوريات السابقة بدأت المجادلات تتبلور عند أهل الكتاب وتصبح الصورة أكثر وضوحا ودقة وشمولا وصحة عن هذا الدين الجديد بدأ العلماء تحليل الإيديولوجية الجديدة وإبرازها للجماهير الكتابية العريضة لأنها جاءت بقيم سامية قدمت للإنسان رؤية أشمل لحياته من أية إيديولوجية سابقة لها أو لاحقة بها وهكذا شرع يوحنا الدمشقى فى بدايات القرن الثامن الميلادى يفكر فى طريقة لمواجهة الإسلام وبعد ذلك بقرنين من الزمان تكتلت القوى الغربية كلها بزعامة البابوية لسحق الإسلام وهزيمته وإحلال المسيحية محله فى العالمين معا وعلى حد سواء ، وحينما تكونت فى الغرب الجبهة الإيديولوجية الموحدة ضد الإسلام بدأت عناصر التبشير تغذيها بأساطير كاذبة وقصص جارحة عن العالم الإسلامى الذى أصبح فى نظرها العدو الأساسى ، ولم تكن الحروب الصليبية كما قيل هى العامل الأهم فى تكوين صورة للإسلام ، بدر أثر الوحدة الإيديولوجية للعالم المسيحى اللاتينى التى تبلورت ببطء وأدت إلى توحيد جهد العدو وتوجيه الطاقات نحو الحرب الصليبية ، وقد أصبح الاشتراك فى الحملة إلى الأراضى المقدسة واجبا مقدسا للمؤمنين ، وذلك بفضل الدعاية التى قام بها الحجاج إلى الأراضى المقدسة الذين كان عددهم يتزايد باستمرار كما كان تنظيم الرحلات إلى الأراضى المقدسة فى تحسن دائم خلال القرن الحادى عشر حيث مسيحيو أوربا ينخرطون فى العمل المسلح ضد البدو الذين كانوا يغيرون عليهم ، وبيت المقدس هو قبلتهم التى يقدسونها وكان قبر المسيح فى نظرهم ذا قيمة كل من بيت المقدس كقبلة يتجهة لها الإنسان ، مدنسا بوجود غير المؤمنين إلى جواره [٢] .

من هنا بدأت الحملة المسعورة ضد الإسلام والمسلمين فألقت مئات من الكتب لإشباع هذه الإيديولوجية العدائية التى سيطرت على الدوائر الثقافية والجماهيرية فى الغرب بأسره ومن

(١) فيليب حتى ، صانعوا التاريخ العربى ص ٣٢ ترجمة أنيس فريحة محمود زايد دار الثقافة بيروت ١٩٦٩ .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٥٢ .

بين مئات الكتب التى ألفت ضد الإيديولوجية الإسلامية عبر التاريخ لابد من الإشارة إلى مجموعة منها تعتبر دعامة أساسية لسياسة التبشير وفلسفتها وهى :

أولا : كتاب « ميزان الحق » الذى ألفه الدكتور فاندر المستشرق الأمريكى والدكتور سنكلير تسدل وهو من أخطر الكتب التى ألفت فى هذا الميدان على الإطلاق إذ ملأه بأباطيل وأكاذيب من نسج الخيال والتلفيق .

ثانيا : كتاب « الهداية » الذى يقع فى أربعة أجزاء ويعد من أخطر المحاولات فى مجال تفنيد حقيقة الإسلام ودحض أحكام القرآن والطعن فيها .

ثالثا : كتاب « مقالة فى الإسلام » الذى ألفه المستشرق سال وحاول فيه دراسة الإسلام والقرآن حسب منهجه الهوائى اللامنطقى .

رابعا : كتاب « مصادر الإسلام » الذى ألفه سنكلير تسدل حيث حاول تفنيد الوحى الإلهى ونقد حقيقة نزول القرآن على محمد عليه الصلاة والسلام ، ويؤكد إبراهيم أحمد خليل أن « هذه الكتب الأربعة تعتبر من أخطر المراجع للهجوم على الإسلام والقرآن الكريم والرسول الأمين » (١) .

بعد الحروب الصليبية جعل مخططو قوى الغرب المتكتلة يفكرون فى كيفية مواجهة الإيديولوجية الإسلامية الصاعدة وكان من بين الخطط التى دبرت أن يعمل المبشرون بكل الوسائل للتشهير بالدين الإسلامى وإظهاره برغم وحدانيته فى صورة أدنى إلى الغريزة البشرية وأنه يصلح لإشباع النزغات الدينية السطحية دون التعمق وتهذيب الروح والخلق وزعموا أنه دين يشجع الحياة الجنسية ويدعو إلى الخمول والكسل والاستسلام لأحكام وتصرفات القدر ، وقد عاون المستشرقون فيما بعد على تثبيت وتأكيد هذه الاتهامات (٢) وتوسعوا فيها وتخصص كل فريق منهم فى بعضها ثم روجوها فى مؤلفاتهم ودراساتهم على الرغم من معرفتهم أنها بعيدة كل البعد عن العلمية والموضوعية ، وأنها لا تعدو أن تكون دسائس مغرضة وإشاعات ملفقة لمحاربة الإسلام وتشويه مفاهيمه ، فالاستشراق والتبشير عدو واحد له هدف واحد يسعى ليدركه وهو تشويه الإسلام ليصل من وراء ذلك إلى تمزيق المسلمين وإشاعة البلبلة فى أفكارهم وبين صفوفهم لئلا يلتقوا فيراجعوا من عزتهم ماكان ولكى يتم له الإمساك بزمام

(١) إبراهيم أحمد خليل ، المستشرقون والمبشرون فى العالم العربى والإسلامى ص ٥٨ .

(٢) أنور الجندى ، فى مواجهة الغزو الثقافى ص ١٩ .

الرأى العام الإسلامى نراه يتقن الظهور بوجهين اثنين [1] ، فهو أمام المسلمين باحث لوجه العلم وحده فإذا خلا إلى نفسه انقلب فاجراً كفارا ، وهدفه الحيوى فى كلا الحالين القضاء على الإسلام ، ووقف توسعه ومادامت تجاربهم قد أثبتت أنه ليس فى وسع قوة واحدة مواجهة الإسلام فلابد إذن من تكتل قوى أوربا جميعها العسكرية ، والاقتصادية والثقافية والسياسية والعلمية والدينية للانقضاض على الإسلام فى وقت قصير.

وهكذا تكتلت قوى الغرب متعاونة بعضها مع بعض ومساعدة إحداها الأخرى للهجوم الساحق ، وبدلا من شن الحرب على العرب بدأ اتجاه جديد ينال حظا من التأييد فقد أخذ فرنسيس الأوسيس يبحث من خلال حماسه التبشير كيف يحول « الكفار » إلى جانب الإنجيل وعن طريق ريموندلال أدخل تعليم العربية فى المعاهد المسيحية فى الدراسات العليا ، وكان الهدف من هذه الدراسة تخريبيا عدائيا إلى حد كبير إنها تستهدف أن تعرف المزيد عن الإسلام لتكون أكثر تهيؤا لعرض نقائصه [2] التى يتخيلونها ، وعلى الرغم من معرفتهم أن الإسلام قد أنزله الله العلى القدير لمحو نقائص الإنسان ولهديه إلى سواء السبيل فقد ظلت المراكز العلمية تخرج المستشرقين والمبشرين معا وتعدهم للقيام بأعمال تحقق أهداف الغرب ، كان هؤلاء يعملون فى مجال الدين وأولئك فى مجال العلم متعاونين مع الاستعمار وأغراضه الهدامة ، ومن هنا بات الاستشراق والتبشير صنوين لا ينفصلان من قوى الغرب العدائية التى استهدفت العالم الإسلامى ، فتخصص الأول فى أديان الشرق ولغاته ، وتعمق فى آدابه وعادات أبنائه مقارناً بينها وبين الإسلام راميا إلى هدمها جميعا وهدم الإسلام على الأخص وتخصص الثانى فى إنتاج الأفكار وتكييفها حسب متطلبات العصر ومخططات الغرب السياسية للوصول إلى التى تهدف فى جملتها إلى القضاء على العرب وعقيدتهم ومقومات حضارتهم ، ومن هذا تواجه الباحث صعوبات قصوى فى الفصل بين أساطين هؤلاء وأولئك لأن كثيرا منهم جمعوا بين الاستشراق والتبشير من أمثال ريموندلال ، توما الأكوينى ، روجر بيكون قديما ، ثم أرنيست رينان ، جبرائيل هانوتو فى نهاية القرن التاسع عشر وماسينيون ، زويمر ، لامنس ، مرجولبوث وغيرهم من بداية القرن الحالى إلى منتصفه ، وهكذا « إذا كان مرض السرطان ظل يفتك بالبشرية آمادا طوالا فى غفلة من الطب إلى وقت قريب فإن الاستشراق والتبشير هما الداءان

---

(١) أحمد موسى ، المرجع السابق ص ٢٣ .

(٢) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٨٢ أ. طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية .

اللذان بات يقطعان من أوصال المسلمين ويباعدان بينهما مستغلين غفلتهم وعدم إدراكهم لحقيقة الدور الذى نيط بهما ، مع أنهما دعامتان أساسيتان للاستعمار ، وامتداد طبيعى للحروب الصليبية لتحطيم المسلمين وسحقهم حتى لا يجمعهم لقاء أو تضمهم وحدة ، فهما شىء واحد ، يتوخى هدفا واحدا وإن اختلفا فى الاسم فالاستشراق قد ألبس ثوب البحث العلمى . . للوصول إلى الغرض المقصود من : توهين قوة المسلمين ، وتوسيع شقة الخلاف فيما بينهما حتى لا يكون بينهم لقاء ، وأما التبشير فقد آثر أن يظهر فى محيط العامة فاختار للوصول إلى الهدف مظاهر ألبسها ثوب الخدمات الإنسانية مثل التعليم فى دور الحضانة ورياض الأطفال وفى المرحلتين : الابتدائية والثانوية إلى الجامعات وكذا المستشفيات والملاجئ للكبار وللأيتام مستخدما النشر والطباعة والعمل فى الصحافة لإحكام الوصول إلى غرضه المنشود [١] حتى إذا سنحت الفرصة لإثارة الحروب الجديدة كما يعترف لورنس براون قائلا « شنت الدول الأوربية فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين حروبا عدوانية على الحكومات المسلمة ثم انتزعت منها أراض ضمتها إلى سلطانها ، ولقد كانت النتائج فى أحوال كثيرة غير سارة لبعض الشعوب التى استعبدت ، وخصوصا من المسلمين ، ولكن هذه الشعوب لم تصل بعد إلى درجة تشعر فيها أنها أصبحت أقليات مضطهدة أو أنها تعيش فى حابورات [٢] .

ولكن مادام هذا هو هدف الغرب الحقيقى فأجدر من يستطيع القيام بهذه المهمة هو الاستشراق والتبشير اللذان أصبحا الدعامة الأساسية للهجمات الحديثة على المسلمين وتوهين القيم الإسلامية والغض من اللغة العربية الفصحى وتقطيع أواصر القربى بين الشعوب الإسلامية والتنديد بأحوالها الحاضرة والازدراء بها فى المجالات الدولية [٣] .

ومن الجلى أنهما فى ذلك سواء ، حيث ساعد أحدهما الآخر قرونا عديدة فى التوجيه والتفكير وفى الإغارة والإثارة وفى التخطيط والتشويه فيها هو ذا «كولى» على سبيل المثال يصور الإسلام فى كتابه التعليمى « البحث عن الدين الحق» قائلا : « فى القرن السابع برز فى الشرق عدو جديد هو الإسلام الذى أسس على القوة وقام على أشد أنواع التعصب لقد وضع محمد السيف فى أيدى الذين اتبعوه وتساهل فى أقدس قوانين الأخلاق ، ثم سمح لأتباعه

---

(١) أحمد موسى ، المرجع السابق ص ١٥/١٤ .

(٢) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ١٢٩ نقلا عنه .

(٣) إبراهيم أحمد خليل ، المرجع السابق ص ٤٠ .

بالفجور والسلب ووعد الذين يهلكون فى القتال ويسقطون صرعى فى الجهاد الإسلامى بالاستمتاع الدائم بالملذات فى الجنة وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وأفريقيا وأسبانيا فريسة لأتباعه حتى إيطاليا هددوها بالخطر ، وتناول الاجتياح جنوب فرنسا وأصاب المدنية بلاء عظيم .

ولكن ها هى النصرانية تقيم بسيف شارل مارتل سدا منيعا فى وجه الإسلام المنتصر عند بواتيه سنة ٧٥٢ م ثم تشعل الحروب الصليبية فى مدى قرنين (١٠١٩ – ١٢٥٤) فى سبيل الدين وتدجج أوربا بالسلاح وتنجى النصرانية وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام الصليب ، وانتصر الإنجيل على القرآن وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجه [١] والمناقشة مع كولى أرينان ، وزويمر لامانس وغيرهم فى هذا الشأن تعد غاية فى الحرج إذ تتعلق بأقدس المعتقدات أولاً ، ثم لنقص الرؤية التاريخية لدى هؤلاء وأمثالهم ثانياً مما يعد إهداراً لكرامة العلم وأمانة البحث ، ولكن لاحيلة لنا فى مواجهتها .

أما عن انطلاقة العرب وفتوحاتهم فيرى « دوشن » فى كتابه « موقف الكنيسة فى القرن السابع الميلادى » رأى « ميخائيل السورى » الذى يقول : « أن إله الانتقام ، عندما رأى شراسة الرومان الذين كانوا حيثما يحكمون ينهبون كنائسنا وأديرتنا وكانوا يدينوننا دون رحمة فبعث الله من الجنوب أبناء إسماعيل ليكون خلاصنا على أيديهم ولم تكن ميزة بسيطة بالنسبة لنا أن نستخلص من قوة الرومان . . وأن نستمتع بعد ذلك بهدوء البال [٢] » ، ومن جهة أخرى يعترف أشبالدر لويس الذى امتاز فى مؤلفاته بنزاهة تاريخية موضوعية قائلا : « ومن الظواهر التى تدعو إلى الدهشة والعجب ، ذلك اليسر والسهولة اللذان رافقا الغزو العربى وربما كان مرجع بعض هذا اليسر وهذه السهولة إلى الجهاد الذى حاق بالإمبراطورية البيزنطية أثناء كفاحها الطويل الذى استمر قرابة قرن من الزمان مع بلاد فارس وهو الكفاح الذى انتهى حينما

---

(١) إبراهيم أحمد خليل ، المرجع السابق ص ٧٦ نقلا عنه .

(٢) ر. جارودى ، الاشتراكية والإسلام ، الطليعة ، يناير ١٩٧٠ ص ١٤٤ نقلا عنه ، وقد قمنا بترجمة هذه المحاضرة القيمة ونشرناها مع مقدمة نقدية فى مجلة « البعث الإسلامى » فى الأعداد ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ من ١٥ مايو وأول و ١٥ يونيو عام ١٩٧٣ ، كما ترجمنا الحوار العلمى الذى دار بينه وبين علماء الإسلام عبد العزيز كامل ، خالد محيى الدين ، كمال رفعت وكامل حسين ولبيب شقير ونشرناه تباعاً فى المجلة نفسها فى الأعداد ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من ١٥ أكتوبر ، ١ و ١٥ نوفمبر ، ١و ١٥ ديسمبر عام ١٩٧٣ ، والأعداد ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ من ١ و ١٥ يناير و ١ فبراير عام ١٩٧٤ .

بدأ هجوم العرب ؛ وربما رجع أيضا إلى عجز البيزنطة بعد أن صار اعتمادها على العنصر البحرى فى مواجهة غزو برى واسع النطاق وربما رجع هذا اليسر ، إلى حدما ، إلى الحماسة الدينية التى خلقها الإسلام فى قلوب الغزاة والمحاربين على أنه مما لا شك فيه أن السبب الأساسى لنجاح العرب يرجع إلى غير هذه الأسباب : أنه يرجع إلى أن معظم السوريين والمصريين لم يقوموا بأية مقاومة لغضبهم الشديد من اضطهاد هرقل لعقيدتهم المنوفيستية ومن نظامه المالى المجحف ، الأمر الذى دفعهم إلى الترحيب بجيوش العرب [١] » ويؤكد الباحث الأسبانى « بلا سكوايبانيز ، فى كتابه فى ظل الكاتدرائية » بأنه « فى أسبانيا لم تأت النهضة من الشمال مع الجحافل البربرية وإنما أتت من الجنوب مع الفاتحين العرب . . لقد كانت حملة حضارية أكثر مما كانت غزوا . . ومن هنا أتت إلينا هذه الثقافة الشابة القوية سريعة التقدم بطريقة مذهلة ما تكاد تولد حتى تتفوق وهذه الحضارة التى خلقتها الحماسة الدينية للنبى قد شملت أفضل ما فى اليهودية والعلم البيزنطى ، بل إنها جلبت معها التقاليد الهندية العظيمة وتراث الفرس وكثيراً من الأمور المقتبسة من بلاد الصين الغامضة كان الشرق هو الذى يقتحم أوربا لا عن طريق اليونان كما حدث فى عهد داريوس والأكاسرة ولكن من الطرف الآخر ، وأسبانيا التى كانت ترسف فى عبودية ملوك اللاهوت والأساقفة المحاربين فاستقبلت غزاتها بأذرع مفتوحة »[٢] .

هكذا كان الفتح العربى لا كما يزعمه كولى وأمثاله ، إذن لم يكن اجتياحا هداما ، أو غزوا مخربا أو هجوما عدوانيا ، وإنما كان فتحا بناء لعب دورا فعالا فى بناء حضارة الإنسان ورقيه وقد أطاح هذا الفتح بالنظم البالية التى امتازت بها المجتمعات السابقة فإنه قد بنى مجتمعا جديدا امتاز بعلاقاته الإنسانية التى لم يعرف لها التاريخ نظيرا ، وبتسامحه الفريد الذى التزمه فى معاملة غير المسلمين منذ أقدم تاريخه إلى أحدث أيامه وقد برزت فى الفتوحات العربية أمور لا مثيل لها فى الفتوحات الأخرى ، قديمها وحديثها ، منها : بناء الحضارة والعناية الكاملة بالعلوم والثقافة الإنسانية وإعطاء البشرية المفهوم العقلى والمفهوم الروحى ممتزجين لا يطغى أحدهما على الآخر ، وما عرف الغرب فاتحا أعدل ولا أرحم من العرب ، ولولا العرب لتأخرت النهضة

---

(١) أرشيبالدر . لويس ، القوى البحرية والتجارية فى حوض البحر المتوسط ص ٨٨/٨٧ ترجمة أحمد محمد عيسى مراجعة محمد شفيق غربال مكتبة النهضة المصرية – بدون تاريخ .

(٢) ر . جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية . الطليعة . يناير سنة ١٩٧٠ ص ١١٦ نقلا عنه .

الغربية عدة قرون أو لما حدثت أصلا ، لقد أوقد العرب مصباح الحضارة والمدنية فى ظلمات القرون الوسطى وكان قد انطفأ فى جميع بلاد الغرب والشرق حتى القسطنطينية [(١)] .

وربما يظن بعض الناس أن هذا الاعتراف قد جاء من مفكر مسلم على الرغم مما له من مكانة علمية فى مثل هذه الدراسات ونزاهة موضوعية فى مثل هذه البحوث وإذا كان الأمر كذلك فإننا نضيف إلى رأى الباحث المسلم اعتراف باحث ماركسى لا شأن له بالدين إلا بقدر ما قدم للحضارة الإنسانية من قيم أدت إلى ترقيتها وازدهارها ألا وهو روجيه جارودى — الذى يعد من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين ، حيث يقول : « بل أن الفاتحين العرب بتدميرهم الاقتصاد الإقطاعى المقطع الأوصال ، وبإنشائهم منطقة تبادل للأفكار أكثر اتساعا من تلك التى أنشأتها الإمبراطورية الرومانية القديمة ، وبإقامة دولة موحدة تتسم بالمركزية وتستند إلى قانون مكتوب وإدارة قضائية منتظمة قد نفضوا الأتربة عن الأشياء والناس والأفكار اللازمة للحقب الكبرى الخلاقة فى تاريخ البشرية ، إن الحضارة القديمة التى أصابها الجمود فى بيزنطة قد بعثها هؤلاء الفاتحون من جديد [(٢)] .

وانطلاقا من هذه الرؤية الموضوعية تنهار كل الاتهامات الملفقة التى وجهها كولى وأمثاله وروجها أصحابها فى مدارسهم المنتشرة فى الشرق والغرب معا ، ومن هؤلاء هـ . غيومان و ف . بوستير صاحبا كتاب « تاريخ فرنسا » حيث يقولان : « إن محمدا مؤسس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو ، ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين وبين النصارى ، إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : « أسلموا أو موتوا » بينما أتباع المسيح أراحوا النفوس ببرهم وإحسانهم » .

ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا نحن اليوم مسلمين كالجزائريين والمراكشيين [(٣)] » .

يا للعجب من قول يدرس فى المدارس التى أنشئت لتربية البنين والبنات منذ زمن بعيد فى العالم العربى ، ويا للعجب من أن يقوم بتدريس أفكاره البالية وأمثالها أولئك الذين يمثلون

---

(١) أنور الجندى ، فى مواجهة الغزو الثقافى ص ١٣٤/١٣٣ .

(٢) ر . جارودى ، المرجع السابق ، الطليعة ، يناير ٧٠ ص ١١٦ وانظر إلى تعليقات لبيب شقير ، بدوى عبد اللطيف ، عبد العزيز كامل ، بنت الشاطىء ، كامل حسين ، ورد جارودى من ص ١٢٨ — ١٩٠ من المرجع السابق .

(٣) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ٧٥ نقلا عنه .

المسيح ويلبسون مسوحه ويزعمون أنهم يزرعون الحب والسلام وينشدون الحق والإيمان فى الأرض وهذا هو اتجاه أصحاب البعثات المرسلين إلى الشرق الإسلامى لتربية أبنائه وبناته ، تلك البعثات التى شرعت ، تقدم إلى الشرق وتستقر به وكانت هذه البعثات التعليمية طلائع الغزو المسلح وكان ذلك تقدير أوربا لها . . أنه مادام الشرقيون يقبلون على الحياة الغربية فليهيئ الغرب لهم أسباب محاكاتها ، وليكن التعليم وسيلة إلى ذلك لكن أمر هذه البعثات يسترعى النظر ، فقد رأينا أوربا تتدرج منذ البعث فى القرن الخامس عشر إلى حرية الفكر وإلى تحطيم القيود التى غللت بها الكنيسة هذه الحرية وإلى إقامة نظم تعليمية مستقلة عن الكنيسة وعن رجال الدين ومع ذلك كانت هذه البعثات التى جاءت إلى الشرق بعثات دينية كلها . لقد يخال الإنسان بادئ الرأى أن هؤلاء الذين وفدوا إلى الشرق من رجال الدين المسيحى على مختلف مذاهبهم ونحلهم إنما وفدوا إليه لتقنين حكوماتهم نظم التعليم الدينى فى بلادهم واعتبارها إياهم أدوات جمود وتأخر فيها ، لكن هذه البعثات الدينية لقيت منذ اللحظة الأولى حماية من لدن حكوماتها المختلفة لم يلقها غيرها من الأجانب الذين جاءوا إلى الشرق وكان المتبادر إلى الظن أن لا تعطف حكومات أوربا هذا العطف على جماعة تعتبرهم سببا من أسباب تأخر أوطانهم مادامت تريد أن ترفع فى ربوع العالم كله لواء حضارتها الجديدة لكن الأمر كان على النقيض من ذلك ومن يتتبع تقارير ممثلى الدول الأوربية فى الشرق منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر إلى وقتنا الحاضر يعجب لما يرى فيها من شدة الحرص على حماية هذه البعثات حماية لا يتردد الإنسان معها فى اعتبار البعثات التعليمية الدينية غزوات منظمة وجهتها أوربا إلى الشرق لغايات سياسية استعمارية [١] وضعتها الدول الأوربية جميعها فى اعتبارها وسعت بجميع وسائلها الممكنة مشروعة وغير مشروعة أخلاقية وغير أخلاقية لتحقيقها حتى « التقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار . . وهذا هو السبب فى أن الاستشراق قام فى أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان ، ثم اتصل بالاستعمار[٢] فقام بتخريج دفعات من رجاله الذين تعلموا على يديه أساليب الدس والتشكيك ، ثم تدربوا على وسائل التشويه والتلفيق ولعل هذا السبب الذى جعل حلمى على مرزوق يعد الاستشراق والتبشير مع الاستعمار والصهيونية من قضايا الأمة العربية التى تجتازها فى وقتنا الحاضر و « هذان هما الضلع الثانى فى

(١) محمد حسين هيكل ، الشرق الجديد ص ٦٥/٦٦ .

(٢) إبراهيم أحمد خليل ، المرجع السابق ص ٤٢ .

الثالوث اجتمعا على تزييف الحضارة العربية والإسلامية وهما وإن كانا مختلفين فى النشأة والمصدر فالاستشراق تقوم عليه الجامعات والهيئات العلمية ، أما التبشير فتقوم عليه الكنائس وما فى حكمها من المجامع والمؤسسات وغاية الاستشراق علمية خالصة أما التبشير فدينية بحتة ، وتلك غايات نقدرها قدرها ولا نضيق مما يبذل فيها من الجهد ، وإنما الضيق كما قدمنا من الانحراف بهذه الجهود عن وجهتها العلمية أو الدينية إلى خدمة الاستعمار أو التعصب على غيرها من الحضارات والمعتقدات [1] .

ولن يضيق أحد بالدعوة الدينية إذا كانت تلك الدعوة موجهة أصلا من أجل الدين ، وأما إذا كانت لها أغراض أخرى لا علاقة لها بالدين كما هى الحال فى عمل الغرب التبشيرى فلابد إذن من مواجهتها ومحاربتها إذ تستهدف محوًا لشخصيته الأصلية من أساسها وإزالة جذورها تماما ، ولكى تفتح للغرب مجال التصرف فى المنطقة العربية بأسرها كما يشاء ويمكن القول بأن العمل التبشيرى فى ماضيه كان كل شىء ، فقد شارك فى الغزو والاستعمار للشرق الإسلامى مشاركة فعالة وفى أغلب الأحيان استخدم وسائل غير شريفة ، ولا يزال يفعل ذلك ، والغريب فى الأمر أن المسلمين أنفسهم لا يكرهون المبشرين ، بل يكنون لهم كل التقدير والاحترام إذا كانوا كذلك حقا ، ولكنهم ألبسوا فى أغلب الأحيان ذلك الزى ليكون ستارا يمكنهم من خدمة أهداف الاستعمار ليس إلا ، أما العمل التبشيرى فقد كان وسيلة نافذة لعملهم الهدام ، ويكفى دليلا فى العصر الحاضر أن الإحصائيات تؤكد أن الأغلبية الغالبة من المبشرين الغربيين فى العالم الإسلامى يعملون كل شىء سوى التبشير وهكذا أصبح العمل التبشيرى قضية من قضايا العالم النامى بأسره وليس العالم الإسلامى ، أو العالم العربى فحسب ، وإن ظل هو بيت القصيد ، وهذا ما يعترف به كامفماير قائلا : « من المعضلات التى يصعب حلها عدوان المبشرين فى الشرق العربى » [2] ويكفى دليلا على ذلك تلك المؤتمرات التى عقدها المبشرون وشاركهم المستشرقون منذ بداية هذا القرن حتى الآن وخاصة المؤتمرين اللذين انعقدا فى القاهرة عام ١٩٠٦ ولوكنو بالهند عام ١٩١١ .

أما مؤتمر القاهرة التبشيرى الذى انعقد عام ١٩٠٦ فقد بحث المشتركون فيه (المبشرون والمستشرقون) مشاكل شتى غير أن المسألة الإسلامية أخذت جل أوقاتهم وجوهر مناقشاتهم ،

---

(١) حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية ص ٤١ .

(٢) جيب – كامفماير ، وجهة الإسلام ص ١٠٠ .

حيث درسوا مشكلة مواجهة الإسلام وسرعة انتشاره باعتبار أن « الدين الإسلامى هو العقبة القائمة فى طريق تقدم التبشير بالنصرانية . . والمسلم فقط هو العدو اللدود لنا . . .[١] » .

ومشكلة المرأة والأسرة بالذات ، إذ « لا سبيل إلا بجلب النساء المسلمات للمسيح أن عدد النساء المسلمات عظيم جدا . . فكل نشاط مجد للوصول إليهن يجب أن يكون أوسع مما بذل إلى الآن . . نطلب من كل هيئة تبشيرية أن تحمل فرعها النسائى على العمل واضعة نصب عينيها هدفا جديدا هو الوصول إلى قلب نساء العالم المسلمات كلهن فى هذا الجيل .[٢] » غير أن هذا الاهتمام بالمرأة المسلمة لم يكن جديدا على التبشير لأنه لم يتأخر فى فتح مدارس للبنات ولم يدخر جهدا لجذب المرأة المسلمة إليها فهى وسيلة فعالة وطريق معقول للدخول إلى أسرة المسلم والقيام بالتبشير فيها « أن أول مدرسة للبنات فى الإمبراطورية العثمانية فتحها المبشرون فى بيروت عام ١٨٣٠ كما فتحوا مدارس كثيرة للبنات فى مصر والسودان وسورية وفى الهند والأفغان »[٣] ولا يزالون يفتحونها ويقومون بتربية البنات المسلمات فيها على مرأى ومسمع من العالم الإسلامى ، كما « أرسلوا الطبيبات المبشرات إلى البيوت والقرى للاتصال مباشرة بالنساء واستخدام نفوذ المرأة فى الوصول إلى أهدافهم التى يزعمون أنها نبيلة ، ولكنها تتكشف دائما عن سعى لبسط نفوذ سياسى استعمارى[٤] » وعلاوة على هذه الموضوعات أثيرت مشكلة تنصير المسلمين بالذات لأن « المسلم هو الذى امتاز بين الشعوب الشرقية بالاستقامة والشعور بالمحبة ومعرفة الجميل[٥] وأفاض بعض أعضاء المؤتمر فى دراسة جامعة الأزهر نفسها وما لها من نفوذ وإقبال الآلاف من الشباب المسلم عليها[٦] ولم يكتفوا بذلك بل اقترحوا إنشاء جامعة نصرانية تتكفل بإتقان تعليم اللغة العربية وعلومها ، وتشترك فى نفقاتها جميع الكنائس المسيحية فى العالم دون النظر إلى اختلاف مذاهبها ، وذلك ليتمكن الغرب من منافسة تلك الجامعة الإسلامية العتيقة وبعد مناقشات مستفيضة أشار أحد أعضاء المؤتمر إلى خطة بناء السكة الحديدية التى تربط القاهرة ببلاد الكاب فى جنوب أفريقيا ، وإلى أقوال « هرتزل » فى محاسنها

(١) أ . ل . شاتليه ، الغارة على العالم الإسلامى ص ٣٥ .

(٢) أ . ل . شاتليه ، المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(٣) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ٨٧ .

(٤) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ٦٤ .

(٥) أ . ل شاتليه ، المرجع السابق ص ٧٠ .

(٦) أ . ل شاتليه ، المرجع السابق ص ٥٨/٥٦ ، ص ١٦٨/١٦٧ .

ومساوئها لأهداف الاستعمار ، وقال « غير أن هذا الخط الحديدى يجعل القاهرة محجا لمسلمين المنتشرين من جنوب أفريقيا إلى شمالها فيصعب نشر التبشير حينئذ من الكاب إلى القاهرة » ، ثم أردف قائلا « إن من سداد الرأى منع جامعة الأزهر من أن تبعث بالطلبة المتخرجين فيها إلى جنوب أفريقيا تنفيذا لقرار مؤتمر التبشير العام لأن الإسلام ينمو بلا انقطاع فى كل أفريقيا [١] » .

ولهذه الأسباب وغيرها والقرارات التى أقرها المشتركون اعتبر مؤتمر القاهرة التبشيرى فى عام ١٩٠٦ نقطة التحول فى التبشير ودراساته وارتباطها بالاستشراق وبحوثه ، حيث « دخلنا بعد مؤتمر القاهرة فى دور جديد ظهرت فيه أهمية تنصير المسلمين ، وشعر زعماء التبشير بأن الكنيسة لابد لها من سبر غور المسألة الإسلامية وأن تحسن العناية بتربية المبشرين وتتوقع خيرا من أعمالهم وفكرة تنصير المسلمين تقتضى إيجاد ميدان مشترك للعمل تتضافر فيه الأفكار والبحوث والمجهودات [٢] » .

ولم يمر وقت طويل حتى عقد المبشرون مؤتمرهم الثانى فى لكنو عام ١٩١١ بالهند وافتتحه القس المستشرق زويمر الذى تناول فى خطبته الافتتاحية النقط الجديدة منها : الإحصاءات الإسلامية ، وأحوال المسلمين السياسية وارتقاؤها ، والأمور التى طرأت على الإسلام بعد مؤتمر القاهرة التبشيرى من التحولات السياسية والفكرية ، والمنهج الذى اتبعته الكنائس المختلفة فى نشاطها التبشيرى ثم أقر المؤتمر مواد المناقشة ومنها [٣] :

١ – دراسة حركة الجامعة الإسلامية وأهدافها وطرقها والعلاقة بينها وبين تنصير المسلمين .

٢ – دراسة التحولات السياسية فى العالم الإسلامى بأسره وصلتها بالإسلام وموقف المبشرين منها .

٣ – دراسة موقف الحكومات الإسلامية وغير الإسلامية إزاء إرساليات تبشير المسلمين .

٤ – دراسة الإسلام وإمكانية مواجهته ومنع اتساع نطاقه بين الشعوب الوثنية والمسيحية كذلك .

---

(١) أ . ل شاتليه ، المرجع السابق ص ٢٥٤ .

(٢) أ . ل شاتليه ، المرجع السابق ص ١١٥/١١٤ .

(٣) أ . ل شاتليه ، المرجع السابق ص ١٤٧/١٤٦ .

٥ – دراسة أحوال المبشرين وتدريبهم على ممارسة تبشير المسلمين بالذات والوسائل اللازمة لأداء هذه المهمة .

٦ – دراسة نشر الكتب وتأليفها للمبشرين وللقراء المسلمين على حد سواء .

٧ – دراسة حركات الإصلاح الدينى والاجتماعى والسياسى فى العالم الإسلامى بأسره .

٨ – دراسة الارتقاء الثقافى والنفسى والاجتماعى بين النساء المسلمات ومدى نجاح التبشير فى أوساطهن .

٩ – دراسة توسيع نطاق الأعمال النسائية وإمكانيات جذب النساء المسلمات إليها .

١٠ – دراسة الموضوعات الأخرى التى تتعلق بالمطبوعات والمنشورات والبحوث وما شاكل ذلك .

وتوالت المؤتمرات التبشيرية منذ ذلك الحين سنة بعد سنة حتى تحولت أخيرا إلى مجلس الكنائس العالمى الذى نظم المؤتمر الإسلامى المسيحى (١) الذى يختص بدراسات مقارنة للأديان وإيجاد التعاون بينها وأخيرا طرأت الفكرة الجديدة على العناصر الكنسية والاستشراقية كذلك وهى إنشاء الجبهة الدينية الموحدة لمواجهة التيارات الإلحادية فى العالم حيث تأكدت العلاقة بين التبشير والاستشراق من جديد (٢) بقدر جعل الفصل بينهما بالغ الصعوبة ، إذ أسهم كل منهما على حدة فى كل مؤامرات الغرب ضد الشرق وتجاهل المبشرون الجدد أحيانا كل ما فعله التبشير خلال القرون الماضية وما يفعله الآن فى السودان والفلبين وفلسطين ، ويكفى دليلا على ذلك تلك الكلمة المشهورة التى نطق بها المارشال اللنبى « اليوم انتهت الصليبية (٣) » وذلك عند دخول بيت المقدس فى نهاية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨ وأضاف غيره إبان الهدنة التى عقدت فى السنة نفسها يقول أيها المبشرون هذه فرصة لم تسنح لكم من قبل (٤) ، وقال ج . ج . جلوب بعد ذلك بسنين « ولا ريب أن هذه المنافسة الطويلة بين النصارى والمسلمين ترجع إلى الأحداث السياسية العارضة والمصادفات الجغرافية أكثر من رجوعها إلى

---

(١) الأهرام ١٢ يوليو ١٩٧٢ الذى انعقد فى « برهانه » بلبنان وبحث فى موضوع التفاهم والتعاون بين الناس وإسهام المسيحيين والمسلمين فى هذا المجال .

(٢) محمد خلف الله الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، ت . كويلرينج الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ، ترجمة عبد الرحمن محمد أيوب .

(٣) محمد حسين هيكل ، الشرق الجديد ص ٢٠/١٩ .

(٤) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ١٥١ .

خلافات دينية أساسية أما وقد شرعت الإلحادية المادية اليوم فى تحدى القيم الروحية فإن فى وسع الديانتين الكبيرتين أن تشتركا معا فى محاربة أولئك الذين ينكرون وجود الله كلية وإلى مؤمن بوجود مجال فسيح للتعاون بين الديانتين [١] » .

والغريب أن تأتى هذه الصيحات وأمثالها بعد أن أخفق الغرب فى سياسته الاستعمارية وبعد أن بدأت الشعوب العربية تشق طريقها إلى التقدم والازدهار ، لقد مدت الشعوب العربية يدها للتعاون مع الغرب ، على الرغم مما فعل بها عبر القرون ، غير أنه لم يتحرر بعد من عداوته نحوها وتفكيره فى السيطرة عليها ورغبته فى احتلال أراضيها واستغلال مقدراتها ، وتمزيق وحدة صفها ومحاربة دينها ، ثم لغتها وقوميتها لأنه لم يزل يتجاهل ذلك المد العربى الصاعد ، و « إذا كان فى إمكاننا أن نبدأ بالاعتزاز بهذا الإيمان العربى وأن نقدر الروابط الوثيقة التى تربطنا بهم ، وأن نحاول توسيع هذه الروابط عن طريق التعاون والتعاطف والمساعدة المادية الملموسة ، فليس هناك من داع إلى الشك فى إمكان شفاء جراح الماضى فى العالمين العربى والغربى ، لكن نقاط الاحتكاك الباقية مازالت كثيرة وملحة تمتد من الجزائر إلى عدن ، ومن مأساة فلسطين إلى ارتباطات بريطانيا التعاهدية مع إمارات الخليج ، ولا تستعصى أى من هذه القضايا على الحل ، إذا أقبلنا على علاجها بطريقة جديدة وبروح إنسانية ، ولكن قد يكون من الكوارث حقا أن تمر حقبة جديدة من التاريخ العربى مشحونة بالحروب والأزمات ، ولا يزال الفقر والمرض والتخلف الفكرى والاجتماعى فى حاجة إلى العلاج والاستئصال [٢] » .

ومما لا شك فيه أن الاستشراق والتبشير معا يمكنهما أن يلعبا حقا دورا عظيما فى خلق علاقة التعاون بين الشرق والغرب وإيجاد التفاهم بينهما ، ولكن بشرط أن يتمسكا بالرؤية الجديدة الموضوعية للواقع التاريخى [٣] ، لهذا العالم الصاعد الذى يمتلك قدرة هائلة للتجديد تمكنه على الدوام من اجتياز الصعوبات التى تعترض صعوده وتقدمه ، غير أنه « إذا كان الاستشراق والتبشير قد قاما على أكتاف الرهبان والآباء فى أول الأمر ثم اتصلا بعد ذلك بالمستعمرين فإنهما

---

(١) ج . ج . جلوب ، الفتوحات العربية الكبرى ص ٥٦٥ ترجمة خيرى حماد ، دار القومية العربية للطباعة والنشر ١٩٦٣ .

(٢) ا . تشايلدرز ، الحقيقة عن العالم العربى ص ٢١٣/٢١٢ ترجمة خيرى حماد .

(٣) من أمثال هذه المحاولات هى محاولة جاك بيرك فى كتابه « العرب تاريخ ومستقبل » بترجمة خيرى حماد ، ومحاولة مكسيم رودنسون فى كتابه « الإسلام والرأسمالية » بترجمة نزيه الحكيم ، ومحاولة لويس غرديه وج . قنواتى فى كتابهما من ٣ أجزاء (فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية) بترجمة صبحى الصالح .

لا يزالان حتى اليوم يعتمدان على أولئك ، وإن تظاهرا بالرسالة الدينية والخيرية وهم دائما يقظون يحدقون بعيونهم ويصغون بآذانهم إلى مختلف الأوساط لمعرفة كل الاتجاهات حتى يستطيعوا أن يذللوا أى عقبة تعترض سبيل نشاطهم وعملهم ، فهم فى سرية أعمالهم كالجمعية الماسونية تنشد فى الظاهر السلام العالمى ، لكنها دعوة سرية لنشر حكم التوراة فى ربوع العالم [1] .

وعلى كل حال أثبتت العلاقة بين الاستشراق والتبشير كما تأكدت لكل ذى عينين أنهما قد شاركا مشاركة فعالة فى هذا الصراع المرير الذى لا تزال رحاه دائرة بين العالمين الشرقى والغربى .

والغريب أن العالم الإسلامى ظل ساكنا لا يتحرك إزاء تلك التحديات ولم يفكر فى مواجهتها جديا وعلى أساس منهجى إلا بعد نمو ثورة ٢٣ يوليو وإنشاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الذى يختص بمواجهة قضايا العالم الإسلامى وإيجاد حلول لها على أساس كتاب الله وسنة رسوله مما سيفتح مجالا جديدا للدراسة والبحث فى الاستشراق والتبشير معا .

ومع ذلك لا يمكن إنكار محاولة بعض العلماء المسلمين الرد على مزاعم التبشير والاستشراق ، مما أدى إلى مواجهة فكرية بينهم وبين هؤلاء وقد جاءت هذه المواجهة بنتائج عظيمة تحتاج إلى دراسة مستقلة تحيط بنواحيها جميعا وسنبسط ذلك فيما بعد .

أما الآن فلابد من دراسة ما بين الاستشراق والصهيونية من علاقة واتفاق ، وذلك لأهميتها البالغة وعدم العناية بدراستها حتى الآن .

٣ – الاستشراق والصهيونية [2] :

تبين مما سبق أن قوى الغرب قد تضافرت عبر التاريخ على العالم العربى فى محاولاتها المتكررة

(١) إبراهيم أحمد خليل ، المرجع السابق ص ٨٧ .

(٢) جلال يحيى ، مشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية ، حسن صبرى الخولى ، سياسة الاستعمار والصهيونية تجاه فلسطين فى النصف الأول من القرن العشرين « دار المعارف » بمصر ١٩٧٣ ، خيرية قاسمية ، النشاط الصهيونى فى الشرق العربى وصداه ١٩٠٨ – ١٩١٨ مركز الأبحاث ببيروت ١٩٣ ، فتحى الرملى ، الصهيونية أعلى مراحل استعمار ، محمود نعناعة ، الصهيونية فى الستينات ، الفاتيكان واليهود ، حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية فى الاستعمار والاستشراق الصهيونية حوار صريح بين ألبرتو مورافيا وياسر عرفات ، جريدة الجمهورية ٨ يونيو ١٩٧٢ وهو من أمتع المناقشات وأروعها حول القضايا التى تتعلق بالصهيونية وفلسطين والقضايا العربية ، أراد بها البرتو مورافيا الكاتب العالمى الشهير كشف =

لاحتلال أراضيه واستعباد شعوبه وتبديد وحدته وذهبت كل جهودها هباء حيث تحطمت على أيدى المقاومة العربية التى كانت تدافع عن الأرض والعقيدة ببسالة وإصرار ، وليس هناك تفسير أخر لإخفاق هذه القوى فى هجومها إلا تلك القوى العظيمة التى يملكها العرب فى مواجهة الأعداء المدججين بالسلاح .

لقد كانت هزيمة الغرب فى حملته الصليبية بمثابة ضربة قاضية لقواه المتكتلة ، الأمر الذى جعله ينصرف مؤقتا عن فكرته الشيطانية إلى مصالحه الخاصة وشواغله الداخلية ومع ذلك ظلت فكرة غزو أرض الموعد تراود أفكار الغرب عدة قرون متلاحقة فأخذ يعد عدته لتحقيق حلمه من جديد ، حتى جاءت الحرب العالمية الأولى فحققت قواته المتحالفة آماله العريضة ودخلت البيت المقدس فى ١٠ ديسمبر عام ١٩١٧ م و « لم يكن هذا خاتمة النضال المرير فى سبيل امتلاك هذه البقعة المقدسة ، إذ تجدد النزاع من أجلها مرة أخرى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ولكن بعد أن كان هذا النزاع فيما مضى نزاعا بين المسيحية الغربية والعالم الإسلامى ، أصبح اليوم نزاعا بين إسرائيل تناصرها القوى الاستعمارية فى العالم الغربى وبين دول الشرق العربى يشد أزرهم إيمانهم العميق بعدالة قضيتهم ووضوح حقهم [1] » وهكذا زرع الغرب – بعد أن أخفقت قواه فى مواجهة يقظة العرب الصاعدة – جسما غريبا فى فلسطين ، وتبناه بكل ما لديه من قوة وعداوة للعرب وكراهية للإسلام ، إن هذا الجسم الغريب الذى زرع فى غير مكانه يمثل القوى الصهيونية التى شايعت كل القوى المعادية للعرب

= النقاب أمام العقلية الأوربية والعالمية عن عدالة الكفاح الفلسطينى ضد الصهيونية والإمبريالية ، الخطر اليهودى ، بروتوكولات حكماء صهيون ترجمة محمد خليفة التونسى بتقديم عباس محمود العقاد ، يوميات هرتزل بإعداد أنيس صايغ وترجمة هلدا شعبان صايغ ، لورنس العرب على هرتزل ، تقارير لورنس السرية ، بإعداد زهدى الفاتح وهو الكتاب الذى يقع فى حدود ١٦٠ صفحة وتضمن أخطر الوثائق التى تنشر لأول مرة يجب أن يقرأه كل إنسان يحب الحق ويعيش للعدل ويدافع عن الحقيقة ، غسان كنفانى ، فى الأدب الصهيونى ، منظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ١٩٦٧م حيث يرسم إطارا شاملا للأدب الصهيونى الذى سخر نفسه للسياسة مستخدما الفن فى جميع أشكاله للقيام بأكبر عملية تضليل تتأتى عنها نتائج بالغة الخطورة ضد العرب ووجودهم نفسه ، صبرى جرجس التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدوى ، أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سجمند فرويد ، عالم الكتب ، ١٩٧٠م . وهل لنا أن نذهب أبعد إذا علمنا أن إسرائيل قد افتتحت معهداً متخصصاً للدراسات العربية الاستراتيجية يقوم بنشر تقرير سنوى فى المجلات العالمية للتغييرات التى تطرأ فى التفكير العربى فى المنطقة ومايتبعه فى السلوك تجاهها ومايصدره العرب من الدراسات العلمية والأدبية والفنية وغيرها .

(١) جوزيف نسيم يوسف ، العدوان الصليبى على مصر ص ٢٨٥/٢٨٤ جوزيف نسيم يوسف ، الصهيونية فى فلسطين امتداد طبيعى للاستعمار الصليبى مجلة « العهد الجديد » العدد ١١٤٥ ، ١٦ مايو ١٩٦٧ .

والإسلام خلال العصور الماضية [١] حتى جاء فيلسوفها هرتزل لكى يضع الخطط لمواجهتهما معا ولتنفيذ مشروع استيطان اليهود فى فلسطين وإنشاء دولتهم القومية فيها [٢] ، وقد اعترفت بربارة توخمان بهذه الحقيقة فى كتابها « التوراة والسيف ، أو إنجلترا وفلسطين منذ العصر البرونزى إلى بلفور » حيث قالت « هذا الكتاب لتتبع الأهداف المزدوجة فى تطورها منذ البداية ، الهدف الثقافى مع الهدف الاستعمارى ، والهدف الأخلاقى مع الهدف المادى ، وبكلمة واحدة أريد أن أتتبع فيه خطوات التوراة والسيف إلى أن انتهى بفلسطين إلى الانتداب [٣] ».

وليس ثمة شك فى أن الاستشراق قد شارك بطريقة أو بأخرى فى هذا الصراع المرير حول الأرض المقدسة التى كانت باستمرار غزيرة الإنتاج فى الاتجاهات الفكرية ، حيث « بدأت موجات الديانات الأربعة الكبرى واتخذت مجراها العلمى التاريخى وهى موجات اليهودية والبروسية والمسيحية والإسلام التى هزت الأفكار والمشاعر الإنسانية إلى الأعماق » [٤] .

وفعل الغرب كل ما فى وسعه فاستغل الاستشراق والاستعمار والتبشير كذلك ليظل العالم العربى تابعا لألوان حضارته ويبقى تحت سيطرته وخاصة فلسطين وذلك لموقعها الجغرافى الممتاز الذى جعلها عاملا حيويا فى التاريخ العالمى إذ تضم أعز الأماكن المقدسة للديانات الثلاث :

---

(١) راجع على سبيل المثال كتاب « عبد الله بن سبأ » للأستاذ مرتضى العسكرى وهو كتاب بحث وتحقيق فيما كتبه المؤرخون والمستشرقون عن ابن سبأ منذ أقدم العصور حتى اليوم

(٢) « يوميات هرتزل » بإعداد أنيس صايغ ، ترجمة هلدا شعبان صايغ ، حيث يمكن كما يقول أنيس صايغ فى مقدمته للكتاب ص ٢١٣/١٢ استخلاص أربعة أحكام عامة على الحركة الصهيونية من يوميات هرتزل ، حيث يجد الباحث عشرات الإثباتات على كل حكم من هذه الأحكام وهى :

١ – أن الحركة الصهيونية حركة استعمارية وإنها ولدت فى حضن الاستعمار وإنها كانت تعتمد على مساندة الاستعمار .

٢ – أن الوسائل التى اتبعها الصهيونيون أو دعوا إلى اتباعها لإقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين العربية إنما هى وسائل لا أخلاقية كالرشوة والكذب والعنف والانتهازية .

٣ – أن الحركة الصهيونية من أساسها حركة يمينية تقاوم الاشتراكية وتتآمر عليها وتحاربها .

٤ – أن ماقاله أعداء اليهود وأعداء الصهيونية فى اليهود وفى الصهيونية فى مائة السنة الأخيرة لم يكن بأعنف ولا بأسوأ مما قاله هرتزل نفسه فى اليهود والصهيونيين .

ويبدو أن أنيس صايغ قد تجاهل حكماً خامساً يمكن استخلاصه من « يوميات هرتزل » وهو حكم بالغ الأهمية للفكر العربى ، وهو اعتبار الصهيونية بعناصرها الهدامة وسيلة فعالة لمواجهة تقدم العرب ورغبتهم فى تحقيق وحدتهم الشاملة وبناء الدولة الموحدة المتقدمة .

(٣) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ١٨ نقلا عنه .

(٤) فون كريمر ، الحضارة الإسلامية ص ٥٢ .

اليهودية والمسيحية والإسلام على حد سواء ، وكانت منذ منتصف القرن التاسع عشر موضع اهتمام خاص من قبل الأوربيين من علماء ومستشرقين وصحفيين وفنانين وسائحين وحجاج وطلاب ومنقبين ودارسى الكتاب المقدس والكتب السماوية الأخرى ، ولا يمكن أن نعتبر أن هدفهم فقط كان البحث المنظم الدقيق ، ومن هنا أصبحت هذه الأماكن معينا لا ينضب للعديد من الكتب والمؤلفات التى تناولت الجوانب المتعددة الجغرافية والتاريخية والمناخية والجيولوجية والاقتصادية والدينية وغيرها[1] ، وذلك للحصول على كل ما يجب أن يعرف عن فلسطين لتسهيل مهمة الاستيطان الصهيونى فيها ، وإمكانية اغتصاب أراضيها من أصحابها الشرعيين وبرزت فى هذا المجال عدة جمعيات تبحث فى شئون الأراضى المقدسة أهمها « صندوق الاكتشاف الفلسطينى Palestine Exploration Fund الذى تأسس عام ١٨٦٥ وبدأ بإصدار نشرات دورية منذ عام ١٨٧١ باسم «Palestine Exploration Fund Quarterly Statement» وعلى الرغم من أن نشاطه ينبع من فكرة دينية تستهدف دراسة كل ما يتعلق بالأراضى المقدسة فإن مجالات نشاطه وما قام به من عمليات المسح والحصر ووضع الخرائط لا يمكن إرجاعها إلى مواضع أثرية دينية فقط ، وخاصة أن التعاون كان كاملا بين العاملين فيها من علماء ومستشرقين وضباط مثل الليفتانت كوندور ، وكيتشنير والكولونيل واطسون الذى كان رئيس اللجنة التنفيذية للصندوق واشترك فى الحملة المصرية وعين بدائرة المخابرات فى الجيش وقام بوضع كتاب عام ١٩١٥ ، سنة وفاته لخص فيه

---

(١) وظهرت فى الآونة الأخيرة دراسات عديدة من الباحثين العرب وغير العرب على حد سواء غير أننا نود أن ننوه هنا بوجه خاص إلى بعض الكتب التى ألفها الرهبان المستشرقون مثل « الأرض غير المقدسة » للقس فورست ، رئيس تحرير جريدة الأوبزرفر الناطقة بلسان الكنيسة الموحدة ثم « لمن هى أرض فلسطين » للقس فرانك أب ، مدير دائرة النزاعات الدولية التابعة لكنيسة المانونايس ، وأخيراً « الحرب غير المقدسة إسرائيل وفلسطين ١٨٩٧ – ١٩٧١ » لدافيد وايز بتقديم مكسيم رودنسون ، وقد علق الباحث الفلسطينى هانى فارس فى مجلة شئون فلسطين عدد يناير سنة ١٩٧٢ ص ٢٤١/٢٤٢ على هذا الكتاب واعتبر أن له ميزات عدة أهمها ثلاثة :

أولها : الفهم الدقيق للمشكلة الفلسطينية والإلمام بها من جميع جوانبها .

وثانيها : لم يدرس الكاتب المشكلة من الكتب وإنما جاء بنفسه عدة مرات إلى الشرق ليرى على الطبيعة القوى المتصارعة فى النزاع القائم .

وثالثها : المنهج الذى اتبعه المؤلف ليقدم تحليلا شاملا وعرضاً تاريخيًّا وموضوعيًّا مما جعل رودنسون يقول فى مقدمته أن أقل ماسيساهم به هذا الكتاب هو تعبيد الأرض لدحض معتقدات قديمة وخاطئة وإشعال شرارة الشك التى تحرر الإنسان من مفاهيمه الخاطئة وإقناع العقول المتفتحة لتقبل الحقيقة .

نشاط الصندوق من دراسات وبحوث وخرائط ومخططات بعنوان :

«Fifty years Work: in the Holy Land, A record and a summary 1865-1915[1]

وبذلك أسهم الصندوق فى تكوين صورة كاملة عن أوضاع فلسطين فى أوسع مداها وأدقها ، وأصبحت هذه الصورة ذات أهمية بالغة ساعدت بقدر كبير على مجىء الصهيونيين إلى فلسطين واحتلال أراضيها وتشريد أصحابها الشرعيين ، من هنا أدت أعمال صندوق الاكتشاف الفلسطينى والمشتركين فيه أعظم الخدمات للصهيونية العالمية مما يدل على الروابط الوطيدة بين الصهيونية والاستشراق .

وهكذا خلقت المشكلة التى تعد من أصعب المشكلات فى عالمنا المعاصر وأعقد القضايا التى رآها التاريخ فى العصر الحديث ، بل فى كل العصور ، وتعاون فى خلقها كل من الاستعمار والاستشراق والتبشير على حد سواء ، ثم جاءت الصهيونية بحقدها التاريخى لتمد هؤلاء وهؤلاء بما أوتيت من جهد للحط من قيمة ماضى الأمة العربية ودورها فى الحضارة الإنسانية ومن واقعها الراهن فى شئون الحرب والسلام [٢] .

والغريب أن العرب لم يؤذوا اليهود خلال التاريخ كله وإن كانوا أشد الناس عداوة لهم منذ أن التقوا بهم ، ولم تكن حرب المسلمين لليهود فى المدينة وبعض الجهات الأخرى إلا لأن جماعة التوراة أبوا إلا الكيد للرسول ومحالفة أعدائه إبقاء على سلطانهم المدمر واستغلالهم الجشع لأبناء هذه البقاع وإيقاد نار الحقد والبغضاء والحرب بين صفوفهم [٣] .

ثم أن قضيتهم لم ترتبط بالعرب من قبل [٤] ، لا من قريب ولا من بعيد وإنما « تاريخ هذه القضية أو هذا الصراع يرجع إلى الإمبراطورية الرومانية منذ خرب الهيكل الثانى بعد

(١) ويضم الكتاب كل المعلومات عن البعثات والحفريات والمخططات ، كما تضم خريطة لتوضيح المواقع والأماكن وفصول الكتاب كلها تدل على ذلك وهى : لماذا أسست جمعية الحفريات فى القدس ١٨٦٧ ، بعثة صحراء الخروج سنة ١٨٦٩ مسح غرب فلسطين ١٨٧١ – ١٨٧٧ مسح فلسطين الشرقية ١٨٨١ – ١٨٨٢ ، البعثة الجيولوجية والبحث فى عربة ١٨٨٣ – ١٨٨٤ الحفريات فى لاكيش القدس إلخ المسح فى جنوب فلسطين ١٩١٣ – ١٩١٤ .

(٢) حلمى على مرزوق ، قضايا أمة الغربية ص ١ تقديم محمد عبد المعز نصر.

(٣) جان بولى رو ، الإسلام فى الغرب ص ١٣٧ .

(٤) على حسنى الخربوطلى ، العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود فى العصور القديمة الإسلامية ص ٢٨/٣ ومابعدها ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٩ ، حيث تناول هذه العلاقات منذ أقدم العصور إلى نهاية القرن التاسع عشر ، كما عالج بعد ذلك بإسهاب موقف اليهود من المسيحية والإسلام والرسول ﷺ ووازن بين الخطر المغولى والخطر اليهودى وعلاقتها بالحروب الصليبية وماإلى ذلك .

الميلاد فى عهد تيتوس ثم هادريان ، فلقد هاموا على وجوههم فى مختلف أنحاء الشرق الأدنى أو العالم القديم فى بلاد العرب والفرس وما بين النهرين تحدوهم القرابة السامية وذكرى القورش الفارسى مخلصهم الأول من الأسر البابلى على عهد بختنصر إلا أن فريقا منهم ظل متمسكا بالإمبراطورية الرومانية فنزح إلى غربيها وشمالها ، وهى بعد دول وثنية ، وكانوا يحقدون على المسيحية الناشئة فى هذه البلاد ويكيدون لها ، ثم أصبحت لهم قضية منذ صاروا قلة هزيلة فى هذا البحر المتلاطم من المسيحيين»[١] .

إذن كانت هناك قضية قائمة من قبل قضية صراع بين اليهودية والمسيحية ، وتربص كل فريق منهم بالآخر وظل العداء بينهما مستمرا حتى جاء الإسلام الذى دعا كلا منهما إلى التعاون فى هداية البشرية والعمل الموحد فى سبيل الله ، ولكن اليهود أبوا أن يستمعوا إلى صوت الحق وهكذا تولد النزاع الذى كان له نتائج سياسية واجتماعية بعيدة الأثر ، غير أن هذه الاتهامات التى دأبت اليهودية إلى اليوم على توجيهها إلى الإسلام تنحصر فى نقاط قليلة : أولوية الدين الإسلامى ، وإعجاز القرآن وتحريف المسلمين للكتاب المقدس ، وردا على هذه الاتهامات هاجم الإسلام اليهودية بعنف ويفند تعاليمها المعقدة وميلها إلى مذهب التشبيه وعدم إيمانها بالقيامة وهو يأخذ عليها بصورة خاصة رفضها الاعتراف بأولاد إسماعيل كأحفاد لإبراهيم فى الوقت الذى كان فيه هذا الولد المحروم أول من آمن وأول من تهود ، وأول من أسلم[٢] .

والناظر يرى أن الاتهامات التى توجهها اليهودية إلى الإسلام اتهامات ساذجة للغاية وغير منطقية كذلك ، لأن أولوية الإيمان الإسلامى قائمة على أساس إرادة الله ووحيه لا على إرادة الإنسان ورغبته وأنه سبحانه وتعالى قد أنزله على جميع رسله ، وموسى عليه السلام ليس إلا واحداً من أولئك المختارين لهداية البشرية ، وقد انتهى دور الأنبياء السابقين جميعاً بمجىء خاتمهم محمد عليه الصلاة والسلام ، أما إعجاز القرآن فهو المعجزة الحق اعترف الناس بها أم لم يعترفوا .

هذه حقيقة ولا سبيل إلى دحضها أو تفنيدها ولو اجتمع على ذلك الإنس والجن جميعاً ، وأما اتهام المسلمين بتحريفهم الكتاب المقدس فإن التاريخ نفسه يؤكد أنهم أحرص الناس محافظة على أصله الحقيقى حتى من اليهود أنفسهم إذن فهذا الاتهام ليس برهانا إلا على أن

(١) حلمى على مرزوق ، المرجع السابق ص ٧٣/٧٢ .

(٢) جان بول رو ، الإسلام فى الغرب ص ١٣٨/١٣٧

اليهود قد اشتهروا عبر التاريخ بالزيف والتحريف وهذه طبيعتهم وأخلاقهم ، وإنما يرمون المسلمين بما يعرفونه فى أنفسهم [١] .

وأما فيما يتعلق بمهاجمة الإسلام لليهودية فهو محق فى ذلك لأنه على أساس الواقع التاريخى وقيام أصحابها بتحريف كتابهم المقدس ودستورهم الأعلى ، وأما عندما يتحدث الإسلام عن اليهودية الحق ورسولها فإن فى القرآن اعترافا صريحا بقيمتها وقيمها حيث يطلق القرآن على جميع الرسالات السماوية اسم الإسلام وكل رسول مسلم بنص الكتاب الحكيم نفسه وهذا كله واضح لا يحتاج إلى دليل والقرآن قاطع فى ذلك لا يترك مجالاً لأدنى الشك أو الريب [٢] .

وأما ما ذهب إليه جان بول رو من أن الإسلام خطا إلى المسيحية خطوة أكبر من خطوته إلى اليهودية وأنه كان أكثر عناية بحياة عيسى عليه السلام وعلاقته بالله سبحانه وتعالى فإنه محق فى هذا وجميل منه أن يعترف بالواقع والحقيقة ومع ذلك فإن هذا الاعتراف منه ومن أمثاله من الباحثين الغربيين يثير العجب لدى الباحث الموضوعى ، حيث يجب أن يتساءل من تلقاء نفسه : كيف إذن تضافرت القوى الصليبية والقوى الصهيونية ، وهما عدوان لدودان [٣] ، على محاربة العرب والإسلام معاً كلما سنحت لها الفرصة لذلك ، وإن ظلت العداوة بينهما عداوة تاريخية وها هو ذا نورمان بنتويتش ، الأستاذ بالجامعة العبرية يقول « ولما تضعضعت قوة المسلمين فى أسبانيا وقويت شوكة المسيحيين ، أطاحوا بحرية اليهود الدينية ، وبأمنهم فى هذه البلاد إذ كانوا يعدون اليهود كفاراً وخطراً على مركز الدولة المسيحية ، وفى عام ١٤٩٢ أى بعد غلبة المسيحيين على « قرطبة » بعام واحد طردوا نصف مليون يهودى ، وهم كل الجالية اليهودية [٤] التى عاشت تحت ظلال الإسلام فى أمن وحرية سلام وطمأنينة ، إذ لم يحدث أبدا أن مسها أحد من المسلمين بسوء بل كانوا يعنون بها ويفتحون لها أبواب العمل والتعلم وكسب الرزق على مصاريعها جميعا [٥] ، حتى «كان اليهود الهاربون من مذابح أوربا يجدون المأوى

---

(١) ارجع على سبيل المثال لا الحصر إلى الباب الأول من كتاب « الصهيونية فى الستينات » الفاتيكان واليهود ، تحت عنوان « وثيقة التبرئة » ص ٨٧/١٣ لمحمود نعناعة .

(٢) عبد العزيز عزام ، العدوان الصهيونى ص ٨ والآيات القرآنية تدل إلى ذلك فى وضوح ولا حاجة بنا إلى سردها .

(٣) إميل الخورى حرب ، مؤامرة اليهود على المسيحية ص ٤٤/٢٨ ، دار العلم للملايين ببروت ١٩٤٧ .

(٤) حلمى على مرزوق ، المرجع السابق ص ٨٧ نقلا عنه .

(٥) على إبراهيم عبده وخيرية قاسمية ، يهود البلاد العربية ص ٤٢/٧ .

والملاذ فى العالم العربى الإسلامى[١] » .

وهكذا حدث أن ظل الغرب يضطهد اليهود عبر التاريخ ، قبل الإسلام وبعده ، وظل هؤلاء يلجأون خلال العصور المختلفة إلى العرب والمسلمين ، للحفاظ على حياتهم وأموالهم إذن فقضية اليهود ارتبطت بالغرب لأنه قام باضطهادهم قديما وحديثا ولم ترتبط بالعرب قط ، و « الواقع أن من سخريات التاريخ الأليمة أن جذور النزاع العربى الإسرائيلى الحالى لم تنبت فى تربة العداوات المتبادلة القديمة وإنما خلال الاضطهاد الذى عاناه كل من العرب واليهود على أيدى الآخرين [٢] ولكن على الرغم من ذلك فإن العرب كانوا بيت القصيد للهجوم ودفع الثمن للعدل التاريخى والعودة إلى أرض الميعاد ، وإنشاء الدولة اليهودية وإفساح المجال والأمن للسفاحين الذين اغتصبوا أرض الآخرين .

وأمام مزاعمهم الباطلة صمت آذان المفكرين من أمثال برونو وجان بول سارتر وغيرهم وتبلدت عقولهم أمام تلك الأضحوكة المقدسة ولبت كل القوى المعادية للإسلام والعرب نداء الصهيونية ووقفت إلى جوارها فى محاربة العرب وعرقلة كل جهود تبذل لنهوضهم ورقيهم .

ولم يصر المبشرون على إنشاء الوطن القومى اليهودى فى فلسطين إلا لأن إنشاءه يضعف العرب إضعافا شديدا ويفتح أبواب فلسطين العربية أمام التبشير ولأن فلسطين إحدى نقاط الهجوم على العالمين العربى والإسلامى[٣] معا .

وشايع الغرب كله قيام الدولة الإسرائيلية فى فلسطين ليتخلص من سيطرتهم الاقتصادية عليه ومكايدهم الاجتماعية فيه ، وإشعالهم الاضطرابات فى مجتمعه [٤] ، لأن « تاريخهم مع الإسلام هو تاريخهم مع كل دين ومذهب ، حاربوه فى البدء ظاهرا أعنف حرب ، حتى إذا

---

(١) كمال الدين رفعت ، الحقيقة فى الصراع العربى الإسرائيلى « الكاتب » ص ٢٥/٨ يونيو ٧٢ .

(٢) كمال الدين رفعت ، المرجع السابق ص ٢٥/٨ .

(٣) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ١٧٩ وأرجع إلى كتاب « الصهيونية فى الستينات » لمحمود نعناعة ، حيث جاء فى ص ٨ منه « وفى عام ١٩٤٤ عقد فى الولايات المتحدة الأمريكية مؤتمر رجال الكنيسة البروتستانتية واتخذ قرارات لمصلحة اليهودية العالمية ووقعها نحو خمسة آلاف كاهن بروتستانتى واستغل اليهود هذه المقررات ليضعوا على كاهل الشعب الأمريكى تبعة المشاركة المادية لبريطانيا فى الجريمة الكبرى التى أنشأت إسرائيل حلقة متوسطة لاغير . . من حلقاتها المتتابعة » .

(٤) وهناك أمثلة لاحصر لها لأعمال العناصر الصهيونية الهدامة فى مجتمعات أوربا الغربية مثلما حدث فى فرنسا فى عهد الجنرال ديجول ومثلما يحدث الآن فى أمريكا كما اكتشف ذلك حسين الشافعى نائب رئيس الجمهورية فى محاضرته التى ألقاها ١٩٧٣/٤/١٩ فى المركز العام للشبان المسلمين بالقاهرة .

فشلوا ارتدوا يسالمونه مسالمة كانت شرا عليه من الحرب الظاهر[١] ، ولذلك قام بمساعيه الجبارة لإنشاء دولتهم الصهيونية فى قلب العالم العربى ، بعيداً عن حدوده هو وقريباً من أطماعه وأهدافه الاستعمارية ، ومن الجلى أن الاستشراق قد شارك مشاركة فعالة فى الحركة الصهيونية التى تجاوبت مع كل القوى المعادية للعرب ، ولكن الصهيونية أشد خطرا من هؤلاء وهؤلاء لأنها تدعى لنفسها حقا ثابتا من النيل إلى الفرات ، وتكافح دون هذا الحق الزعوم بكل ما أوتيت من حجج التاريخ ونبوءات العهد القديم ومصالح الاستعمار والمستعمرين ، فهى تطل على جمهور الباحثين والعلماء بوجه السبق التاريخى أو الحضارى المزعوم ، وعلى المتحمسين من الأتباع والمهاجرين بوجه القداسة فى تأويل التوراة وشروح التلمود وتطل آخر الأمر ، على الاستعماريين والإمبرياليين بوجه المصلحة المادية والقواعد العسكرية فى بلاد التحرر وطلاب الخلاص ، فدعواها رأس بثلاثة وجوه لا يستطيع الإنسان مهما أوتى من العبقرية أن يرى منه إلا وجها واحدا فى وقت واحد ، والصهاينة بعد أحرص على التمويه والتضليل وهذا أخطر ما فى الدعاية الصهيونية على الإطلاق ، إلا أنها كالاستشراق والتبشير لا تجد سبيلا أقصر من الاستعمار تتعلق بمطامعه وتنتصر بأسبابه[٢] .

وهكذا أصبحت الصهيونية بعد أن أخفقت القوى المعادية للعرب فى السيطرة عليهم قاعدة الغرب الأساسية لعرقلة تقدم العرب وتعويق وحدة صفوفهم ، واتحدت قوى الاستشراق والاستعمار والتبشير مع القوى الصهيونية للانقضاض على هذا الشعب الذى لم يتآمر أبدا على أحد وإن تآمر عليه الجميع وقد ساعد الغرب الصهيونية لاحبا فيها ولكن كرهاً للعرب ، لأنه لا يكن لهم سوى الغل والحقد والبغضاء وهناك دليل قاطع لهذه العداوة لا سبيل إلى إنكاره وهو تعليق لورنس على معاهدة سايكس بيكو حين يقول : « إننى لم أبلغ درجة من الحمق تجعلنى لا أدرك أنه لو قيض للحلفاء أن ينتصروا فإن وعود بريطانيا لن تكون سوى حبر على ورق ، ولو كنت رجلا شريفا وناصحا وأمينا لصارحتهم بذلك وسرحت جيشهم ، وجنبتهم التضحية بأرواحهم فى سبيل أناس لا يحفظون لهم إلا ولا ذمة [٣] » .

---

(١) محمد خليفة التونسى ، مقدمة بروتوكولات حكماء صهيون ص ٨٠ .

(٢) حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية ص ٣ تقديم محمد عبد المعز نصر.

(٣) محمود السمرة ، غربيون فى بلادنا ص ٩١ .

وعلى الرغم مما بين الغرب واليهود من عداوة تراكمت عبر القرون [١] ، فإن هناك رأيا سائدا بأن المسألة الإسلامية بأفقيتها تختلف كلية عن المسألة اليهودية ، فبينما لا يمكن لليهودية أن تلعب دورا إيجابيا فى العالم سواء فى المستقبل القريب أو البعيد ، يملك الإسلام أعداد قوة هائلة لاجتياح الغرب والشرق معا أيديولوجيا من جديد ، ويمكنه أن يستعين بكل القوى التقدمية التى تنشد الرقى والتطور الحقيقيين [٢] ومن هنا تعاونت نزعة التبشير مع الصهيونية لمواجهة المسلمين ويعترف بعضهم بهذه الحقيقة فيقول « إننا إذا نظرنا إلى العالم لم نر مكانا يمكن أن يصبح المسلمون فيه أقلية إلا فلسطين والهند ومن أجل ذلك نرى المبشرين ينصرون اليهود على المسلمين فى فلسطين » [٣] .

---

(١) أنيس منصور ، حتى لاينسى اليهود ماحدث قبل هذا ، أخبار اليوم ١٢ يناير ١٩٧٤ ص ١٤ ، حيث قدم عرضاً رائعاً لكتاب صدر حديثاً وهو :

«Diaspora the post biblial history of the Jews» by werner keller.

الذى استعرض التاريخ اليهودى منذ أقدم الأزمان إلى أحدث الأيام ودرس أحداثاً كثيرة ذات دلالات خطيرة فيه ، وأشار إلى وفد يهود أوربا الذى تزعمه اليهودى المشهور مونتفيورى ، والمحامى الفرنسى كريميه ، الذى أصبح فيما بعد رئيساً لوزراء فرنسا مرتين ، والمستشرق المعروف مونك ، الذين جاءوا إلى القاهرة عام ١٨٤٠م لمقابلة محمد على ، ثم سافروا إلى الآستانة لمقابلة السلطان عبد الحميد الأول ، طالبين منهما العفو عن جريمة عدد من اليهود الذين قتلوا بطريقتهم الخاصة عدداً من المسيحيين الأبرياء فى دمشق ورودوس ثم قاموا باستخراج فهم لشربه فى أحد أعيادهم المعتادة ، ونجح الوفد فيما أراد فأفرج محمد على عن اليهود المعتقلين فى دمشق ، كما أفرج عبد الحميد الأول عن اليهود المعتقلين فى رودوس ، و « عاد الوفد اليهودى من الشرق لتحتفى به كل الهيئات الدينية فى أوربا ، وكان هذا الحادث بداية تماسك أوربى يهودى » مما أدى ذلك إلى أن أنشىء « الاتحاد الإسرائيلى العالمى » عام ١٨٦٠م فى فرنسا و « الاتحاد الإنجليزى اليهودى » عام ١٨٧١م فى إنجلترا و « التحالف الإسرائيلى » عام ١٨٧٣م فى النمسا و « العون اليهودى الألمانى » عام ١٩٠١م فى ألمانيا وعلاوة على ذلك تناول المؤلف هجرات اليهود إلى البلاد المختلفة وإنشاء الكراسى فى الجامعات الأوربية لدراسة اللغة العبرية ، كما تناول القرارات التى أصدرتها الحكومات الأوربية ضد اليهود بما فيها قرارات هتلر الشهيرة التى أصدرها الزعيم النازى مابين عامى ١٩٣٣م و ١٩٤١م . وعلى الرغم من ذلك كله فقد ساعدت الدول الغربية بأسرها فى إنشاء دولة إسرائيل ، وأمدتها بالأسلحة لطرد العرب من وطنهم ، وعندما انهزم العرب عام ١٩٦٧م « ظهرت ألوف الكتب تتحدث عن مجد إسرائيل وعبقرية كل من يمسك حجراً فى الأرض المقدسة ويلقى به عربياً مسلحاً كان أو غير مسلح » وأثبت الواقع التاريخى أن العالم لم يستيقظ من ظلمه ضد العرب إلا بعد أن قرر العرب أنفسهم أن يوقظوه منه يوم ٦ أكتوبر عام ١٩٧٣ عندما عبروا ، فيما نرى ، بما قاموا به ، من فترة تاريخية إلى فترة تاريخية أخرى تنير لهم الطريق إلى الأمام ، والتقدم والازدهار .

(٢) آ . توينبى ، الإسلام والغرب والمستقبل ص ٧٣/٦٧ حيث يرى أن الإسلام يمكن أن يلعب دوراً عظيماً فى تقدم العالم بأسره إذ يمكن أن يحرر الإنسان المعاصر من شروره العديدة ويملأ الفراغ الروحى الذى يهدد العالم المعاصر .

(٣) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ١٨٤ .

هذه هى الأمانى المشتركة بين المستشرقين والصهيونية ، ولكن الوعى العربى أكبر منهما فقد استطاع الغرب من قبل أن يتحرروا من الحكم التركى وأن يحطموا أغلال الاستعمار الأوربى بعد الحرب العالمية الثانية وقامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التى مكنت العرب من التخلص من رواسب التخلف ، وأتاحت لهم فرصا عظيمة للتقدم من جديد مما زاد من حدة الخلاف بين الشرق والغرب واشتداد الصراع بينهما على الرغم من محاولة العرب حصره بينهم وبين الصهيونية ، وهكذا أصبح الصراع بين الشرق والغرب أخطر صراع يواجهه العالم المعاصر وقد أشار نجيب عزورى الكاثوليكى السورى إلى خطورة هذا الصراع فى بداية هذا القرن قائلا : « تبرز فى هذه الآونة فى تركيا الآسيوية ظاهرتان خطيرتان متناقضتان ، على الرغم من وحدة طبيعتهما وهما يقظة الأمة العربية وسعى اليهود الخفى لإعادة ملك إسرائيل القديم على نطاق واسع لقد كتب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتى تتغلب الواحدة على الأخرى وعلى نتيجة هذا الصراع الأخير . يتوقف مصير العالم جميعه [١] » .

من هنا أخذت الصهيونية تحارب كل ما هو إسلامى وعربى [٢] وتتعمق فى دراستها محاولة بكل ما فى وسعها أن تنفى أصالتها وتشكك فى دورهما التاريخى والحضارى والعلمى على حد سواء ، لكى تفسح لنفسها مجالا أوسع ، وميدانا أرحب لتحقيق أضحوكتها المقدسة التى لعبت بعقول الغرب ، ولا تزال تلعب بها ، وتظن ظنا أنها سوف تلعب بعقول العرب أيضا ، فتضربهم فى عقر دارهم أو تجعلهم عبيدا لها .

ومع ذلك كله فإن الواقع التاريخى للأمة العربية لا يتوقع للصهيونية مستقبلا زاهرا لأنها جسم غريب وضع فى غير تربته ، ومهما طال وجوده فيها فلابد له من نتيجة واحدة وهى إزالة ذلك الجسم الغريب من مكانه .

ولعل موقف الاستشراق كان أشد خطرا من ذلك كله لأنه الوحيد الذى يستطيع أن يرى الرؤية الموضوعية الواضحة ، ويبرز الحقيقة التى لا يشوبها الشك ولكنه لم يفعل ذلك بل تآمر

---

(١) ألبرت حورانى الفكر العربى فى عصر النهضة ص ٣٣٣ وقد لاحظ آلبرت حورانى على أن عزورى لم يكن منسجما مع نفسه حينما أوعز فيما بعد بأن إنشاء مصارف اليهود والمستعمرات كذلك فى الأراضى العربية سوف يثمر بنتائج إيجابية فيما يتعلق بتقوية العروبة وتجربتها ولكن يبدو لنا أن تقوية العروبة تكمن فى تحديد مسارها الأيديولوجى وروحها الفكرى ودورها التاريخى لأن الأساس الأيديولوجى يحدد الإطار الاقتصادى وليس العكس كما يزعم ماركس وارجع فى هذا كذلك إلى جورج أنطونيوس يقظة العرب ص ١٧٢/١٧٣ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس .

(٢) حسن ظاظا ، إسرائيل ركيزة للاستعمار بين المسلمين ، ص ٣ ومابعدها القاهرة ١٩٧٣ .

مع الاستعمار والصهيونية فى طمس الحقيقة واشترك فى هذه الجريمة التاريخية ضد شعب لم يقدم للإنسانية إلا الخير عبر التاريخ .

صحيح أن هناك اختلافا فى الأهواء بين الباحثين الأوربيين والصهاينة فى أمركان يجرى بينهما على سنة الوفاق فى أصول التاريخ والعقائد أو سبق الشرائع وأصول الحضارات ، لأنهم يعلمون جميعا ماالجدوى السبق والأصالة من آثار بعيدة فى استلاب الحقوق أو تثبيت الادعاءات إلا أن هذا التناقض أو الصراع الخفى بين الاستعمار والصهيونية والاستشراق تخف حدته على مائدة التآمر بالشرق والأمة العربية بالذات [١] .

وهكذا شارك الاستشراق ويشارك الآن [٢] مشاركة فعالة مع الصهيونية فى محاولة إسقاط الأمة العربية من مكانها التاريخى ، ودورها العلمى ، وواقعها الحضارى ، كما فعل الاستعمار والتبشير أيضا وليس غريبا أن تكون هناك عداوة بين أمة وأخرى ولكن « أن يتضافر على الأمة مثل هذا الثالوث فيشكك فى حاضرها ويزيف ماضيها فذلك هو الضياع ، ولا ضياع أضيع من سقوط الأمة فى موازين الواقع ثم فى حساب الحضارة والتاريخ [٣] ، وقد وجد هؤلاء جميعا لغة مشتركة فى التآمر على الأمة العربية ، دينها وحضارتها وآدابها وأسهم كل منهم فى محاولة إنكار دورها المادى والمعنوى ، ثم إسقاطها علميا وأدبيا أمام العالم بأسره .

ومن هنا يجب علينا أن ندرس الصهيونية ومالها من علاقة بكل من الاستعمار والتبشير والاستشراق ، إذ لا يمكننا مواجهتها إلا بعد أن نحيط بمعرفة وسائلها واتجاهاتها وأهدافها [٤] .

---

(١) حلمى على مرزوق ، المرجع السابق ص ٩/٨ .

(٢) راجع فى هذا المقال بعنوان « عصابة المافية الفكرية فى المنطقة العربية » الذى أعده من قسم الأبحاث أمينة النقاش ومجدى عبد العزيز ، حيث تناولا عدة التقارير والكتب التى تدرس فى الجامعات الأمريكية فى العالم العربى وفى الجامعة الأمريكية بالقاهرة بالذات التى تعتبر من قلاع الاستعمار الفكرى مشيراً إلى كتاب المستشرق المعروف مورو برجر « المجتمع العربى » الذى يعد من أخطر الكتب الاستشراقية التى تهتم بالدفاع عن إسرائيل والصهيونية ، الجمهورية ١١ يناير ١٩٧٣ ص ٣ .

(٣) حلمى على مرزوق ، المرجع السابق ص ٢ .

(٤) فتحى الأبيارى ، يجب أن تعرف عدوك ، ص ١٩/١٨ ، مجلة « آخر ساعة » ٦ فبراير ١٩٧٤م . حيث أكد حسن ظاظا ، رئيس قسم الدراسات العبرية بجامعة الإسكندرية ، العلاقة بين عدد من المستشرقين والصهيونية ومحاولاتها لاصطيادهم ، منهم ولفنسون شادة براجستراسر ، جويدى ، كراوس شاخت وغيرهم وتلمذة عدد من الأساتذة العرب على أيديهم منهم على الضانى ، مرادكامل ، فؤاد حسين ، محمد حمدى البكرى ، خليل يحيى نامق وغيرهم ممايدل دلالة قاطعة على مامن علاقة بين الاستشراق والصهيونية وضرورة دراستها المواجهة نفاذ أثرهما معاً إلى الفكر العربى الإسلامى الحديث .

وقد انزلق إلى هذا التزييف للتاريخ والواقع بعض تلاميذ الاستشراق من العرب فألفوا الكتب وكتبوا الرسائل ، وأثاروا الشكوك فى ماضى العرب وحاضرهم ، وأدرك الصهاينة ما لهذه الكتب من آثار عميقة على الباحثين وعامة المثقفين فعملوا على تشجيعها وترويجها واستخدموها فى الدعاية لقضيتهم الباطلة [١] .

ولكن هذه الكتب قد أحدثت رد فعل شديدا فى المحيط العربى وانبرى للرد عليها كثير من المخلصين لوطنهم ودينهم وحضارتهم وتاريخهم وأمجاد أمتهم فى ماضيها وحاضرها واستطاعوا أن يحقوا الحق ويبطلوا الباطل ولو كره الصهاينة والمبشرون ومن تبعهم من تلامذتهم وأذنابهم .

وإذا كنا فى حاجة إلى دليل آخر ما بين الاستشراق والصهيونية من علاقة فهيا بنا نخطو بعض الخطوات الأخرى لنبرهن بها على ما ذهبنا إليه ، لقد حصل ميتيتيا هوبيليد ، الجنرال الإسرائيلى ، على الدكتوراه عام ١٩٧١ موضوعها « عقيدتى : دراسة فى أدب نجيب محفوظ » من جامعة كاليفورنيا بأمريكا بإشراف مستشرق له مكانة فى الفكر العربى الحديث وهو جوستاف فون جروبناوم ، وتفاخر تلميذه الجنرال المذكور عام ١٩٧٢ أمام جمع غفير من العرب فى مدينة نابلس بأنه يعرف الفكر العربى الحديث أحسن مما يعرفونه هم ، وأن له علاقة شخصية مع بعض أدباء العرب المعاصرين ، ففوجئ العرب بهذا الخبر كما فوجئ الأديب نجيب محفوظ هو الآخر ، إذ كان الجنرال فى الجيش الإسرائيلى يراسله عن طريق عنوانه فى أمريكا لا فى إسرائيل ، فظن الأديب أنه يراسل باحثا لا سفاكا تخصص فى قتل أشقائه بجانب تخصصه فى الأدب العربى ، ويكفى أن ينظر المرء إلى عنوان رسالته لكى يعرف ماذا أراد الجنرال الإسرائيلى أن يحصل عليه وإلى أى هدف كان يسعى ، وترجم أبا إيبان ، وزير خارجية إسرائيل الحالى ، قصة « يوميات نائب فى الأرياف » لتوفيق الحكيم إلى الإنجليزية عام ١٩٤٧ م ونشرها بمقدمة حافظ عفيفى ، السياسى المصرى القديم ، ولسنا ضد الترجمة ولا ضد المقدمة ولكن العنوان المترجم غير العنوان الأصلى ، إذ تحول الأخير من « يوميات نائب فى الأرياف » إلى « العدالة الحائرة أو حيرة العدالة » ونشر ساسون سومخ ، أستاذ جامعة تل أبيب ، دراسته باللغة العربية بعنوان « دنيا نجيب محفوظ » قدم لها بمقدمة نقدية عن الأديب العربى الكبير وأشار إلى أنه سيتناوله بدراسات أخرى فى المستقبل القريب .

وليس فى إمكاننا هنا أن نسير خطوة بخطوة مع رجاء النقاش الذى يؤكد لنا فى دراسته

---

(١) حلمى على مرزوق ، المرجع السابق ، ص ٥٠ .

الشيقة كالعادة السبب الرئيسى لاهتمام الإسرائيليين بالفكر العربى والثقافة العربية والأدب العربى إذ « يهدفون إلى دراسة العرب وفهمهم فهما دقيقا حتى يعرفوا موضع القوة وموضع الضعف فيهم ، وحتى يتمكنوا من مواجهة العرب ورسم الخطط المناسبة لهذه المواجهة بناء على فهم دقيق ومعرفة واسعة ، وهذا هو الذى يفسر لنا اهتمام رجل عسكرى مثل ميتيتيا هوبيليد بدراسة نجيب محفوظ كمدخل لفهم المجتمع المصرى واكتشاف الإنسان فى مصر ، على أن الدراسة نفسها لا تخضع للمنهج الأدبى بل تعتمد أساسا على فهم العقيدة الدينية والتفكير الاجتماعى عند نجيب محفوظ ، فالباحث الإسرائيلى يهدف فى الواقع إلى محاولة فهم المجتمع والإنسان فى مصر من خلال أدب نجيب محفوظ ، وكذلك فإن أبا إيبان عندما يختار ترجمة « يوميات نائب فى الأرياف » إنما يهدف إلى تقديم وثيقة عن الحياة الاجتماعية فى مصر ، ذلك أن « يوميات نائب فى الأرياف » تكشف الكثير عن الواقع الاجتماعى فى القرية المصرية ، وهذا هو الهدف الأساسى من الجهود التى تبذلها إسرائيل لترجمة الأدب العربى والفكر العربى إلى العبرية والإنجليزية ، أن الهدف هو فهم المجتمع العربى والإنسان العربى ، ويمكن أن نسمى هذه الجهود الإسرائيلية كلها باسم « الحرب الثقافية ضد العرب » وهى الحرب التى تساند الحرب العسكرية وتمهد لها ، ولعل مما يلفت النظر أن كثيرين من المستشرقين الذين قاموا بدراسة الأدب العربى القديم والحديث هم اليهود مثل ليفى بروفنسال وبول كراوس وإسرائيل ولفنسون وغيرهم أن هذه الظاهرة تعنى أن اليهود يصرون على تسليح أنفسهم بفهم واضح للعرب من خلال أدبهم وثقافتهم وفكرهم وذلك قبل مواجهتهم فى الميادين العسكرية أو الاقتصادية . . إلخ [1] » مما يدل من جديد على ما بين الاستشراق والصهيونية من علاقة بينة وصلة وثيقة ، وهل لنا بعد هذا أن نذهب بعيدا من أسماء المستشرقين اليهود اللامعة مثل برلين ودوركايم وجولد زيهر ومرجوليوث وبرنارد لويس وروودنسون وغيرهم ، وقد كان أغلبهم أساتذة لعدد من أعضاء البعثات العربية إلى الجامعات الغربية مثل طه حسين ومنصور فهمى وزكى مبارك ومحمود عزمى وغيرهم .

---

(١) رجاء النقاش ، أضواء على الحرب الثقافية ، لماذا يدرسون توفيق الحكيم ونجيب محفوظ فى إسرائيل ، ص ٣٩ مجلة « المصور » من ٢٧ ديسمبر ١٩٧٣م ، وعلاوة على ما أشير إليه هنا فقد تناول دراسة قام بها جبرائيل باير أستاذ تاريخ الشعوب الإسلامية ، عن « الملكية الزراعية فى مصر الحديثة » حيث اعترف قائلا : « بعض الإسرائيليين يتابعون دراساتهم للغة العربية والثقافة العربية ليعرفوا العدو معرفة أدق » ألم يكفنا هذا؟ بلى !

وعلاوة على ذلك كله فإن العلاقة بين الفكر اليهودى والفكر الإسلامى علاقة وثيقة حتى يمكن القول بكل التأكيد بأن الفكر اليهودى لم يستطع أن يعيش طيلة حياته إلا على عاتق الفكر الإسلامى فهو متأثر به كل التأثر على الرغم من أن هذا التأثر لم يدرس حتى الآن دراسة شاملة ، وإن ظهرت أخيرا دراسات قيمة فى هذا الميدان يفتح الطريق للمتطلعين إلى الأمام [1] .

وأخيرا نرى أن نتقدم خطوة أخرى لكى ندرس عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى الخالد البناء ، أليس من حقنا أن نفعل ذلك الآن ؟ بلى !

---

(١) على سامى النشار وعباس أحمد الشربينى ، الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٢ ، حيث تناول صاحباه دراسة الفكر الفلسفى اليهودى ونشأته ، اتجاهات المستشرق فيدا فى دراسة الفكر اليهودى ، التفكير الدينى فى العصر الوسيط ، الفترة اليهودية العربية ، فلاسفة اليهود وتأثرهم بالفكر الإسلامى ، مؤكدين بالبراهين القاطعة على اعتماد اليهود على الفكر الإسلامى كلية خلال تاريخهم كلهم منذ أن ظهر الإسلام إلى الآن ، **إبراهيم موسى هنداوى** ، الأثر العربى فى الفكر اليهودى ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م حيث تناول بإسهاب كبير النمو العبرى وتأثره بالنمو العربى ، الأدب العبرى الحديث وتأثره بالأدب العربى ، الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية ، علوم العرب الطبيعية وأثرها فى الفكر اليهودى ، وأخيراً الترجمة من العربية إلى العبرية وأثرها فى تقدم الفكر اليهودى وتطوره ، **غوستاف لوبون** ، اليهود فى تاريخ الحضارات الأولى ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٧٠م ، حيث بحث فى البيئة والعرق والتاريخ ، ثم نصيب اليهود فى تاريخ الحضارة ، تاريخ اليهود ، نظم العبريين وطبائعهم وعاداتهم ، دين إسرائيل وأخيراً الآداب العبرية ، مقررا منذ البداية لم يكن لليهود فن ولاعلوم ولاصناعة ولا أى شىء تقوم به حضارة ، واليهود لم يأتوا قط بأية مساعدة مهما صغرت فى شيد المعارف البشرية ، واليهود لم يجاوزوا قط مرحلة الأمم شبه المتوحشة التى ليس لها تاريخ « إذن فهل نحتاج إلى أدلة أخرى » ؟ كلا !

الفصل الرابع

عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى

يوجد بين شعوب العالم ، قبل الأعصر الحديثة ، أمم تركت تراثاً عظيماً ظل نبراساً منيراً يضىء للقادمين الطريق للسير قدماً ، وبقى معيناً لا ينضب تستمد منه الشعوب الأخرى معارفها ، فكان عملاً حضارياً لا يفنى ولا يزول ، بل ينمو ويتكاثر ، فتتوالد منه خلال العصور أفكار خلاقة جديدة تستحيل إلى معارف ثابتة يقال لها التراث ، الذى يتوارثه الأخلاف عن الأسلاف ، ويتداوله الأفراد والجماعات ، تلكم هى شعوب الشرق الأقصى وشعوب الشرق الأدنى وشعوب البحر المتوسط إذ نضجت عقليتها قبل غيرها ، فأسدت كل منها بتجربتها البشرية الخاصة بها ، خيراً إلى الإنسانية جمعاء ، مما يدل على أن أفذاذها الأجلاء قد سبقوا غيرهم وتخطوا الموانع والعقبات وابتدعوا ثقافات وابتكروا مدنيات تختلف أحداها عن الأخرى ، و « تشمل مجموعة متكاملة من المعارف الاجتماعية والقانونية والنظم الدينية والخلقية والسياسية والصناعية والتجارية والفنون والآداب والفلسفة التى تمثل ما تجمع لدى الشعب من القيم الدينية والخلقية والاقتصادية ونظرته العقلية للحياة ومعتقداته الشخصية مما يتصل بحياته ومصيره ومعاييره فى السلوك الذى يؤدى إلى خيره وخير المجتمع (١) » ، ومن هذا كله جاءت عناية الاستشراق بتراث الشرق العظيم (٢) .

١ – عناية الاستشراق بتراث الشرق :

ويؤكد التاريخ أن مدنيات الشعوب المذكورة قد سبقت غيرها بآلاف من السنين ، ويشهد هو نفسه أن فجر الحضارة الإنسانية بأسرها قد بزغ من الشرق الأدنى منذ خمسة آلاف

---

(١) و . ج . دى بورج ، تراث العالم القديم ، ١٥/١ ترجمة زكى سوس مراجعة يحيى الخشاب وصقر خفاجة ، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع ١٩٦٧ .

(٢) جوستاف لوبون ، حضارة بابل وآشور ، ص ٩ ومابعدها ترجمة محمد خيرت ، المطبعة العصرية ١٩٤٧ قدم له سلامة موسى الذى أشار إلى أهمية عناية الغرب بتراث الشرق ومايترتب على ذلك من تقدم ونهضة وازدهار .

سنة أو يزيد وتشير الدراسات الأخيرة إلى أن موطن الحضارات الأصلى هو بلاد العرب التى تعتبر بحق إحدى مراضع الجنس البشرى العظيمة ، حيث اندفعت سلالات عديدة من شعوبها نحو الشمال فى فترات متوالية بعد كوارث بالغة الخطورة ، وحيثما كانت اللقاءات والهجرات والتأثيرات والتأثرات وتبادل الأفكار ووقوع المصادمات التى لابد منها «كان تعاقب الثقافات وأخذ بعض الشعوب من بعضها الآخر ولم يبق اليوم شك فى أن الثقافة اليونانية أخذت عن الثقافات الشرقية وبخاصة المصرية والهندية ونحن ندرك أن الثقافة تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية ، وقد أثرت بدورها تأثيراً واضحاً فى الثقافة اللاتينية وامتد أثرها إلى النهضة الأوربية والثقافات المعاصرة متعاونة ومتضافرة يغذى بعضها بعضاً دون انقطاع ولا يكاد يظهر فى لغة حية بحث قيم أو أدب سام إلا وسارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه ، فالثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية ، وما أشبهها بنهر جار تصب فيه فروع مختلفة ، وهو فى مجراه يغذى آفاقا جديدة ، ويبعث طاقات شابة ، وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد الماضى والأخذ عنها بصرف النظر عن أصولها ومصادرها [١] ، وقد عنى قديماً هرودوت وأسترابون وبلنى وغيرهم بتسجيل هذه الظواهر ودراسة أسبابها ومسبباتها ونجحوا نجاحاً كبيراً ويبدو أن البحث فى التراث قد توقف عدة قرون بعدهم حتى اندفع العرب بإسلامهم وتأسيس دولتهم إذ أنشأوا فيها المراكز الدراسية والمعاهد العلمية والدور الحكومية وشرعوا يدرسون الثقافات ويسجلون التراث ويترجمون الأعمال ويكرمون من معارف الإنسانية جميعا تنفيذاً لأمر القرآن (اقرأ باسم ربك الذى خلق . . .) واتباعا للأمر المحمدى « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » فاهتموا بتراث شعوب الشرق الأدنى المتحضرة ، وتراث شعوب البحر المتوسط المتفلسفة فأسدوا بذلك خيراً ليس بعده خير إلى الإنسانية كلها . وهكذا ، كان العقل العربى فروداً لكل ألوان الثقافات العالمية ، فعنى بالتراث الإيرانى والتراث الهندى وتراث حضارات قديمة كثيرة إلى جانب دوره العظيم هذا فى دراسة الفكر اليونانى ، وكان هذا التفتح الواسع الذى لا يحده شىء ولا يقف فى سبيله أى تزمت ولا تعصب ولا ضيق نظر هو العامل الأكبر فى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الازدهار الشامل الرائع الذى أضاء العالم فى العصر الوسيط ولو أننا رجعنا إلى تراثنا الماضى

(١) إبراهيم بيومى مدكور ، الفلسفة الإسلامية ، التراث العربى ص ٧ .

وجعلناه منهجاً ومبدأً لاستعدنا هذه المكانة فى الفكر الإنسانى فى الحاضر والمستقبل [١] . وبعد أن التقت شعوب الغرب المتخلفة بالعرب وتعلمت منهم وتحضرت فى ظلالهم ، وتثقفت فى معاهدهم وترقت على أيدى أساتذتهم ظهرت كما اتضح آنفا ، حركة الاستشراق التى استهدفت أولا وقبل كل شيء دراسة حياتهم وما يتعلق بهم من دين وتراث وعلوم وفنون ، وحضارة وأدب حتى إذا ما ترعرعت وتطورت وشرعت تبحث علاوة على ذلك تراث الثقافات القديمة وما بينها من اتفاق واختلاف وعطاء ، فتأثروا بها تأثراً كبيراً ثم بدأوا يدرسون تراث الأديان الثلاثة الكبرى ، واشتدت عنايتهم بتراث الفرس واليونان والرومان وامتد نشاطهم إلى تراث مصر والهند والصين وشملت دراستها منطقة الشرق بأسرها مما تبين جليا فى مؤتمرات الاستشراق منذ مؤتمره الأول الذى انعقد فى أوربا عام ١٨٧٣ حتى مؤتمره الأخير الذى انعقد فى أستراليا عام ١٩٧١ وهو « هيئة علمية متشعبة الأطراف متعددة الجوانب تعنى بالحضارات الشرقية فى تاريخها الطويل : القديم والمتوسط الحديث والمعاصر ، وتعالج المظاهر المختلفة لهذه الحضارات من دين ومعتقدات ، وعلم وفلسفة ، وأدب ولغة ، وفن وآثار تدرس ذلك كله جملة أو تقف عند تفاصيله وجزئياته ، فتعرض لليهودية والنصرانية والإسلام كما تعرض للبرهمية والبوذية ، وتبحث عن أصول اللغات الشرقية كالمصرية والفينيقية ، والحبشية والآرامية والسريانية والسنسكريتية ، والصينية وتتبع تطور لغات أخرى كالأردية والفارسية والتركية وتمنح العربية قسطاً غير قليل من عنايته وتكشف عن أصول الفلك والتنجيم والسحر والشعوذة ، وتتعمق فى دراسة الحفريات والكشوف الأثرية المختلفة ، وتتحرى عن علوم الشرق وصناعته الأولى وتبين ماكان لها من أثر فى علوم الغرب وفلسفته [٢] » ومن هنا يتضح جليا أن فلسفة الاستشراق باهتمامها الواسع تنشد الإحاطة الشاملة بروح الشرق الكلية واختراق آفاقها الفكرية لإيضاح رؤيتها بالتجربة البشرية بأجمعها ولذلك كله كان اهتمامها بالتراث الشرقى بأسره ومقارنة بعضه ببعض والبحث فى أخذه وعطائه .

٢ – عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى :

وعلى الرغم من اهتمام الاستشراق البالغ بكل ما يتصل بالشرق وآدابه وعنايته بتراث

(١) عبد الرحمن بدوى ، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ص ١١٣/١١٤ .

(٢) إبراهيم بيومى مدكور ، مؤتمر المستشرقين فى دور انعقاده الثامن والعشرين الفكر المعاصر ، يوليو ١٩٧١ .

الهند ، والصين وبابل وآشور[١] ومصر الفرعونية وغيرها من حضارات الشرق القديمة والحديثة مثل « تراث فارس[٢] » على سبيل المثال لا الحصر ، فإن عنايته بالتراث العربى الإسلامى وحضارته قد فاقت كل الجهود التى قدمها الاستشراق لاختراق أفق الشرق الفكرى ، لأن « الثقافة العربية تعبر عن الوجه الأساسى لعصر النهضة وهو الوجه الإنسانى وتبدو الوحدة العربية فى ذلك الحين كرباط يربط بين الثقافة القديمة والحضارة الحديثة وخلال خمسمائة عام ، من سنة ٧٠٠ إلى سنة ١٢٠٠ سيطر الاسلام بقوته وعلمه وتفوق حضارته . . وقد بعث الفتح العربى الحياة فى الغرب حين أعاد إليه العلم الهلينى الذى تركته أوربا يندثر ولم تستطع استعادته وفى العام الألف تقريبا وكان الغرب المسيحى يعانى الإرهاب وينظر فى قلق صوفى « نهاية العالم » فى هذا الوقت لم تكتف الشعوب العربية ببعث الثقافة القديمة بل أسهمت بنصيب ملموس خلاق فى الثقافة العالمية[٣] » ولابد من الاعتراف هنا بأن أفذاذ اليونان وغيرهم قد قاموا بالاكتشافات العلمية والفنية معاً قبل الميلاد ولكنهم لم ينجحوا فى التغيير الجذرى للعالم ودفعه إلى الأمام نحو رؤية للكون أشمل وفهم للإنسانية أسمى ، إذ « انتشار العبودية كان عقبة أمام التكتيك العلمى فى إحداث تغير جذرى للحياة الاقتصادية . . . وهكذا فشلت الثقافة الهلينية فى خلق حضارة جديدة[٤] » مثلما فشلت الأمم قبلها وكثير منها بعدها غير أن أتباع الإسلام لم يقنعوا بفضل الأمم السابقة بل أحدثوا بفضل القرآن التغيير الجذرى فى نفوسهم أولا ثم فى نفوس غيرهم ولم يعقهم أى حاجز صادفوه فى سبيل تحقيق مثلهم العليا وإحداث التغير الجذرى فى العالم بأسره ، وقد « أدرك قادة المفكرين العرب حاجتهم الماسة إلى علم الإغريق كما أدرك اليابانيون فى العصر الحديث حاجتهم إلى علم أوربا ، وقد كان لدى هؤلاء وأولئك عزيمة وروحية ذلك كل ما اعترض طريقهم للنهوض ولم يكونوا يدرون فى أول الأمر ما كان ينتظرهم من صعوبات ، ولعل جهلهم بهذه الصعوبات هو ما جعلهم يندفعون ، غير مبالين بتحصيل ما يبغون دون تفكير أو خوف ومتى نسى الإنسان

---

(١) جوستاف لوبون ، حضارة بابل وآشور ، ترجمة محمود خيرت مقدمة سلامة موسى المطبعة العصرية ١٩٤٧ .

(٢) أ . ج . أربرى وآخرون ، تراث فارس ، ترجمة محمد كفافى ومحمد صقر خفاجة وآخرين عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٥٧ .

(٣) ر . جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية الطليعة يناير ٧٠ ص ١١٧/١١٨ .

(٤) ر . جارودى ، المرجع السابق ص ١١٨ .

صعوبة الأمر واندفع يطلبه ذل له وانقاد [١] »

و « الحضارة الإسلامية وليدة البعثة النبوية ، وتلك الحضارة مثلث حضارات اليونان والروم والفرس ، وشملت أمماً مختلفة الأمزجة والطبائع فلم تكن حضارة العرب فحسب ، وإنما كانت حضارة الأمم الإسلامية كلها أو قل هى حضارة العصور الوسطى التى ربطت العالم القديم بالعالم الحديث ، ولقد اهتم العالم الحديث اهتماما خاصا بالدور الذى لعبته تلك الحضارة ، فأكب فريق كبير من علماء الغرب « المستشرقين » على دراسة تلك الحضارة العظيمة بما فيها من دين سمح كريم ، ومن لغة غنية بمفرداتها مرنة باشتقاقاتها جميلة برسم حروفها ، ومن أدب يصور نبضات القلوب وخلجات النفوس ، ونجوى الضمائر ، ومن تصوف وفناء فى التأمل ومن فلسفة قد بلغت الغاية فى عمقها وشمولها ، ومن حكم وتشريع لم تصل الإنسانية بعد إلى أفضل منها ، وقد أذاعوا كثيراً من دراساتهم فى كتب عدة ومجلات خاصة ، ثم رأوا منذ بداية هذا القرن أن يجمعوا خلاصة بحوثهم فى كتاب جامع يتبعون فيه منهج القواميس والمعاجم فكتبوا دائرة المعارف الإسلامية باللغات الأوربية الكبرى [٢] ، حيث أكدوا ذلك الاهتمام البالغ بالتراث العربى الإسلامى الخالد ، ودوره البناء فى تربية الإنسان المسلم والقضاء على النظام الفكرى العبودى الإقطاعى وقفز الفكر الإنسانى قفزة محسوسة نقلته من العبودية إلى الإنسانية وأثرت فى الفكر الأوربى بأسره فى شتى ميادين العلوم والآداب والفنون [٣] .

فأوربا إذن تعلمت من العرب كيف تعيش وكيف تفكر وإذا قال فولتير ذات مرة « إذا أردت إنهاض شعب فعلمه كيف يفكر [٤] » ، فى إمكان المرء أن يفهم دور تراث الإسلام فى إيقاظ العقلية الأوربية ، حيث قدم إليها « خدمات عظيمة » ، وأضاف إلى تراثها الثقافى القديم والكلاسيكى شيئاً كثيراً وظل يلعب دوره حتى تسنى للعالم العربى أن ينهض ويمسك بزمام القيادة [٥] .

---

(١) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ١٤٢ جورج سارتون العلم الإسلامى .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، مقدمة المترجمين ص ٣ ط ١ سنة ١٩٣٣م .

(٣) جان بول رو ، الإسلام فى الغرب ص ١٤٥/١٥٢ .

(٤) علال الفاسى ، النقد الذاتى ص ٥١ نقلا عنه .

(٥) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ١٠ ترجمة عبد الرحمن محمد أيوب .

ولعله قد اتضح لنا بسبب عناية الاستشراق بهذا التراث وجهده العظيم فى إحيائه قبل أن تظهر أول مطبعة عربية فى مدينة فانو بإيطاليا بأمر البابا بوليوس الثانى وافتتحها ليون العاشر عام ١٥١٤ م إلى الآن ، مما يدل على مكانته بين التراث العالمى بأسره وأصبح « من نافلة القول أن نسهب فى بيان قيمة التراث العربى ، فلقد سبقنا العلماء الأوربيون إلى الاعتراف بهذا الفضل ، واستولت عليهم الدهشة حين وقفوا على ما صنع أسلافنا فى مختلف زوايا العلم والمعرفة فالتراث العربى غنى فى الكيفية وغنى فى الكمية ، ولا تزال آثار هؤلاء الاسلاف فى التشريع والعلوم الفلسفية والرياضية والفنية وغيرها ، معدودة فى قيمة الإنتاج الفكرى العالمى ، ولا تزال النظريات الفلسفية والاجتماعية لعلماء العرب وفلاسفتهم أصلاً من أصول علم الاجتماع والفلسفة المعاصرة [١] ، إذ لعب العرب منذ مطلع القرن السابع الميلادى إلى نهاية القرن الرابع عشر دوراً خطيراً لم يلعبه أحد من قبل ، فى تحضير الشعوب فى العالم المعروف حينئذ واستطاعت لغتهم أن تتباهى بأعظم إنتاج فكرى [٢] فى العلوم والفنون بما فى ذلك الإنتاج باليونانية واللاتينية معاً ، فقاموا أولاً بدور الرسول الأعظم فى حمل رسالة الثقافات القديمة قاطبة ، وقاموا ثانياً بدور الفاعل المؤثر البناء بما ابتكروا واخترعوا وأنتجوا لكى يسلموه إلى الإنسانية كلها [٣] ، إذن فليس غريبا أن يهتم الاستشراق بكل ما أنتجته العبقرية العربية العظمى [٤] قدمته إلى غيرها بأمانة وإخلاص ، وأن يقوم بدراسة موضوعات مختلفة من الآداب واللغات والعلوم والفنون والأديان والفلسفات ، وكل ما يتعلق بالشرق وعقله الوثاب وأن ينشط فوق ذلك كله « للتنقيب عن الآثار وحل رموزها ووصف رحلاتهم إليها وأن يجلو كثيراً من حضارات الشرق التاريخية وعلوم وفلسفة ويقدمها للعالم الحديث [٥] ، وإذا كانت « حياة الأمم رهين بحياة تراثها فإن الأمة التى لا تراث لها لا تاريخ لها ، والأمة التى لا تاريخ لها ليست إلا كتلاً من البشرية لا وزن لها فى ميزان الأمم [٦] » ، فإن عناية الاستشراق بتراث

---

(١) عبد السلام هارون ، إحياء التراث وماتم فيه المجلة ، يونية ١٩٦٦ ص ١٧ .

(٢) فيليب حتى ، صانعو التاريخ العربى ص ٣٢٥ ترجمة أنيس فريحة .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ص ٣٨ .

(٤) عمر فروخ ، العبقرية العربية فى العلم والفلسفة ص ٢١٣ مطبعة دار الكتب بيروت ١٩٦٩م .

(٥) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٤٣٢/٢ ط ٣ .

(٦) عمر فروخ ، المرجع السابق ص ٢٢ .

العرب دليل حاسم على دحض آراء رينان وأمثاله وتفنيد مزاعمهم الباطلة التى كانوا يلصقونها – إثما وبهتانا – بأساتذتهم ، وبرهان قاطع على فضل أولئك الذين علموهم السير فى مجالات العلم الوعرة والتفكير فى معضلات الفلسفة الخطرة .

وبعد أن ظهرت المطبعة العربية اشتدت عناية الاستشراق بهذا التراث حتى أخذت مطابع الغرب المختلفة تدور وتخرج ما يلقى إليها من الكتب المتعددة فى اللغة العربية وآدابها فكان أول ما أخرجته « المجمع المبارك » فى التاريخ لابن العميد المكين ، وكتاب « تاريخ الدول » لابن العبرى ، و « نظم الجوهر » لسعيد بن البطريق إلى أن ظهر « تاريخ أبى الفداء » و « مقامات الحريرى » وغيرها من روائع هذا التراث ونوادره والمستشرقون ، ما برحوا إلى اليوم يوالون طبع نفائس الكتب العربية فى مطابعهم ويعلقون عليها ويلحقون بها الفهارس المختلفة ، لتيسير الاستفادة منها ، وقد بلغ ما أخرجوه من كتب العربية عدداً لا يحصى لكثرته [١] ، وعلاوة على ذلك كله جاهدوا جهوداً جبارة فى جمع المؤلفات العربية فى العلوم والآداب والفنون جميعاً حتى اكتظت بها مكتباتهم العامة فى أمهات مدن الغرب ومكتباتهم الخاصة أيضا ، فى الوقت الذى يلتمس فيه أحفاد العرب كثيراً منها فلا يجدونها إلا لديهم .

وقد كان علماء الاستشراق يتبارون فى عنايتهم بهذا التراث فأقبلوا عليه جميعاً بجهودهم الجبارة حتى كادوا بدراساتهم الإسلامية والعربية المتعددة يصلون إلى حقيقة الإسلام وفلسفة شريعته ، فقد « طرقوا كل ناحية من نواحى ثقافتنا ، وعالجوا كل أمر ذى شأن فى ديننا وحضارتنا متبعين فى دراساتهم طرق البحث المنهجى المنظم [٢] » وإن كانت عصبيتهم تقودهم فى كثير من الأحيان إلى الانحراف لأنهم غالبا كانوا يغضون الأبصار عن الطابع الروحى ، الميتافيزيقى الذى ولدت فى أحضانه أحداث الإسلام وطبقت أوامر القرآن وسبب شغف الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى أكثر من شغفه بغيره من التراث الشرقى هو أثر الحضارة الإسلامية فى العقلية الأوربية التى تشعر بحق بأنها « ابتداء من الفلسفة والرياضيات إلى الطب والزراعة مدينة لتلك الحضارة بشىء كثير[٣] » .

ومن الحق أن يقال أن تراثنا الأصيل هو سلاح خطير فى معركة المقاومة للغزو الثقافى حين

---

(١) أحمد الإسكندرى وآخرون ، المفصل فى تاريخ الأدب العربى ٤١٠/٢ .

(٢) صلاح الدين المنجد ، المنتقى من دراسات المستشرقين ، تمهيد .

(٣) روم لاندو ، الإسلام والعرب ، ص ٩ ترجمة منير البعلبكى .

نعود إليه بروح المنصف الصادق الإيمان به كقوة فاعلة مؤثرة ، إن تراثنا العربى الإسلامى قد حفل فى مختلف عصوره بأدب القوة وصور البطولة والمقاومة كما زخر بصور الجهاد والفروسية والفتوة فى عدد من المواقف والجولات خلال معارك التحدى التى عاشتها أمتنا فى وجه الخطر الأجنبى والغزو الخارجى [١] ، منذ ميلاد صليبية شرسة ، ومحاكم تفتيش قاتلة ، ومذابح مغول رهيبة إلى عهد استعمارى هدام وصهيونية مفترسة ، ومن هنا أيضا كانت عناية الاستشراق بهذا التراث ذات قيمة قصوى وخاصة لو وضعنا نصب أعيننا أن ميلادها كان عندما أخذ الظلام يسدل أستاره على دار السلام ، ولولا عناية المستعمرين بإحياء آثارنا لما انتهت إلينا تلك الدرر الثمينة التى أخذناها من طبقات الصحابة وطبقات الحفاظ ومعجم البلدان ومعجم الأدباء ومعجم ما استعجم وفتوح البلدان وفهرست ابن النديم ومفاتيح العلوم وطبقات الأطباء وأخبار الحكماء والمقدسى والإصطخرى وابن حوقل والهمذانى وشيخ الربوة وابن جبير وابن بطوطة إلى عشرات من الكتب الجغرافية والرحلات التى فتحت أمامنا معرفة بلادنا فى الماضى ووقفنا على درجة حضارتنا ولولا إحياؤهم تاريخ ابن جبير وابن الأثير وأبى الفداء واليعقوبى والدينورى والمسعودى وأبى شامة وابن الطقطقى وحمزة الأصفهانى وأمثالهم لجهلنا تاريخنا الصحيح وأصبحنا فى عماية من أمرنا [٢] » .

وقد قام بهذ الجهد الشاق علماء المشرقيات من كل من إيطاليا وفرنسا وأسبانيا وبريطانيا وألمانيا وروسيا وهولندة والنمسا وأمريكا وغيرها من بلدان العالم ، حتى صاح أحد الأدباء بعد أن نظر إلى عناية علماء الاستشراق بآثار الإسلام وكتب الغرب قائلا : « وليت سادتنا من علماء الأزهر والمعاهد المماثلة له وأساتذة العلوم وغيرهم يثرون فى عمل هؤلاء الأعاجم وقد كان عليهم أن يأخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل أن تنتظر فى الخزائن عطف الغرب ، إننا مدينون لعلماء المشرقيات . . . من شعوب أوربا وشمال أمريكا بما تفضلوا علينا من نشر أسفارنا ، أحسن الله إليهم بقدر ما أحسنوا لمدنيتنا وأدبنا [٣] » ويكفى دليلاً على جهدهم واستبسالهم فى سبيل كشف آثار العرب وعنايتهم بها تلك البعثة العلمية ، المكونة من كريستنس و هافن المستشرق ، وبترفور سكال الطبيب ، وكارسنين نيبور ، الجغرافى ، وكريستنس كارل

---

(١) أنور الجندى ، فى مواجهة الغزو الثقافى ص ١٩ .

(٢) محمد كرد على ، أثر المستعمرين من علماء المشرقيات مجلة المجمع العلمى جـ ١ م ٨ سنة ١٩٢٧ .

(٣) محمد كرد على ، الرسالة ٥ أغسطس ١٩٣٥ نمرة ١٠٨ .

كرامر العالم وجورج فلهلم بوتفيد الرسام التى غادرت كوبنهاجن فى يناير عام ١٧٦١ على ظهر طراد حربى دانمركى إلى ازمير ، فاسطنبول فمصر حتى بلغت اليمن فى أواخر عام ١٧٦٢ ولم يمر وقت طويل بعد بلوغها اليمن حتى أخذ الموت يتخطف أعضاءها واحداً إثر الآخر فلم يبق من أفرادها غير كارسنين نيبور الذى ظل أعواماً متنقلاً بين آثار اليمن ثم ما بين البصرة والموصل ، والقدس واسطنبول حتى عاد إلى وطنه عام ١٧٦٧ وعلى الرغم من أن أربعة من أعضاء البعثة قد ذهبوا إلى العالم الآخر «كانت النتائج التى توصل إليها أعظم نتائج علمية » جاءت بها بعثة أوربية من اليمن لقد بلغ إلى أماكن يمنية لم تطأها قدم أوربى قبله أو بعده ، وكان أول عالم أوربى رأى نقشاً عربيا جنوبيا كان مثالا حيا للدقة والصدق والتواضع [١] » ، ومنذ ذلك الحين تركزت تطلعات الغربيين فى شبه الجزيرة العربية إذ برهنت حملة نابليون على مصر بعد ذلك بفترة وجيزة من الزمن على ما لهذه المنطقة من أهمية سياسية بالغة . وميزة نيبور أنه كان ذا عقل حصيف ، وفكر ثاقب نفاذ ، حيث استطاع أن يتنخل المعلومات التى كان يحصل عليها ويترك ما عدا الصفوة منها كما هى منبها القارئ على الدوام بأن له حق الحكم فيها وكل من يقرأ كتاب نيبور يمكنه أن « يطلع على الكثير من شئون العرب وطبقاتهم الاجتماعية ، وأنسابهم ومذاهبهم وفرقهم ويطلع أيضاً على عاداتهم فى المأكل ، والمسكن والملبس والزواج . . وعلى سير الشعراء والخطباء ذوى الشأن . . ويعرف المدارس القرآنية والفلك وعلم السحر ، والتنجيم ، وعادات الدراويش ، وطب الأمراض [٢] » وغيرها من شئون العباد مما يدل على حقيقة اهتمام نيبور بالتراث وحبه للكشف عن الآثار ، ورغبته فى معرفة كل شىء عنها حتى شرع أمثاله وغيرهم من المبشرين ، والجواسيس والمغامرين « يقتفون أثره حبًّا فى المغامرة أو طلباً للعلم ، ولأهداف دينية أو اقتصادية أو استعمارية أو شخصية ، وتطور الأمر فأصبح مجال تنافس بين الدول فكان بينهم الألمان والطليان والفرنسيون والإنجليز والأمريكيون ، ونشروا بحوثهم فى المجلات العلمية المتخصصة وفى كتب يؤلفونها فرادى أو جماعات [٣] » ، ويقاس فضل كل منهم بمقدار ما اكتشف ونشر وحقق ودرس وأصدر بعد أن أزاح عنه ستار النسيان

---

(١) طاهر أحمد مكى ، امرؤ القيس ص ١٧ ط ١ وقد كشف نيبور عن معلوماته المسجلة فى كتابه الشهير الذى ظهر منه الجزء الأول عام ١٧٧٢ وصدر الجزء الثانى بعد وفاة صاحبه عام ١٧٧٦م .

(٢) محمود السمرة ، المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) طاهر أحمد مكى ، المرجع السابق ص ١٨ .

وأعاده من عالم الأموات إلى دنيا الأحياء ومع ذلك فقد ظلت ثروة هائلة منه لا تزال مطمورة أو مخطوطة حتى يومنا هذا ، فثمة عشرة آلاف منها فى مكتبة الأزهر وحدها غير آلاف أخرى فى دار الكتب المصرية وغيرها من المكتبات المختلفة فى البلاد العربية والإسلامية وآلاف سواها منتشرة مبعثرة فى العالم وقاداته وقد «كانت هذه المخطوطات من الكثرة بحيث بدأ العمل ضخماً ، ومع ذلك فلا يزال الشوط طويلا ونستطيع أن نجزم بأننا سوف نكشف عن الكثير من هذه المخطوطات العلمية كلما استمر بحثنا فيها . . . [١]» وقد قدم الاستشراق جهداً جباراً حتى الآن للكشف عن مخطوطات العبقرية العربية التى استطاعت أن تخلف تلك الثروة الهائلة منها وظن بعض علمائه أنهم وصلوا إلى نهايتها ، ولكن سرعان ما أدرك التلاميذ أن أساتذتهم قد ظلوا طوال حياتهم فى شاطئ محيطها دون أن ينزلوا إلى مياهها ، ويكفى دليلاً ما اكتشف حديثا من نواقص مخطوطات كتاب « تاريخ الأدب العربى » لبروكلمان الذى عده كثيرون من الدارسين قمة من أعمال دراسات الاستشراق ، حيث « جاء نموذجا فى ترتيبه وسعته ودقته [٢] » وأكد فؤاد سزكين [٣] فى كتابه « تاريخ التراث العربى » أن بروكلمان بعد دراسته المضنية الطويلة التى تزيد على خمسين سنة فاته أشياء كثيرة من مخطوطات تتعلق ببعض المواد التى عالجها بروكلمان فى كتابه المذكور .

وعلاوة على ذلك لابد من الإشارة إلى عناية الاستشراق بالوثائق البردية العربية العديدة ، و « هذه الوثائق البردية كلها من مصر ، وتشكل قبل كل شىء آخر مادة لتاريخ العصر الوسيط وقد نشط فى هذا الميدان بصفة خاصة أودلف جرومن (١٨٨٧) وعالج مجموعات كاملة من البرديات فى نشريات نذكر منها « أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية [٤] » .

وقد جاءت عناية الاستشراق فى هذا المجال بنتائج ضخمة يجب تقديرها إذ تعرف الغرب إلى هذا التراث الضخم ودوره الذى لعبه فى صقل عقليته وإنقاذها من سيطرة الجهل والظلام وأقامت أوربا نهضتها العلمية على أساسه ودعائمه واقتربت المفاهيم والأفكار فى فهم حقيقة

---

(١) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ١٥٣ ، جورج سارتون العلم الإسلامى .

(٢) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ٣٧٨/٢ .

(٣) فؤاد سزكين ، تاريخ التراث العربى ، مقدمة ترجمة أبو الفضل مراجعة محمود فهمى حجازى ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ .

(٤) رودى بارت ، المرجع السابق ص ٨٢ .

الإسلام وشريعته ، واتسعت دائرة التأثيرات والتأثرات حتى شملت الغرب والشرق على نحو سواء ، وبطلت كل التهم والمزاعم التى كان أعداء الإسلام يوجهونها إلى العرب للتقليل من شأنهم وتبرير استعمارهم وأكدت للعالم أجمع أن العقلية العربية قادرة على أن تتخطى كل الموانع وتخرق كل الحواجز ، وتعلو على غيرها عندما تتمسك بالقرآن الكريم وتتبع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ودلت على أن العرب كانوا بحق حلقة الوصل الجديرة بالتقدير والإجلال بين تراث الشرق كله وتراث اليونان من جانب ، وبين هذا التراث وبين النهضة العلمية الحديثة من جانب آخر ، تلك التىأسدت خيراً إلى العالم بأسره وأثبتت أن الإسلام يمكن أن يلعب دوراً بالغ الأهمية لا يمكن لغيره أن يقوم به ، فى حل مشكلات العالم المعاصرة ويقوم بدور الوساطة الفعالة لإزالة تناقضات الغرب والشرق الحديثة لبناء الإنسانية الجديدة وبدا واضحاً أنه لابد من التعاون البناء بين علماء العرب وعلماء الاستشراق لمواصلة إحياء التراث العربى الإسلامى الذى استطاع أن يحدث تغييراً جذرياً وثورياً فى نفوس أتباعه وأعدائه أيضا حتى اشتركوا معا فى تغيير العالم كله ، وقد « تم ذلك عن طريق العرب ، وإذا نظرنا للأمر باعتباره الإنسانى الواسع لوجدنا أن الثقافة العربية الإسلامية كانت ذات قيمة بالغة الخطر لأنها لم تكن القنطرة التى وصلت الشرق الأدنى بالغرب فحسب ، ولكنها وصلت الشرق الأدنى بآسيا البوذية أيضا وبهذا أصبح الشرق الأدنى حلقة الوصل بين هذين الطرفين المتباعدين [١] » وقد جاء هذا الاهتمام بنتيجة باهرة أخرى ، إذ حقق أصحابه أمهات آثار التراث العربى الإسلامى ومخطوطاته ، و « طبعوها طبعا متقناً ونشروها عربية على الناس بعد العناية بضبطها ووضع الفهارس المنظمة التى تجعل الباحث يصل بواسطتها إلى ما يريد من أقرب طريق [٢] » ، ولم تكن هذه العناية بهذا التراث شيئاً سوى رد الجميل لما أسدى أصحابه من خير إلى أسلاف علماء المشرقيات وأبنائهم معاً ولا يفوتنا أن الفضل الأكبر فى هذه الحضارات جميعها يرجع إلى سابقينا من علماء العرب وبخاصة الرواد منهم فى الفترة من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر لقد نقلوا لنا كنوز الإغريق وحكمتهم كما نقلوا لنا كثيراً من كنوز إيران والهند وأضافوا مما لديهم إلى كل ذلك ، فقد مكنونا من أن نبنى لأنفسنا نحن أبناء العرب تقاليد ثقافية ، هى أغلى ما فى هذا التراث هو ما ورثناه من أسلافنا فى العلم ، ومن مختلف الأجناس

---

(١) كويلربنج ، الشرق الأدنى ص ١٤٧ جورج سارتون العلم الإسلامى .

(٢) على العنانى ، المستشرقون والآداب العربية الهلال أغسطس ١٩٣٢ جـ ١٠ سنة ٤٠ .

ومختلف العقائد ومختلف الشعوب [١] .

وهناك أمر نحب أن ندعو إليه ونحققه : وهو إيجاد تعاون شامل وعلى نطاق واسع بين العلماء المخلصين من المستشرقين والعلماء والمتعطشين للمعرفة من الشرقيين معا فبمثل هذا التعاون يتمم كل فريق ما نقص الفريق الثانى ويساعده على سلوك النهج الصحيح وبلوغ الغاية ، وهذا التعاون هو الذى يثمر فيؤتى أكله طيبة ، وإلا فالاستشراق إلى ضعف ثم زوال [٢] ، وقد وجد هذا التعاون بين أولئك وهؤلاء منذ مئات السنين فى القدس وفى صقلية وفى طليطلة وفى القاهرة وغيرها ولكن عداوة الغرب المستمرة للشرقيين هى التى قطعت عراه وكسرت أعواده وبزت أواصره ثم عاد شيء من هذا التعاون فى الأعصر الحديثة ، وذلك بحضور علماء العرب فى مؤتمرات الاستشراق [٣] ، ثم بتدريس هؤلاء اللغة العربية وآدابها فى جامعاتهم ، وإلقاء أولئك محاضراتهم فى الجامعات العربية وخاصة فى الجامعة المصرية ، و « من أهم ما يلزم لتحقيق هذا التعاون أن يذيع الشرقيون البحوث الجديدة التى يقوم بها الغربيون فى بلاد الشرق ، كما يذيع الغربيون القديم والجديد عن الشرق فى دوائرهم العلمية [٤] ، وفائدة هذا التعاون أثبتت فعاليتها فى عديد من اللقاءات بين علماء الغرب والشرق ومناقشتهم للمشكلات التى تتعلق بالفكر العربى الإسلامى القديم والمعاصر [٥] وحسبنا دليلا على أهمية هذا التعاون المؤتمر الثانى للفلسفة الإسلامية الذى نظمته جامعة كولومبيا الأمريكية فى أبريل عام ١٩٧١ حيث اشتدت الحماسة حين أعلن المفكر العربى المعاصر عبد الرحمن بدوى أنه « اكتشف ترجمات عربية لثلاثة عشر نصا فلسفيا يونانيًّا فقد أصلها تماماً ولا توجد فى أى لغة أخرى ، وقال الدكتور بدوى لأكبر من مائة من علماء الفلسفة الإسلامية الذين أذهلهم النبأ أن الترجمات العربية تضم نصوصا مفقودة لمشاهير الفلسفة اليونانية وبينهم تيموستيوس جالنوتى وإليكساند وآفروديوس وأويسمبوزوروس [٦] » .

(١) كويلرينج ، المشرق الأدنى ص ١٦٠ جورج سارتون العلم الإسلامى .

(٢) صلاح الدين المنجد ، المرجع السابق ، تمهيد .

(٣) محمد أمين فكرى ، إرشاد الألباء إلى محاسن أوربا ، مطبعة المقتطف ١٨٩٢ .

(٤) على العنانى ، المستشرقون والآداب العربية الهلال اغسطس ١٩٣٢ جـ ١٠ س ٤٠ .

(٥) محمد خلف الله الثقافة ، الإسلامية والحياة المعاصرة ، كويلرينج الشرق الأدنى وغيرهما .

(٦) ليفون كيشيشيان ، الأهرام ٢٧ أبريل ١٩٧١ وقد حضر هذا المؤتمر من جانب العرب بالإضافة إلى عبد الرحمن بدوى ، إبراهيم بيومى مدكور زكى إسكندر وعبد الحميد صبرة .

وعلى الرغم من أهمية الدور الذى قام به علماء العرب القدامى فى حفظ تراث الشرق عامة وتراث اليونان خاصة حتى أخذه الغرب عنهم وكان له الأثر البالغ فى نهضته الحديثة ، فإن هناك أناسا ينكرون هذا الدور الخطير الذى لعبه العرب المسلمون فى هذا المجال ويحاولون أن يقللوا من قيمة ترجماتهم للروائع الشرقية والإغريقية على حد سواء ويرمونهم بعدم الدقة حينا وبعدم فهمهم للنصوص التى ترجموها أحياناً أخرى ، إذ « يرى بعضهم أن نزعة الترجمة من لغة أخرى تشبه سقوط الماء فى المجرى من مستوى عال إلى آخر منخفض وهذا صحيح إلى حد كبير ولكن الأمر لا يلبث أن يرتفع بالمستوى المنخفض إلى طوفان مرتفع وقد حدث هذا فى حالتين يهمنا هنا أن نشير إليهما ، أولها حركة الترجمة من الإفريقية إلى العربية ، وثانيهما حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية ، ولكن هناك فارقاً جوهرياً بين الحالتين يساعدنا فهمه على رؤية جهود العرب فى ضوء جديد [١] » ولكن ، مهما يكن الأمر فإن ترجمات العرب لذلك التراث وتحقيقهم إياه تدل على إخلاص وأمانة وصدق لا نظير لها جميعاً فى الأعصر القديمة والحديثة معاً ، لأنهم لم يحاولوا القيام بالتحريف أو الزيف كما قام بذلك بعض علماء الاستشراق قديماً وحديثاً عند ترجمتهم للقرآن وغيره وإذا كانوا قد خانهم الفهم فى بعض الأحيان فهذا من طبيعة البشر لأن الكمال لله وحده ، وليس لسواه .

ويتجلى لنا مما قدمنا أن الاستشراق قد انصبت عنايته على التراث الشرقى كله قديمه وحديثه بوجه عام ، وانكب بكل قواه المادية والمعنوية على دراسة تراث الإسلام بأسره بوجه خاص إذ هو الطريق الوحيد إلى فهم طبيعة روح الشرق وعقله الوثاب وعكف على البحث فى تراث العرب بوجه عام لأنه « لا مجال للشك فى أن دراسة اللغة العربية هى الأساس الأول لدراسة الحضارة العربية والتعمق فى فهم العالم العربى [٢] » ، والنفاذ إلى مفاهيم الإسلام ودستوره المطلق الذى يهدى للتى هى أقوم .

وفوق كل هذا فإنها لب العروبة وعماد وحدتها ، والعروبة قلب الإسلام ونبضته التى يفيض منها سيله وقوته وإنسانيته ، وإذا أضيف إلى كل هذا أن الوحى الإلهى الكامل قد سجل باللغة العربية وأن آدابها تحمل فى عنقها أمانته ، فسيكون فى وسعنا أن نفهم قيمتها وأهميتها لدراسة التجربة البشرية التى تتراكم من يوم إلى يوم فى حياة الشرق ، وحسبنا أن نشير إلى دورها

(١) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ١٤٧ جورج سارتون العالم الإسلامى .

(٢) ألبرت ديتريش الدراسات العربية فى ألمانيا ص ١٢/١١ .

الخطير الذى لعبته فى المحافظة على التراث الشرقى واليونانى معاً ومن ثم كان لابد لها أن تحتل مكانة الصدارة فى فلسفة الاستشراق خصوصا وقد ضاعت أصول كثير من الكتب الإغريقية ، ولكن بعض هذا المفقود قد حفظ فى اللغة العربية ، ومن ثم فإن دراسة المخطوطات العربية هى الطريقة المثلى لتوسيع معرفتنا لكتابات الإغريق العلمية [١] » ومع هذا كله لو أخذنا فى الاعتبار أن العربية كانت شعلة تضيىء الطريق أمام الإنسانية جمعاء قرابة عشرة قرون أو يزيد فإن أسباب عناية الاستشراق بتراثها سوف تكون واضحة كل الوضوح .

ومن أجل هذا كله عنى الاستشراق بتراثها وآدابها عناية خاصة ومن هنا يمكننا أن نوقن بأن « اعجب ظاهرة بارزة فى هؤلاء المستشرقين خدمتهم للغة العربية وهم ليسوا من أبنائها ولا يمتون إليها بصلة ، وقد يكون للبعض منهم مآرب استعمارية ولكن لم يكن هذا هو الغرض الأساسى فمنذ نيف وثلاثة قرون وهم يخدمون هذه اللغة عن صدق وإخلاص ، وقد أحيوا معالم حضارات ونهضات كادت تطمس لو لم يتصدوا لها ويتولوهابعنايتهم واهتمامهم ، فهناك آلاف الكتب سواء التى نشرت بالعربية أو بلغاتهم بعثوها من قبورها وأفنى البعض منهم زهرة حياته فى درسها ، وأفردوا لبعضها الفهارس التى تسهل على الباحث والقارئ طريق الدراسة ولا يستطيع الإنسان أن ينكر أنهم أمناء فى النقل ، وتحرى الحقائق حتى أن كثيراً من الأئمة والأعلام إنما يعتمدون على كتبهم وبحوثهم ويثقون بها ثقة مطلقة [٢] » مما يؤكد أن تأثير الاستشراق فى الفكر العربى المعاصر قد جاء بالذات من ثقة بعض علمائنا وأدبائنا الكاملة فى بحوث المستشرقين ودراساتهم ، وأخيراً لو وضع فى الاعتبار أهمية هذه اللغة وآدابها للدراسات السامية الأخرى وما أثاره الاستشراق فيما بينها من معضلات عويصة ومشكلات معقدة تتصل اتصالاً وثيقاً بأصالة الإسلام وعقيدته ، وأصل القرآن وشريعته والرسول عليه الصلاة والسلام وحقيقة رسالته ، وطبيعة العقل العربى وقدرته لاتضحت لكل ذى عينين باصرتين أهمية عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى وخطورتها فى الوقت نفسه ، بحيث لا يمكن غض الطرف

---

(١) كويلرينج ، الشرق الأدنى ص ١٥٠/١٤٩ جورج سارتون العالم الإسلامى .

(٢) محمد أمين حسونة ، المعرفة أغسطس ١٩٣٢م ص ٤٨١ وقد أردف الباحث بعد ذلك بأن يستشهد على صحة ماذهب إليه بقول الأستاذ محمد كرد على ، رئيس المجمع العلمى بدمشق حينما وقف وألقى المحاضرة بدار مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة والتى كان عنوانها « أمهات الكتب العربية وعلماء المشرقيات فى الغرب » فمن أراد الوقوف على التفصيل فليرجع إلى مقال الباحث المذكور واقتباساته العديدة من ذلك البحث الذى ألقاه رئيس المجمع العلمى عما قام به علماؤنا القدامى وثانياً ماأسدى علماء الاستشراق من خير إلى تراثنا وبأى حب وشغف أقبلوا إليه وبحثوا فيه .

عنها أبداً ، لأن « الجهد العلمى الذى بذله المستشرقون فى إحياء التراث العربى جهد لا يستطاع إنكاره فهم كانوا أساتذة الجيل الحاضر فى الطريقة العلمية التى جروا عليها .

وأعود لأقول إن تحقيق النصوص وتوثيقها فن عربى أصيل يتجلى فى معالجة أسلافنا الأقدمين لرواية كتب الحديث واللغة والشعر والأدب والتاريخ فى دقة وأمانة ونظام بارع ، ولكن المستشرقين تبنوا إحياء هذا الفن فى هذه العصور القريبة ونبغ من بينهم علماء أمناء ، قاموا بنشر عيون ثمينة من التراث العربى على الوجه الأمثل [١] » .

وبالطبع لم يكن وصول الاستشراق إلى هذا المستوى من معرفة الثقافة العربية والإسلامية سهل المنال ، بل كان يتطلب عملاً مضنياً شاقا استمر أكثر من عشرة قرون حتى أنتج علماؤه ذلك العدد الضخم من الدراسات والمؤلفات التى نشروها عن العرب والإسلام وفضلها على الثقافة الغربية [٢] وما يتعلق بها من علوم وفنون وآداب ، و « معظم من عنوا بلغتنا من علماء المشرقيات نشروا كتباً ورسائل مهمة من آثار السلف الصالح ويكفى أن نعرف أن الطبع باللغة العربية قد انتشر منذ القرن الخامس عشر فى إيطاليا ومنذ أوائل القرن السابع عشر فى هولندا ثم شاع بعد حين فى سائر عواصم الغرب ولم يصل الآستانة إلا فى القرن الثامن عشر ولم يهبط مصر إلا فى أوائل القرن التاسع عشر [٣] ومن هنا أيضا أسدى الاستشراق خيراً إلى الأدب العربى الحديث ، حيث خلق الفرصة لأحفاد العرب أن يتصلوا عن طريقه بأجدادهم ويتقدموا بآدابهم على أساس ما قدم أسلافهم من خير كثير إلى الإنسانية بأسرها ولا يمكن أن يتقدم شعب أو أن تزدهر دولة أو أن تنهض أمة إلا بالاتصال بمجد أسلافها واعتماد على تراثهم والقيام على إحياء القديم والعمل المتواصل لإضافة الجديد إليه إذ « تظل الأمة حية ما دام أبناؤها يشعرون أنهم متصلون بأسلافهم اتصالا واضحا ، وما داموا يؤدون رسالة أمتهم تأدية توافق حاجاتهم المتطورة مع الزمن وتحفظ عليهم مثلهم العليا سليمة بارزة وتجعل من تراثهم الوحى نطاقا يحمى وحدتهم ويسدد خطواتهم فإذا تناسى أحفاد صلتهم بأسلافهم وتناسوا رسالة أمتهم فقدوا شخصيتهم وضعف أمرهم فسهل طغيان غيرهم عليهم فيحملهم طلب العيش حينئذ على أن ينتحلوا خصائص جيرانهم من صدق أو عدو يتزيوا بزى المتغلبين عليهم ويتخلقوا بأخلاقهم

---

(١) عبد السلام هارون ، إحياء التراث وماتم فيه المجلة يونيو ٦٦ ص ٢٠ نمرة ١١٤ .

(٢) ر. جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ، الطليعة يناير ١٩٧٠ص ١٢٨/١١٤ .

(٣) محمد كرد على ، أثر المستعربين من علماء المشرقيات مجلة العلمى العربى جـ ١ م ٨ سنة ١٩٢٨ .

ويقلدوهم فى مظاهر حياتهم ثم ينتهى بهم الأمر أن يذوبوا فيمن حولهم فتنقرض دولتهم وتزول حضارتهم ويخلو موكب التاريخ من أمتهم [١] » .

وهكذا كان لعناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى فضل كبير على النهضة العربية الحديثة ، بحيث لا يمكن إغفاله أو تجاهله بل لابد من النظر فيه والإشادة به حيثما أصاب والإشارة إليه حيثما أخطأ وأخفق ، والجهد الذى قام به الاستشراق كان بالغاً وخطيراً إذ كان عليه أولا أن يتعلم تلك اللغة التى تعد بعيدة عن تذوق أصحابه ، وكان عليه أيضا أن يخلق جيلاً كاملاً بل أجيالاً من الباحثين فى الشرق والمتعطشين لمعرفة علومه وفنونه وبعد أن قام بهذا فى غضون عدة عصور وجد هؤلاء أنفسهم أمام خضم متلاطم من مخطوطات تملأ مكتبات الشرق والغرب معاً فشرعوا ينفضون الغبار عنها ويبعثونها من مقابرها ، ويظهرونها أمام الملأ كله ، فيسروا لنا بنشرهم العلمى لكتب كثيرة أن نطلع عليها وننتفع بها ، ودفعونا إلى اقتفاء آثارهم فى نشر تراثنا ، كانوا بادئين وكنا متبعين مقلدين ، ثم هم عرفوا بدراساتهم حضارتنا وأظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيرا من محاسنهم وكثيرا من مساوئها [٢] وإذا كانا متبعين مقلدين حسب اعتراف صلاح الدين المنجد فإننا نقول صراحة أنهم أيضا كانوا مقلدين متبعين . فى تحقيقهم النصوص وقيامهم بتوثيقها ونقدهم الداخلى والخارجى لها ثم أخذنا منهج البحث منهم ، ولم يكن سوى بضاعتنا ردت إلينا لأنهم قد تعلموا كل ذلك على منهج البحث منهم ، ولم يكن سوى بضاعتنا ردت إلينا لأنهم قد تعلموا كل ذلك على أيدى أسلافنا الذين كانوا يجرون سنوات طوالاً لتحقيق حديث من أحاديث النبى عليه الصلاة والسلام أو توثيق نص من بقايا تراث الشرقيين واليونانيين وتأكيد بيت من أبيات قصائد الجاهليين إذن فكلانا متبعون مقلدون ، ولهم فضل السبق فى التقليد والاتباع فى الأعصر الحديثة ليس إلا ، ولنا فضل الأخذ عنهم ، والإقبال عليهم بحكمة وعقل ثم تركنا إياهم وأخذنا من منبعنا الأصيل ، من علمائنا الأفذاذ وكم من أمة جاء لها الفضل ولكنها لم تكن تعلم كيف تغير الوضع فتأخذ ما يفيدها وتترك ما يضرها .

وهناك من مفكرى العرب المعاصرين من يتشكك فى صدق الاستشراق فى اهتمامه بالتراث العربى الإسلامى ، « ومن الحق أن يقال أن الاستشراق قد اهتم بالتراث الإسلامى العربى ،

---

(١) عمر فروخ ، العرب والإسلام ص ٣ ط ١ ، ١٩٥٩ منشورات المكتب التجارى لبيروت .

(٢) صلاح الدين المنجد ، المرجع السابق ، التمهيد .

ولكن اهتمامه الأكبر كان منصباً على تراث من نوع خاص فاهتمامه بتراث الحلاج ، والسهروردى ، وابن عربى ، وأبى نواس ، وبشار ، وابن الراوندى ، والرازى ، وغيرهم إنما يكشف عن خطة الغزو الثقافى فى الاهتمام بالجوانب المضطربة والمثيرة للشبهات لإعلانها وإبرازها والاهتمام بها ، رغبة فى دفع أفكارها المنحرفة التى طمست والتى كشف زيفها أعلام الفكر الإسلامى إلى الظهور مرة أخرى ، وهذه الأفكار ربما كانت فلسفات يونانية ، أو فارسية ، أو هندية ، أو مجوسية ، وليست أصيلة النسب للإسلام ، وبينما يهتمون بهذه الجوانب يحملون حملات عنيفة على الغزالى ، والمتنبى ، وابن خلدون ، ويؤلف كثير من تلاميذهم مؤلفات فى الغض من أقدار هؤلاء الأعلام [(١)] » .

وعلى الرغم من تقديرنا العظيم لهذا المفكر العربى المعاصر ودراساته المتعددة القيمة فإنه لمن الصعوبة بمكان أن نذهب مذهبه هذا لأسباب شتى ، إذ أن أعمال أولئك الذين أشار إليهم فى البداية ليست إلا تراثا عربيًّا إسلاميًّا وعلى أى أساس يمكن اعتبار تراث الحلاج والسهروردى غير أصيل ، وإلام يسند دليله للتقليل من شأن فلسفة ابن عربى وأدب أبى نواس وشعر بشار ، وإلى أين يقوده إنكار قيمة ابن الراوندى ومنزلة الرازى وأمثالهم ، وإذا كان التراث هو كل الآثار المكتوبة أو غير المكتوبة التى حفظها التاريخ كاملة أو مبتورة للأحفاد من الأجداد ، فمن هنا يجب البحث فى كل ما تركه الأسلاف للأخلاف ، وحتى إذا كان هناك ما يؤلم فالواجب يقتضى أيضا إظهاره للوصول إلى الحق وتجنب الباطل ، وأما إشارته إلى الحملات العنيفة على المتنبى وابن خلدون والغزالى وغيرهم التى قام ويقوم بها إلى الآن بعض علماء الاستشراق والتبشير والصهيونية ، فإن هناك عناصر أخرى تعترف بفضلهم وقيمتهم وتعتبرهم بحق من أعلام الفكر الإنسانى قاطبة وعلى كل حال فإننا لا نعتبر أن أصحاب الاستشراق معصومون ، فالعباد كل العباد خطاءون مشاءون .

ومن الجلى إذن أنه لابد من دراسة كل ما يصدره علماء الاستشراق عن التراث العربى الإسلامى ومتابعة بحوثهم ودراساتهم فإن ذلك من أقدس الواجبات للدفاع عن الدين وعن التراث الإسلامى والعربى ، بل إنه أكثر من ذلك دفاع عن الوجود نفسه وإذا كان قد فات أدباء العرب الشىء الكثير من هذا كله فمن الواجب عليهم ألا يفوتهم ولو الشىء القليل ، منذ الآن « إن متابعة النقد لما يظهر محققاً من كتب التراث كانت ذات أثر فعال فى تقويم منهج

(١) أنور الجندى ، فى مواجهة الغزو الثقافى ص ٩٦/٩٥ .

النشر ، وهنا أنوه بالجهد البارع الذى بذلته الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن فى نقد طائفة كبيرة من منشورات التراث نقداً منهجيًّا وموضوعيًّا وتوجيهيًّا اضمحل على أثره ذلك العبث الذى كان يمارسه بعض ناشرى التراث .

كما أنوه بجهد الأساتذة محمد الجاسر ، والسيد صقر ، ومحمد عبد الغنى حسن ، وشوقى ضيف ، وعبد الستار فراج ، وعبد العزيز مطر ، وعبد الفتاح الحلو ، ومصطفى جواد ، ومحمد جابر المعبد ، وغيرهم ولست أنسى أن أحيى ذكرى كل من الأب أنستاس مارى الكرملى والدكتور بشر فارس اللذين كانت لهما مشاركة فعالة فى هذه الناحية [١] » وما يزال يجرى فى معاهد الاستشراق فى أنحاء العالم عمل واسع النطاق لدراسة التراث الثقافى لعلماء العرب والإسلام ، فمن أولى الواجبات متابعة ما تنتجه هذه المعاهد ، وتحليل ما ينشره أساتذتها ، ونقد ما يحققون من تراث أسلافنا الأفذاذ ، إذ « تحمل أوربا فى القرون الوسطى ديناً مزدوجاً لمعاصريها من العرب ولمن قاموا بشرح كتبهم من علماء الغرب فأولا كان العرب هم الواسطة التى انتقل بها إلى أوربا جزء كبير من ذلك الميراث الثمين الذى خلفه اليونان فى ميدان الفكر والعلوم والذى بينما كان مفقوداً فى الغرب ، كان العرب قد حافظوا عليه وتوسعوا فيه وثانياً قد تعلمت أوربا من العرب طريقة جديدة للبحث طريقة وضعت العقل فوق السلطة ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة وقد كان لهذين الدرسين الفضل الكبير فى القضاء على العصور الوسطى والإيذان بعصر النهضة وبعث أوربا الجديدة . . وإنها لمأساة تاريخية أنه فى ذلك الوقت نفسه شرع العرب ينسون تلك الأشياء التى علموها لأوربا واضطروا لتعلمها ثانية بعد مضى عدة قرون [٢] » أليس إذن من أهم واجبات علماء العرب أن يأخذوا ما أعطاه أسلافهم لغيرهم فيمسكوا به ويبنوا أنفسهم على أساسه ويقيموا صرحاً شامخاً لعلومهم ونهضتهم وفنونهم عمادة العقل والعلم والإيمان ودستوره القرآن .

وقد أثبتت السنوات الأخيرة أنهم قادرون على ذلك ، حيث « ظهر من بين العرب علماء أفذاذ متخصصون فى سائر فروع المعرفة وقاموا بنشر وتحقيق أمهات الكتب العربية القديمة ، كما قدموا لنا بحوثاً قيمة فى مختلف المجالات . . وقد تكون أكثر عمقا وفهما وقيمة من بحوث

---

(١) عبد السلام هارون ، إحياء التراث وماتم فيه المجلة يونيو ٦٦ ص ٣٠ .

(٢) برنارد لويس ، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ص ٦ .

المستشرقين ، نتيجة إجادة العلماء العرب للغة العربية وحياتهم المستمرة فى الأرض العربية والأجواء الإسلامية [١] » .

لهذا أصبح جلياً الآن أن الاستشراق عنى عناية كبرى بكل ما هو شرقى ، وإسلامى وعربى على حدة ، وأنه فعل ذلك لأسباب عديدة أشرنا إلى بعض منها ويهمنا هنا أن نشير ولو بإيجاز إلى عنايته بالإسلام ، والقرآن والحديث ، وشخصية الرسول ﷺ ، والفقه الإسلامى ، والتاريخ العربى الإسلامى ، والفلسفة الإسلامية والحضارة العربية الإسلامية وعلوم العرب الطبيعية والفنون الإسلامية ، والمجتمع العربى وعلومه الإنسانية واللغة العربية والأدب العربى فألف آلافا مؤلفة من الكتب وأصدر عشرات من المجلات ، ونشر عشرات الآلاف من المقالات دارساً فى كل منها قضايا الإسلام ودور العرب ومنزلتهم ومعضلات القرآن وحياة الرسول ﷺ ، وغيرها من المسائل العلمية والفلسفية والتاريخية والدينية والسياسية كما قام بترجمة عدد هائل من الكتب العربية إلى اللغات المختلفة وعنى بتحقيقها وكشف عن مخطوطاتها ونظم فهارسها حتى يمكن القول بأن الفكر العربى الإسلامى أخذ يزداد وضوحا يوما بعد يوم ، وأهمية سنة بعد سنة وأصالة جيلا بعد جيل ، لأن « هذا الماضى نفسه يأخذ كل معانيه ما يعلن عنه ، وما يهيئ له بمولد الثقافة العربية التى بدأت تتشكل منذ بداية القرن العشرين والتى يوفر لها الاستقلال ازدهاراً جديداً [٢] وتقدماً عظيماً » .

أما عنايته بالإسلام[٣] فقد ركزها على دراسة خصائصه العامة ، ظهوره ، وانتشاره ،

---

(١) على حسنى الخربوطلى ، المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢) ر . جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ، الطليعة يناير ١٩٧٠ ص ١٢٨ .

(٣) وارجع فى ذلك إلى : **سيرتوماس أرنولد** ، الدعوة إلى الإسلام ترجمة حسن إبراهيم والآخرين مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧١ حيث بحث فى التعريف بالإسلام انتشاره ، فى الأحياء المختلفة من العالم ، القرآن الكريم وحياة محمد باعتباره داعية إلى الإسلام ، **جورج رنتر والآخرون** دراسات إسلامية ترجمة أنيس فريحة والآخرين ، بإشراف نقولا زيادة ، دار الأندلس بيروت ١٩٦٠ ، حيث بحث فى ظهور الإسلام ، الدولة العربية الحروب الصليبية ومعضلة الجهاد ، الإسلام فى الأندلس ، ابن خلدون ونشاطه الفلسفى ، الفتوة ، التطور فى الدين ، انبعاث الإسلام ، الإسلام والتطور ، الإسلام فى التاريخ الحديث ، م . فود فورا ، النظم الإسلامية ترجمة فيصل السامر وصالح الشماع ، دار النشر للجامعيين بيروت ١٩٦١ ، حيث بحث فف الحكم الإسلامى الخلافة ، الحرية الفكرية والفرق المختلفة ، العقيدة الإسلامية ، الشريعة الإسلامية وأصولها ، الفرائض ، الأملاك ، القضاء ، الحياة الاجتماعية ، الحياة الاقتصادية ، الحياة العقلية ، النهضة والإسلام الحديث ، هـ . أ . جيب ، الاتجاهات الحديثة فى الإسلام ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعيين ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ١٩٦١ حيث بحث فى أسس الفكر الإسلامى الدين المجدد ، القانون والمجتمع ، الإسلام فى =

وأصالته ، وفعاليته ، ونظامه ، وسياسته ، وفلسفته ، ودوره ، وأثره وأساسه الفلسفى ، ونظره الأخلاق ، ومفهومه الكونى ، واتجاهه الإيديولوجى ، وتطبيقه الواقعى ، ومنزلة الإنسان فيه ، وغيرها من المسائل التى تتعلق به .

أما عنايته بالقرآن (١) فقد اهتم بدراسته من جميع نواحيه ، فبحث فى تاريخه ترتيبه ،

=العالم **هنرى ماسيه** ، الإسلام ، ترجمة بهيج شعبان تعليق مصطفى الرافعى ومحمد جواد مغنية ، منشورات عويدات ١٩٦٠ حيث بحث فى ظهور الإسلام والعوامل المختلفة حوله ، السيطرة العربية ، الخلافة ، التنظيم ، التوسع ، أسس القانون ، القرآن ، المشكلة ، الوحى ، تاريخ القرآن ، السنة ، العقيدة والقانون ، التطور الدينى والفلسفى ، الفرق المتعددة ، السيطرة التركية والفارسية ، مقاومة الإسلام ، العصور الحديثة والمذاهب العصرية ، **ألفريد جيوم** ، الإسلام ، ترجمة مصطفى هدارة وشوقى سكرى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ ، حيث بحث فى العرب وحياتهم الجاهلية ، محمد ﷺ ، سيرته ، هجرته ، غزواته ، شخصيته ، القرآن وكل مايتعلق به ، الإمبراطورية الإسلامية. ، أحاديث الرسول ، الفرق الإسلامية ، الفلسفة ونشأة العقائد التصوف ، الإسلام فى العصر الحديث ، صلة الإسلام بالأديان الأخرى عامة وبالمسيحية خاصة ، سبنسر ترمنجهام ، الإسلام فى شرق أفريقيا ، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوى ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣م حيث بحث المجالات الثقافية فى القارة الأفريقية ، واسهام التجار المسلمين فى نشر الإسلام ، وتغلغل الإسلام داخل القارة بأسرها ، والمجتمعات الإسلامية المعاصرة واختلاف أجناسها وامتزاجها ، وخصائص الإسلام فى أفريقيا ، والتنظيم الإسلامى وعقائده العامة ، ودور الإسلام فى حياة الإنسان الأفريقى والمجتمع الإسلامى واختلافه ، وأخيرا المسلم فى عصر التجديد ومشاكل مواجهته الحياة المعاصرة **محمد غلاب** ، نظرات استشراقية فى الإسلام ، ص ٧/٢٠ ومابعدهما ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بدون تاريخ ، وغيرها من المراجع فى هذا الموضوع .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **آ. آربرى** ، مقدمته لترجمته الشهيرة للقرآن الكريم إلى الإنجليزية ١/٧ – ٢٨ ، ٢/٨ – ١٦ ، الطبعة الأولى ١٩٥٥ التى ترجمناها إلى العربية ، الذى تناول فيها تاريخ عناية الاستشراق بالقرآن الكريم منذ أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية قام بها العالم روبرتوس ريتينسيس عام ١١٤٣ بإيعاز من بطرس المبجل .. ثم ترجمة فرنسية قام بها أندريه دى روبر عام ١٦٤٧ ، التى « طورت الأمور إلى حد أبعد قليلا » ثم ترجمة جورج ساله التى نشرت عام ١٧٧٣ ، ولم يحل محلها شىء آخر لمدة ١٥٠ سنة وكان تأثيرها كبيراً ظل .. حتى نهاية القرن التاسع عشر ، واستفاد منها كل من ادوارد جيبون ، توماس كارليل وغيرهما فى مؤلفاتهم الشهيرة عن الإسلام والعرب ، والقرآن ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، كما استعملها كل من أتى بعدهم من المستشرقين إلى أن ظهرت ترجمات عديدة أخرى للقرآن الكريم فى مختلف اللغات حتى أوبرى نفسه الذى قدم ترجمته المذكورة للمراجعة إلى العلامة أحمد غلوش الذى استعان بدوره فى مراجعته بالإمام الأكبر الشيخ مصطفى المراغى كما يعترف أوبرى بذلك فى مقدمته المذكورة مما يزيد من أهمية ترجمته وإمكانية الاعتماد عليها ولو من بعيد ، على الرغم من اعترافه الصريح باستحالة ترجمة القرآن ترجمة كاملة أو حتى شبه كاملة حيث قال : « باختصار فإن البلاغة والإيقاع العربيين فى القرآن ذات ميزات خاصة ، قوية إلى درجة وكذلك عاطفية بحيث أن أى ترجمة مهما كانت طبيعتها هى مقيدة بطبيعة الأشياء أن لاتكون سوى نسخة فقيرة عن الفخامة المتلألئة للأصل » وعلاوة على ماقام أوبرى باستعراض ترجمة القرآن الكريم فقد عنى بالإشارة إلى بعض خصائص القرآن الكريم نفسها من ترتيب سوره ، ونزوله منجما ، وأسلوبه ، وإيقاعه ، وروعته ، وبلاغته وقصصه إلى شريعته ، جدله ، مرونته ، ترتيله ، ميزاته ، جماله ، لغته ، وانتهى قائلا : «أنا=

ووحيه ، وجمعه ، ونزوله ، وروحه ، وأصالته ، وتفسيره ، وترجمته ، وأسلوبه ، ولغته ، وبشريته وألوهيته ، وفلسفته وأثره فى اللغة والأدب ، والفلسفة والفكر ، واعتباره مصدراً

=ألح على الرأى القائل بأن عملا خالداً كالقرآن لا يمكن أن يفهم بصورة أحسن لو أخصناه إلى تجربة النقد الدنيوى ، إنه أمر خارج عن الموضوع أن تتوقع المواضع المطروحة فى السور المستقلة سوف تنظم بعد عملية إحكام رياضى بعض الشىء ليشكل نموذجاً منطقياً . إن منطق الوحى ليس منطق رجال المدرسة ليس هناك (قبل) و (بعد) فى رسالة النبى ، عندما تكون هذه الرسالة صادقة ، فإن الحقيقة الدائمة لا يمكن أن تحصر داخل إطار زمنى أو مكانى ، ولكن كل لحظة تعرض نفسها بشكل كلى مطلق » ، **آوتوبرتزل** ، عناية المستشرقين بالقرآن الكريم ، مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، م ١٢ جـ ١ و ٢ سنة ١٩٣٢ الذى أشار إلى أهمية هذا الموضوع للاستشراق وعناية أصحابه به وماقام به هؤلاء فى هذا الميدان مشيراً إلى جهود برجستراسير الذى عنى بطبقات القراء لابن الجزرى الذى طبع فى مصر بتحقيقه ، وملفتا النظر إلى اهتمامه هو بتفسير القرآن للفراء لأنه من أثمن مصادر تاريخ القرآن واللغة العربية ، **حسن قلشى** ، القرآن النموذج المثالى للأدب العربى مجلة Jzraz فبراير ١٩٦٧م ص ٢٠٣/١٨٣ ، والمقال باللغة اليوغوسلافية ، وصاحبه عضو مراسل لمجمع اللغة العربية بالقاهرة وتناول فيه : مشكلة الوحى ، محتوى القرآن ، مصادر القرآن ، القرآن والدين المسيحى واليهودى ، القرآن والحديث ، كتابة القرآن ، لغة القرآن ، تقسيم القرآن ، أسلوب القرآن ، ترجمات القرآن إلى اللغات الأوربية معتمداً فى كل ذلك على المراجع العربية والأوربية . ونود أن نشير هنا إلى المخطوط بعنوان « إشارات الإعجاز فى مظان الإيجاز » لمؤلفه **بديع الزمان سعيد النورسى** الذى اكتشفناه بين وثائق مركز الأبحاث الفلسطينى – نادى السيارات والرحلات بالقاهرة – ١٨ ش عدلى . يعترف صاحبه بنفسه بعد تعريفه بالقرآن الكريم وأهمية دراسته قائلاً : « هذه شهادات وتصديقات ذى الفلسفة من علماء أوربا فى حق القرآن الكريم والفضل ماشهدت به الأعداء » حيث أشار إلى آراء كل من مورس فوردفرى ، كارليل ، جيبون ، رودول ، دوبولف ، مونت وغيرهم وسنقوم بدراسة هذا المخطوط فيما بعد ، **عبد الكريم جرمانوس** ، ترجمة معانى القرآن الكريم ، الرسالة ١٨ مايو ١٩٣٦ ، ثم ٢٥ مايو ١٩٣٦ حيث عالج تاريخ ترجمة القرآن بالإيجاز الشديد ، ثم أشار بأن « فلسفة التاريخ بمناهجها الصحيحة حاولت عبثاً أن تحلل تفاصيله وتواريخه وترده إلى أصوله ولكنها برغم الجهود الجاهدة التى بذلتها أجبرت على الخضوع لأحكامه ، ورضيت من الغنيمة بالإياب ، وأيقنت أنه أمر ليس فى طاقة البشر أن يأتوا بمثله ثم أشار بأنه «كان طبيعيا أن يكون القرآن باعثاً على خلق الوحدة العربية والأخوة الإسلامية ، سواء فى اللغة أو فى الفكر والعاطفة وبتأثيره امتدت حضارة الإسلام من قلب الجزيرة العربية إلى أطراف العالم » وذلك كله لأن « الإسلام دين المستنيرة ، وأصحاب العقول البارعة يجدون فيه متعة روحية ، كما نبه إلى أهمية القرآن لخلق المجتمع السليم ، وغيرها من المسائل التى تتعلق به ، **أجنتس جولد زيهر** ، مذاهب التفسير الإسلامى ، ترجمة عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجى بمصر ١٩٥٥ ، الذى بحث فى المرحلة الأولى من التفسير للقرآن الكريم أسبابها ومدى اعتمادها على النص القرآنى وتاريخه ، الحرية فى القرآن ، القراءات السبع والآراء حولها وموقف النحويين من بعض القراءات التفسير بالمأثور ، مصادره وأهم أعلامه ، تفسير القرآن الكريم فى ضوء العقيدة وخاصة مذهب أهل الرأى ، خلافاتهم وآراؤهم ، التفسير فى ضوء التصوف الإسلامى ، جماعة إخوان الصفا وتفسيرهم الغزالى ، والتفسير بما وراء المعنى الظاهر ، تأثير الأفلاطونية الحديثة فى التفسير ، اتجاهات بعض أعلام المتصوفة فى تفسيرهم للقرآن مثل الحلاج ، ابن عربى ، السهروردى ، الشعرانى وغيرهم ، التفسير للقرآن فى ضوء الفرق الدينية المختلفة التى حاولت كل منها على حدة أن تبرر فلسفتها بتفسير يساندها ، التفسير فى ضوء التمدن الإسلامى حيث اعتمد أصلا على تفسير المنار واتجاه صاحبه وأستاذه الإمام محمد عبده ، وعلى كل حال فكتاب جولد زيهر هذا «عمل مبتكر من حيث المنهج=

رئيسياً للشريعة ومعاملاتها ، ومقارنة بالكتب السماوية الأخرى ، وغيرها من الموضوعات التى تعالج قضاياه فكلما نصادف كتاباً أو مقالاً من الأدب الاستشراقى نراه يعالج أمراً من القرآن وموضوعاته .

وأما عنايته بالحديث النبوى[1] ، فقد ركز جهوده على دراسة تاريخه ، وجمعه ،

= وأسلوب البحث ، طريف فى عرض مناحى الدراسات القرآنية وتاريخ الثقافات الإسلامية فى جانب من أهم جوانبها فهو يفتح من هذه الوجهة ميادين جديدة للنظر العلمى ويرسم نماذج ومثلاً من مذاهب التفسير لايستغنى الباحث العربى عن ترسمها واحتذائها فى بحوثه ودراساته سواء القرآنية أو غير القرآنية » كما يقول مترجم كتابه عبد الحليم النجار فى مقدمته ، وذلك على الرغم على أنه هناك أخطاء يتورط فيها المستشرقون لغرابة المادة العربية والإسلامية على تفكيرهم ، أو لقلة بصرهم بالذوق العربى ، وعجزهم الطبيعى عن التغلغل فى أسرار اللسان ، ومالك البيان « **عفت محمد الشرقاوى** » اتجاهات التفسير فى مصر فى العصر الحديث ، مطبعة الكيلانى ١٩٧٢ ، الذى بحث من الاتجاهات فى اتجاهات جولد زيهر ، جومبيه فى كتابيه « تفسير المنار » و « الشيخ طنطاوى جوهرى » وبالجون فى كتابه « تفسير القرآن فى العصر الحديث » « **عبد الصبور شاهين** تاريخ القرآن ، دار القلم ١٩٦٦ الذى بحث بجانب موقف العلماء العرب ، موقف المستشرقين وخاصة فى مقدمته ثم فى مواضعه « نص القرآن بين المشافهة والتسجيل » والقراءة بالمعنى النص القرآنى بعد وفاة النبى » و « مشكلة المصاحف » وأخيراً « بدء تشديد القراءات » مركزاً فى مقدمته على منهج الاستشراق فى دراساته للقرآن الكريم واتجاهاته المختلفة مشيراً إلى « العصر الحديث وما قذفنا به الاستعمار من تيارات يتربع على قمتها الاستشراق . . « **محمد سليمان** » كتاب حدث الأحداث فى الإسلام الإقدام على ترجمة القرآن ، مطبعة جريدة مصر الحرة ، ١٣٥٥هـ حيث تناول قضية ترجمة القرآن بإسهاب مشيراً إلى رأى علماء الإسلام فيها وإمكان المستشرقين القيام بها وغيرها من المسائل التى تتعلق بهذا الموضوع الخطير ، **مصطفى صبرى** ، مسألة ترجمة القرآن ، المطبعة السلفية القاهرة ١٣٥١هـ حيث تناول معضلة ترجمة القرآن من وجهة نظر الفقهاء دارساً إعجاز القرآن واستطاعة المستشرقين للقيام بترجمته وحتى فهمه ، **عبد الفتاح إسماعيل شلبى** ، رسم المصحف والاحتجاج به فى القراءات مكتبة نهضة مصر بالفجالة ١٩٦٠م ، حيث تناول مشكلة رسم المصحف ، جولدزيهر والقراءات أدلة من التاريخ والنقل ، بلاغة قراءات القرآن ، والحقائق الكبرى فى البحث وغيرها من المسائل التى تتعلق بهذا الموضوع ، **عبد الفتاح القاضى** ، القراءات فى نظر المستشرقين والملحدين ، الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٢ حيث تولى الرد على جولد زيهر وما كتبه فى كتابه « مذاهب التفسير الإسلامى » فيا يتعلق بالقرآن وخاصة بالقراءات والترجيات وغيرها من المراجع فى هذا المجال مثل **أرنست فيشر** ، قيمة التراجم الأعجمية الموجودة للقرآن ، ترجمة إبراهيم إبراهيم يوسف ، مجلة « الرسالة » من ١٨ و ٢٥ يوليو ، وأول أغسطس عام ١٩٣٨م ، وما إلى ذلك .

(١) وارجع فى ذلك إلى :

Alfreo Guillaume The traditions of islam an jntroduction to the study of the hadith literature, khayats, beirut 1966.

الذى عالج فيه الموضوعات الهامة للحديث النبوى مطل تطور الحديث فى العصر الأموى والعصر العباسى ، نقد علماء الإسلام للحديث ، مشكلة اختيار الأحاديث ، الاقتباس من المصادر المسيحية ، النبى ﷺ والحديث الخلفاء الراشدون والحديث ، وبعض المعضلات الأخرى التى تتعلق بالحديث النبوى ، ثم قام بترجمة كتاب القدر من صحيح البخارى دارساً =

وتدوينه ، وحقيقته ، وأهميته ، وروايته ، ورواته ، وأصالته ، ومنزلته ، وأنواعه ، ومصادره ، وأسلوبه واعتباره مصدراً للشريعة ومعاملاتها ، واهتمام علماء الإسلام به ومناهجهم فى توثيقه وتحقيقه ، ومذاهبهم فى نقدهم الداخلى والخارجى له وإثباتهم الحقائق التاريخية حوله وأهميته وغيرها من المسائل التى تتعلق به .

وأما عنايته بالرسول[1] ﷺ ، فقد اهتم بكل ما يتصل بشخصيته وحياته ، ونبوته ،

= إياه دراسة موجزة ، ومن المعروف أن الاستشراق أثار بعض المسائل محاولاً النيل من هذا المصدر الشرعى الهام ، وقد تصدى له عدد من علماء الإسلام الأجلاء من بينهم **محمد محمد أبو شهبة** ، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين ، مطبعة الأزهر ١٩٦٧ .حيث درس تشكيكهم المسلمين فى الحديث حتى أصبح لهم أبواق من الكتاب العرب المعاصرين مثل أحمد أمين وأبو رية وغيرهما ، **مصطفى السباعى** ، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٦ وخاصة الفصل السابع منه ص ٣٤٣/٢٩ حيث درس بعد أن أشار إلى إخفاق الغرب فى الاستيلاء على العالم العربى عسكريا بأنه اتجه إلى دراسة شئونه وعقائده تمهيدا لغزوه ثقافيًّا وفكريًّا فبحث فى «كل مايتصل بالإسلام والمسلمين من تاريخ وفقه وتفسير وحديث وأدب وحضارة » وانتقل بعد ذلك إلى بيان موقف المستشرقين من السنة وشبههم التى أثاروها حولها ، والتى تأثر بها كثير من الكتاب المسلمين » ثم أشار إلى خطورة جولد زيهر وتأثر أحمد أمين به فى ثلاثيته الإسلامية الشهيرة وتأثر على حسن عبد القادر فى كتابه « نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى حتى انتهى بعد مناقشة موجزة لآراء هؤلاء إلى جواب قائلا : « إذا أمعنت النظر فى ذلك كله أيقنت أن هؤلاء المستشرقين يخبطون فى أودية الأوهام ، ويتأثرون بأهوائهم وتعصبهم فى الحكم على حقائقه يعتبر العبث بها فى نظر المحقق المنصف إسفافا وتلاعباً بالعلم وإخضاعاً لحقائق التاريخ إلى نظريات الهوى والعصبية » وبعدئذ واصل مصطفى السباعى دراسة الحديث وآراء المستشرقين معتمداً على مناقشة آراء جولد زيهر بالتفصيل » والاتهامات التى وجهها هذا المستشرق إلى الإمام الزهرى » حتى فند زعمه ودحض رأيه ثم قال : والحق أن هذا المستشرق من أقل الناس حياء فى مجال العلم فهو كما رأيت يخترع الأكذوبة ويتخيلها ويركب لها فى نفسه هيكلا ثم يلتقط من هنا وهناك مايوهم أنه يؤيده فيما ادعى ولايبالى أن يكذب فى النصوص أو يغالط فى الفهم ، أو يستدل بما ليس بدليل ويعرض عمايكون دليلاً قاطعاً ولكن ضد فكرته » .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **أميل درمنغم** ، حياة محمد ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه بدون تاريخ ، الذى تناول حياة محمد ﷺ فى عهده المكى ، وعهده المدنى ، فبحث فى الأول عام الفيل ، خديجة ، البعثة ، التعذيب ، إسلام عمر وحمزة ، النصرانية والإسلام ، عام الحزن وغيرها من الموضوعات ، وفى الثانى فقد بحث فى الهجرة مدينة النبى ، غزوة بدر ، مكة واستعدادها للثأر ، زواج بنته فاطمة من على رضى الله عنه ، اليهود ، معركة أحد ، الخندق ، رسول الله ﷺ والقرآن ، أركان الإسلام ، زينب ، عائشة ، النصر ، الرسائل ، فتح مكة ، حجة الوداع ، تبوك ، الإسلام ، الوفاة ، وغيرها من المسائل التى تتعلق به ، مما يدل أنه حاول أن يتتبع حياة الرسول ﷺ من ميلاده إلى وفاته ، وقد تأثر بكتابه عدد كبير من أدباء العرب المحدثين ، وخاصة أولئك الذين بحثوا فى شخصية الرسول ﷺ ، **واشنجتون ارفنج** ، حياة محمد ، ترجمة وتعليق على حسنى الخربوطلى ، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ١٩٦٦ ، الذى بحث فى طفولة محمد ﷺ وصباه ، رحلته الأولى ، اشتغاله بالتجارة ، زواجه من خديجة ، نشره الدعوة إلى =

وسياسته ، وإنسانيته ، وتشريعاته ، وعلاقاته العامة ، والخاصة ، وأخلاقه ومعاركه ، وأحاديثه وخطبه ورسائله ، ودعوته وجهاده ، وفتوحاته وأصحابه ، وزوجاته ، وغيرها من الأمور التى يمكن أن تدور حوله ثم مكانته التاريخية والإنسانية .

وأما عنايته بالفقه الإسلامى (1) فقد اختص بدراسة نشأته وتاريخه ومصادره ومدارسه ،

= الإسلام ، أسس العقيدة الإسلامية ، قصة دخول عمر فى الإسلام ، وفاة خديجة ، الإسراء به من مكة إلى بيت المقدس ، الإسلام فى المدينة ، الجهاد فى سبيل العقيدة ، ازدياد قوته ، خيانة اليهود له ، معاركه ، رسا ، إلى الأمراء والملوك ، فتح مكة ، شقاق بين زوجات الرسول ﷺ ، النبيان الكاذبان ، وفاة الرسول ، شخصية الرسول ﷺ ، الإنسان والرسول ، واختتم بدراسة للعقيدة الإسلام تناول فيها الناحية العقائدية والناحية العملية ، **ر . ف . بودلى** ، الرسول ، حياة محمد ، ترجمة محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحار ، لجنة النشر للجامعيين بدون تاريخ الذى بحث فى مكة فى القرن الثالث الميلادى ، طفولة محمد ، أيام الصبا ، الوحى ، الاضطهاد ، العقيدة ، السموات السبع ، الهجرة ، المدينة ، الموقعة الأولى ، اليهود ، الغزوة الثانية ، متاعب سياسية وعائلية فى المدينة ، حصار المدينة ، قلادة عائشة « حديث الإفك » ، القرآن ، المعاهدة ، السفارات ، تنفيذ المعاهدة ، إخفاق سفارة أبى سفيان ، صياغة جيش ، حجة الوداع ، موت محمد ، محمد فى قومه ، وأنهى كتابه بخاتمة ، ثم أشار إلى زوجات محمد وسراريه مرتبات ، حسب زواجهن من محمد « ﷺ » ، ويكفى الرجوع إلى كتاب **عز الدين فرج** نبى الإسلام فى مرآة الفكر الغربى ، مكتبة الانجلو المصرية لكى يتجلى أمام أعيننا بوضوح درجة عناية الاستشراق ، نبى الإسلام ﷺ ، كما يكفى أيضا الرجوع إلى كتاب **محمد حسين هيكل** ، حياة محمد ، دار المعارف بمصر ، الطبعة العاشرة ، ١٩٦٩ ، الذى يعد بحق من أروع ماكتب فى خاتم الأنبياء لكى يتبلور أمامنا اهتمام الاستشراق ، بشخصيته ﷺ والذى نعده الآن للترجمة إلى اليوغوسلافية التى تفتقر إلى مثل هذا الكتاب الذى يتناول حياة محمد ﷺ بإسهاب وإخلاص ووفاء ، **محمد أحمد الغمراوى** ، الإسلام فى عصر العلم ، ص ١١٣/١١٧ ، بإعداد أحمد عبد السلام الكردانى ، مطبعة السعادة ١٩٧٣ ، حيث تناول موضوع : المستشرقون والرسول بلمحات نقدية دقيقة مشيراً إلى دعاوى المستشرقين وتعصبهم ، **أتيين دينيه وسليمان إبراهيم** ، محمد رسول الله ص ٤٢/٥٨ ، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم محمود ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ، حيث نجد دراسة تتناول كيف لايستطيع المستشرقون أن يفهموا السيرة النبوية ، ثم تخبط المستشرقين فيها ، المنهج الذى يجب أن يتبع فى دراسة السيرة ، القسيس لامنس ومحاولاته الهدامة وأخيراً نصائح للمستشرقين فى هذا الصدد وما إلى ذلك .

(1) وارجع فى ذلك إلى : **أجناس جولد زيهر** ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق ، دار الكتب الحديثة بمصر الطبعة الثانية ١٩٥٩ وخاصة الفصل بعنوان : تطور الفقه ص ٤٣/٧٦ ، حيث بدأ بدراسة تقدم الإسلام فى أثناء خلفائه الراشدين « سواء فى ذلك مايتعلق بالتمكينات الداخلية أو فما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة » ، ثم ذهب معترفاً بأن الظروف الجديدة هى التى فرضت تطور الفقه الإسلامى « فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهى أنه بناء على الحاجة الضرورية فى الحياة العامة بدأ تطور الفقه الإسلامى مباشرة بعد وفاة النبى » مشيراً بعد ذلك إلى مبدأ التسامح وانتقل بعدئذ إلى دراسة « علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة » لكى يأتى بعد عدة جمل قائلا : « والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصورا على حالات العرب الساذجة ، ومعنياً بها بحيث لايكفى لهذا الوضع الجديد =

ومذاهبه ، وأعلامه ، ومناهجه ، وتطبيقه ، وتطوره ، ومقارنته ، وعصريته ، وعلاقته بالعقيدة والتصوف ، والحديث ومُبادئه فى الميراث وغيرها من الموضوعات التى ظهرت فى هذا الجانب من الدراسات والبحوث .

وأما عنايته بالعرب وتاريخهم [1] فقد اهتم بدراسة بلاد العرب وقبائلهم وظهور الإسلام

= « مما يدل على ضيق أفقه لأن القرآن نفسه يتضمن المبادئ الأساسية لكل العلاقات الممكنة فى المجتمع حتى يمكن القول أنه وضع الأسس التى تعد صالحة لكل زمان ومكان ، وترك التفاصيل إلى الفقهاء والعلماء ، وسنشير إلى هذه المعضلة فيما بعد ، ثم أشار إلى السنة وبعض قضاياها ، ودخل بعد ذلك فى دراسة فكرة تطور الفقه الإسلامى وضغط خاصة على الإجماع معتبراً إياه عنصراً موفقاً للانقسامات الظاهرة فى التطور والفقه المذهبى ، لأن « الحياة فى الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الإسلامى ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات » موضحاً النقطة الهامة التى تتعلق بالفقه فى تطوراته « لهؤلاء الذين يريدون أن يتعرفوا الإسلام » وهى أنه « لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديات الفقهية » ، وبعدئذ أشار إلى « المثال المهم للحرية الفكرية » التى تجلت لدى الفقهاء والعلماء عند بحثهم فى مبدأ « تحريم الخمر » منبها بدراسة النقطتين التى تتصل أولاها بالجهود الفقهية وثانيها بتقويم الحياة الدينية ،

Joseph Schacht : An introduction to islamic law, oxford 1966.

حيث قسم مؤلفه إلى قسمين : القسم التاريخى فتناول فيه تاريخ الفقه الإسلامى وتطوره مبتدئا بخلفيته الجاهلية مارا بتاريخه الطويل إلى أن وصل إلى العصر الحديث مشيراً إلى التأثيرات الخارجية وخاصة الغربية فى التقنين الشرعى الإسلامى الحديث ، والقسم التنظيمى فعالج فيه مصادر الفقه الإسلامى الأصلية ، مفاهيمه العامة ، الشخصية القانونية ، حقوقها ، واجباتها ، أنواعها الملكية ، الواجبات العامة ، الأسرة ، الميراث وقضاياه ، العقوبات وحدودها ، الإجراءات ومشاكلها ، طبيعة القانون الإسلامى ، **يوسف شاخت** ، فى تاريخ الفقه الإسلامى ، الرسالة ٢٣ مارس ، ٣٠ مارس و ٧ أبريل ١٩٣٦ محاضراته التى ألقاها فى القاهرة فى تلك السنة وعالج فيها المسائل الفقية العديدة ، وخاصة فيما يتعلق بمنهج البحث فى الفقه لدى علماء الإسلام وعلماء الاستشراق ، كما أشار بأن عناية الاستشراق بالفقه قريبة العصر ، وأن الفضل يرجع إلى جولد زيهر ، وبرجسترايسر وإليه هو ، مما سنبين فيما بعد ، **محمد الغزالى** ، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، دار الكتب الحديثة الطبعة الثالثة ١٩٦٤ ، الذى قام بالرد على كتاب جولد زيهر المذكور متتبعاً إياه فى موضوعاته المختلفة والمزاعم المتعددة مما سنوضح فيما بعد كذلك .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **برنارد لويس** ، العرب فى التاريخ ، ترجمة نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد ، دار العلم للملايين ببروت ١٩٥٤ الذى تناول فيه : العرب قبل الإسلام ، محمد وظهور الإسلام ، عصر الفتوح ، الدولة العربية ، الإمبراطورية الإسلامية ثورة الإسلام ، العرب فى أوربا ، الحضارة الإسلامية ، العرب فى دور التأخر ، وأخيراً تأثير الغرب فى العرب فى العصور الحديثة ، **كارل بروكلمان** تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الخامسة ١٩٦٨ ، الذى بحث فى العرب والإمبراطورية العربية ، الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها ، الأتراك العثمانيون ، الإسلام فى القرن التاسع عشر ، الدول الإسلامية بعد الحرب العالمية وغيرها من المسائل التى تختص بالعرب والمسلمين وقضاياهم ، **ل . ا . سيديو** ، تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ الذى درس جغرافية بلاد العرب ، العرب قبل محمد ﷺ ، محمد ﷺ والقرآن ، حال العرب وقت ظهور القرآن ، القرآن وقضاياه ، العرب بين وفاة النبى ﷺ واصطراع بنى أمية وبنى العباس ، الخلفاء الأولون ، العرب=

ودوره التاريخى والتشريعى ، والأسر الحاكمة ودور العرب فى الحضارة والدعوة إلى الإسلام وانطلاق المسلمين وعظمتهم وحضارتهم وتأثرهم وتأثيرهم وسياستهم ونظمهم ، وفضلهم ، ومناهجهم ، ونهضتهم وغيرها من الموضوعات التى تتصل بهم وتاريخهم مباشرة وغير مباشرة .

وأما عنايته بالفلسفة الإسلامية [1] فقد قام بالبحث فيها بأقسامها الثلاثة الكلام والتصوف

= الفاتحون ، فتوحات جديدة ، الإمبراطورية العربية الناهضة ، عظمة العرب وانحطاطهم فى الشرق ، بنو العباس وسلطانهم خلافة مصر ، دولة الأتراك ، المغول وخطرهم ، عظمة العرب وانحطاطهم فى الغرب ، دول الغرب الغربية ، انحطاط العرب فى الغرب ، وقائع العرب الأخيرة فى الأندلس ، الحضارة العربية ، تقدم العرب فى العلوم الرياضية ، الطبيعية ، الفلسفية ، الفقهية ، الأدبية ، الفنية ، حال العرب الحاضرة ، عرب الشرق ، عرب أفريقيا ، وغيرها من أمور العرب ومسائلهم ، **فيليب حتى** ، العرب ، تاريخ موجز ، دار العلم للملايين الطبعة الثالثة ١٩٦٥ ، الذى درس مكانة العرب فى التاريخ ، العرب قبل الإسلام ، محمد رسول الله ، القرآن الكريم والإيمان ، سير الإسلام الخلافة ، فتح الأندلس ، الحياة الثقافية ، والعلمية ، والاجتماعية والأدبية ، والفنون والآداب ، فضل العرب على المدنية الغربية الحروب الصليبية ، العصور المظلمة وفجر النهضة الحديثة وما شاكل ذلك ، **فرانزرو زنتال** ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة صالح أحمد العلى ، محمد توفيق حسين ، مكتبة المثنى بغداد ١٩٦٣ الذى بحث فى علم التاريخ ، الصور الأساسية لعلم التاريخ الإسلامى ، محتويات الكتب التاريخية ، الصور الفنية لكتابة التاريخ ، القصة التاريخية ، تقدير قيمة علم التاريخ الإسلامى ثم عالج ابن النديم والكتب التى أوردها فى فهرسته ، الكافيجى والمختصر فى علم التاريخ ، السخاوى والإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ أو الجواهر والدرر ، ابن حجر والأنباء ، طاش كبرى زادة ، فصل من كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، وقد أشار المترجم فى مقدمته للكتاب إلى التفات « عدد من المستشرقين إلى دراسة علم التاريخ عند المسلمين وألفوا فى ذلك كتبا تختلف سوئيتها » ويكفى الرجوع إلى **على حسنى الخربوطلى** المستشرقون والتاريخ الإسلامى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، لكى يتجلى أهمية هذا الموضوع وعناية الاستشراق به ، وكذا إلى **آلبان جـ . ويدجرى** ، التاريخ وكيف يفسرونه ص ٩٩/٩٢ ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ حيث أشار إلى كيفية فهم علماء الإسلام للتاريخ ، وطريقتهم فى تفسيره ومنهج بحثهم فيه ونفاذهم إلى أسراره وماإلى ذلك .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **ت . ج . بور** ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادى أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الرابعة ١٩٥٧ الذى درس الحكمة الشرقية ، المدارس اليونانية ، علاقة الفلسفة بالعلوم العربية مثل علوم اللغة والفقه والعقيدة ثم الأدب والتاريخ ، وانتقل بعد ذلك إلى البحث فى الفلسفة الطبيعية ، تأثر بعض أعلام الفلسفة الإسلامية بفلاسفة اليونان فدرس الكندى والفارابى ، وابن مسكويه ، وابن سينا ، وابن الهيثم ، والغزالى ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وانتهى بدراسة ابن خلدون وفلسفته ، وختم بالعرب والفلسفة النصرانية فى القرون الوسطى ، **ليون جوتييه** المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى دار الكتب الأهلية الطبعة الأولى ١٩٤٥ ، الذى اهتم بدراسة العقلية السامية الآرية الفلسفة اليونانية ، الدين الإسلامى ، ابن رشد ومعضلة التوفيق بين الدين والفلسفة فى أبحاثه الفلسفية ، **هنرى كوربان** ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير موره وحسن قبيسى ، مراجعة وتقديم الإمام موسى صدر والأمير عارف تامر . منشورات عويدات ، بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٦ الذى بحث فى الفلسفة الإسلامية منذ ميلادها حتى وفاة ابن رشد مشيراً فى أثناء ذلك إلى التشيع والفلسفة النبوية ، علم الكلام السنى ، فى الفلسفة =

والأخلاق ، فاهتم بدارسة مصادرها ، وتاريخها ، وعناصرها ، وخصائصها ، وعلاقاتها بالفلسفات الأخرى قديماً وحديثاً وتأثرها وتأثيرها ومفاهيمها للمشكلات الفلسفية الكبرى ، مثل الوجود ، والمعرفة والإنسان ومذاهبها وأعلامها ومزقها وعلاقاتها بالقرآن والسنة والعقيدة والشريعة وطبيعتها وأهميتها أعلامها ومنزلتها بين الفلسفات الأخرى وغيرها من المسائل التى تختص بهذه الفلسفة وعلومها .

وأما عنايته بالحضارة العربية الإسلامية [1] ، فقد اهتم بدراسة نشأتها وتطورها وازدهارها

= وعلوم الطبيعة ، الفلاسفة المتأثرون بالفلسفة اليونانية ، التصوف وأعلامه وانتهى بالفلسفة العربية فى الأندلس واختتم بابن رشد والرشدية ر . أ . **نيكولسون** ، فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفى لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩ وقد بحث مترجمه الكتاب فى مقدمته له فى عناية المستشرقين بدراسة التصوف الإسلامى فى القرن التاسع عشر وبعد أشار إلى أبحاث ثولك فون كريمر دوزى ، جولد زيهر ، براون هارتمان ماسينيون بلاسيبوس ، ونيكولون ، وغيرهم أما المؤلف فقد عالج فى كتابه هذا نظرة تاريخية فى التصوف وتطوره ، نظريات الباحثين فى أصل التصوف ، الزهد فى الإسلام ، الطرق الصوفية ، الشعر الصوفى ، هدف التصوف الإسلامى ، نظريات المسلمين فى الحقيقة المحمدية وأقوالهم فى حب النبى عليه الصلاة والسلام وشفاعته كما ذكر أسماء الأعلام مثل معروف الكرخى ، ذو النون المصرى ، البسطامى ، ابن الفارض ، الحلاج ، الغزالى ، جلال الدين الرومى وغيرهم .

A Jarberdy : Sufism, an account of the mysties of islam, london 1969.

الذى بحث فى كلمة الله ، حياة النبى عليه الصلاة والسلام ، الزهاد المتصوفة ، نظريات التصوف ، النظام الصوفى ، انحلال التصوف وغيرها من الموضوعات التى تتعلق به ، **مصطفى عبد الرازق** ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٦٦ الذى بحث آراء المستشرقين فى الفلسفة الإسلامية وخاصة تنمان ، كوزان ، رنان ، جهودهم والاعتراف بها ، ثم آراء المسلمين فيها وتعريفهم ×ها ، صلتها بالدين ، والفقه منزع المستشرقين فى الفقه وتاريخه ، كارادى فو ، جولد زيهر ، إمرى وأطواره ، علم الكلام وتاريخه وغيرها من المسائل .

[1] وارجع فى ذلك إلى : **ف . بارتولد** ، تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة حمزة طاهر ، دار المعارف بمصر الطبعة الرابعة ١٩٦٦ الذى قام بدراسة تعريف الحضارة العربية الإسلامية ، الشرق المسيحى وخطورته للإسلام ، الخلافة والحضارة العربية ، بغداد وازدهار الحضارة الإيرانية ، وتأثيرها فى الممالك الإسلامية الأخرى ، فتوح المغول وتأثيرها فى الحضارة الإسلامية ، العالم الإسلامى بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، **ليفى بروفنسال** حضارة العرب فى الأندلس ، ترجمة ذوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ ، الذى تناول الغرب الإسلامى والحضارة العربية الإسبانية ، المشرق الإسلامى والحضارة العربية الإسلامية ، إسبانيا المسيحية والحضارة العربية الإسبانية سيجريد هونكه ، فضل العرب على أوربا ترجمة فؤاد حسنين على دار النهضة العربية ١٩٦٤ التى تناولت مدرسة العرب ، حرب الإعداد ، الطب العربى ، المعجزة العربية ، هداية العرب إلى الغرب ، البناء على أسس عربية ، الفن العربى الإسلامى ، **آدام متز** ، الحضارة الإسلامية ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٥٧ ، الكتاب يقع فى جزءين يحتوى على حوالى ألف صفحة ، عالج صاحبه فيه تقريباً كل الموضوعات التى تتعلق بالإسلام ونظامه الفكرى والسياسى والاقتصادى ، كما عالج موضوعات الأدب واللغة والفن والعلوم وغيرها ، ويبدو أن **محمد** =

ومعابرها إلى أوربا وتأثرها وتأثيرها وفضلها على الغرب فى ميادين العلم ، والفلسفة ، والأدب ، والبحث العلمى ، والرياضيات ، والفلك والرحلات والتجارة ، والطب ، والصيدلة ، والفنون ، والموسيقى ، والتعليم ، والجامعات ، والأخلاق ، والصناعات وغير ذلك من الألوان الحضارية التى سنها الإسلام ورجاله .

وأما عنايته بعلوم العرب الطبيعية [1] . فقد اختص بدراسة الرياضيات والحساب ،

=**كرد على** أراد أن يضارعه فألف كتابه الرائع « الإسلام والحضارة العربية » لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثالثة ١٩٦٨ الذى عالج فيه موضوعات شتى من العلوم والفنون ، والاقتصاد ، والسياسة ، والنظام وغيرها من المسائل التى تتعلق بدراسة العرب منذ أقدم العصور إلى العصر الحديث ونهضتهم المعاصرة ، **جاك س . ريسلر** ، الحضارة العربية ، ترجمة غنيم عبدون ، ترجمة أحمد فؤاد الاهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ الذى بحث فى العصور الجاهلية ، محمد عليه الصلاة والسلام والقرآن الكريم انتشار الإسلام ، الأخلاق ، العادات ، التطورات الدولية ، ذروة الإسلام والحياة الاجتماعية ، والثقافية ، والفنية ، والزراعية ، والصناعية ، والتجارة ، تأثير الحضارة العربية فى الحضارة الغربية فى الميادين المختلفة من الأدب والفن والفلسفة ، وانتهى بالبحث فى الانعكاسات الباهرة ، والأسر الأخيرة واختتم بدراسة غفوة العالم الإسلامى والتوسع الأوربى مما يدل على سعته وأهميته ، **ى . هل** ، الحضارة العربية ترجمة إبراهيم أحمد العدوى ، مراجعة حسين مؤنس ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٦ الذى تناول بلاد العرب قبل الإسلام ، حياة الرسول الكريم ، عصر الفتوح الإسلامية ، الأمويون ، بغداد ، المغرب والأندلس ، ومن الجلى أنه « استخدم كلمة العرب بمعناها الواسع ، وهو أنها لاتقتصر على سكان بلاد العرب فحسب ، وإنما تشمل كل الشعوب التى حمل إليها العرب راية الإسلام ، والتى تكلمت العربية بعد ذلك ، واتخذتها أيضا وسيلة للكتابة » كما يوضح ذلك مترجم الكتاب فى مقدمته المذكورة .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **ألدوميلى** ، العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى مراجعة حسين فوزى ، دار القلم ، الطبعة الأولى ١٩٦٢ الذى تناول فيه خطوات العلم السابقة للعرب ، تفوق العلم العربى من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر ، أصول العلم العربى وطابعه ، العلم العربى فى المشرق وأعلامه ، العلم العربى فى الغرب وأعلامه ، حركة الترجمة ومدارسها ، تأثير العلم العربى وإنجازاته أهمية البحث فى علوم الغرب الطبيعية ومشاكله ، **كارلونا للينو** ، علم الفلك ، طبع بمدينة روما العظمى ١٩١١ الذى قام بدراسة مفهوم كلمة العرب ثم علم الفلك ، مفاهيم العلماء المختلفة حلوله ، كتب العرب الفلكية ، مشكلة المصادر ، النجوم ، البروج ، ارتباط بعض أحكام الشريعة الإسلامية بظواهر الفلك ، كروية الأرض والبراهين حولها وغيرها من المسائل التى تتعلق بعلم الفلك وقضاياه مقارناً فى كل ذلك بين ما اكتشفه الإغريق وما اتخذه العرب وأضافوه ، **ادوارد جى براون** ، الطب العربى ، ترجمة وتعليق داود سلمان على مطبعة العانى ، بغداد ١٩٦٤ الذى قام بالبحث فيا يسمى الطب العربى وبعض أعلامه حتى القرن التاسع الميلادى ، ثم اهتم بدراسة المؤلفين الأوائل فى الطب بالعربية ومن أن بدأوا فى أعمالهم هذه وإلى أين انتهوا فى طبهم وتطبيبهم ، وماجاءوا بجديد فى هذا المجال وانتهى صاحبه قائلا : « ولامراء فى أن الأمر لم ينته ، فهناك أشياء كثيرة ومواضيع أخرى فى هذه الناحية من الدراسات العربية أكثر من أية ناحية أخرى وكلها تفتقر إلى من يبحث فيها ، إننا نحتاج إلى رواد فى هذه المجالات ومن هذه البحوث نستطيع التوصل إلى نتائج مهمة فى تقصى تاريخ الفكر العلمى خلال العصور وعبر السنين» ممايدل على أهمية=

والجبر ، والهندسة ، والفلك ، والفزياء ، والكيمياء ، والطب ، والصيدلة ، والنبات ، والجغرافيا وغيرها من العلوم التى نهض بها العرب فى هذا المجال وأثروا بها فى الغرب الذى بنى هو بدور نهضته العلمية على إنجازاتهم ومناهج بحثهم فيها وغيرها من المسائل المتصلة بهذه الميادين .

وأما عنايته بالفنون العربية الإسلامية [(١)] ، فقد اختص بدراسة ظواهرها الخاصة

= هذا النوع من الدراسات والاكتشافات ، **ت . كويلريسنج** الشرق الأدنى ، مجتمعه ، وثقافته ترجمة عبد الرحمن محمد أيوب ، مراجعة أبو العلا عفيفى محمد محمود الصياد ، ألف كتاب بإشراف إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم بمصر ، وخاصة الفصل « العلم الإسلامى » ص ١٣٦/١٦١ بقلم **جورسارتون** الذى اهتم بدراسة العلوم العربية وتاريخها طول حياته ، وعلى الرغم من ذلك فإنه يقول : « إن دراسة العلم العربى دراسة غنية بمنابعها وبمادتها إلى درجة يستحيل فيها على رجل واحد ، مهما أوتى من نشاط ومعرفة ووقت أن ينفذ إلى أعماقها البعيدة ، وليس أمام مثل هذا الرجل الواحد غير أحد أمرين : أن يحيط بتاريخ العرب العلمى إحاطة شاملة كما أحاول أن أفعل ، أو أن يقتصر بجهوده على التنقيب والبحث الشامل وراء جزئية من جزيئاته الكثيرة « ثم واصل دراسة معجزة الثقافة العربية » باعتبارها متساوية تماما مع معجزة الثقافة الإغريقية » مشيراً بعد ذلك إلى إنجازات العرب فى علم الحساب الحديث ، وعلم حساب المثلثات ، والرياضيات ، والفلك والترجمة والجهود العلمية الأخرى حتى « إذا نظرنا إلى الأمر باعتباره الإنسانى الواسع لوجدنا أن الثقافة العربية الإسلامية كانت ذات قيمة بالغة الخطر . . » وأنهى دراسته قائلا : « لايسعنا إلا أن نعترف بفضل لسابقينا من علماء العرب وبخاصة الرواد منهم فى الفترة من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر » مما يدل على أهمية عناية الاستشراق بهذه الناحية من نواحى نشاط العلماء العرب الأوائل وإنجازاتهم .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **م . س . ديماند** ، الفنون الإسلامية ، ترجمة أحمد محمد عيسى ، مراجعة وتقديم أحمد فكرى ، دار المعارف بمصر بدون تاريخ الذى اهتم بدراسة تاريخه لعناية الاستشراق بهذه الفنون ، ثم بحث فى مصادر التصوير فيها والرسوم الحائطية ، النحت وأنواعه ، الحفر وأشكاله ، الخزف وخصائصه الزجاج والبلور ومكانتها بين هذه الفنون ، المنسوجات ومميزاتها المختلفة الأبسطة ، وروائعها المتنوعة ، واستشهد فى كل ذلك بنماذج مأخوذة من أنحاء العالم الإسلامى ، **أنيست كونل** ، الفن الإسلامى ، ترجمة أحمد موسى دار صادر بيروت ١٩٦٦ الذى درس الفن الإسلامى فى عصره الأول ، العهدين الأموى والعباسى ، الفن الإسلامى فى القرون الوسطى ، الفن الفاطمى ، والسلجوقى ، والفارسى ، والمغولى ، والمملوكى ، والمغربى ، وانتهى بدراسة الفن الإسلامى فى العصر الحديث حيث بحث فى الفن الصفوى فى إيران ، والمغولى فى الهند ، والعثمانى فى العالم الإسلامى ، والكتاب يعد بحق من أروع ماقدم الأدب الاستشراقى فى هذا الميدان ، **جورج مارسيه** ، الفن الإسلامى ، ترجمة عفيف بهنس ، مراجعة عدنان البنى ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى ، دمشق ١٩٦٨ الذى بحث فى الخصائص العامة للفنون الإسلامية ، أقسامها ، فتراتها العالم الإسلامى الموحد وفنونه الخلافات المتزاحمة وتراثها الفنى ، وانتهى بدراسة العالم الإيرانى والحكم التركى وأثرهما فى هذه الفنون ، ويكفى الرجوع فى هذا الصدد إلى : تراث الإسلام ، لجماعة من المستشرقين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ بترجمة جماعة من العلماء العرب وخاصة الجزء الثانى منه بترجمة زكى محمد حسن ، إذ يبحث هذا الجزء فى الفنون الفرعية والتصوير والعمارة وأثر هذه الفنون فى الفنون الأوربية ، وكذلك إلى **أبو صالح الألفى** ، الفن الإسلامى أصوله فلسفته ، مدارسه ، دار المعارف=

ومعاييرها الفنية وقيمتها التشكيلية وعناصرها الزخرفية وقيمتها الفلسفية وأنماطها المختلفة ومدارسها المتعددة وتأثرها وتأثيرها ، ومشكلة التصوير فى الإسلام وأنواعها التطبيقية وحفرها على الخشب ، والحجر ، والجص ، والرخام ، والعاج ، والعظم ، كما عنى بدراسة فنها المعمارى ومتاحفها وعوامل نضجها وهكذا .

وأما عنايته بعلوم العرب الإنسانية [١] ، فقد حاول عن طريق عنايته بها أن ينفذ إلى أعماق

= بمصر ١٩٦٩ ، لنرى أهمية هذا الموضوع وعناية الاستشراق به ، ر . **جارودى** ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ، الطليعة يناير ١٩٧٠ ، وخاصة ص ١٢٠/١٢٥ الذى بحث فى الإسهام الفنى للحضارة العربية فى الحضارة الغربية وحاول أن يفند اتجاهات أولئك الذين يرون الفن الإسلامى فناً زخرفيًّا صناعيًّا ، ينحصر على الفنون الفرعية والعرف ، مؤكداً فلسفة الفن الإسلامى باعتباره تعبيرا عن العالم ووجود الإنسان فيه مبرزاً أثر هذا الفن فى الفنون الأوربية فى القرون الوسطى ، والقرون الحديثة مشيراً إلى السمات الأساسية لهذه الفنون الوظيفية التجريدية الموسيقية التوحيدية وغيرها ومنذ البداية قال : « ثمة أسطورة عنيدة تحاول أن تحيل الفن الإسلامى إلى مجرد صنعة زخرفية تحصره فى تصور للعالم وأن التصور للعالم يحكم فى آن واحد أهداف ذلك الفن وموضوعاته ولغته التشكيلية وأساليبه الفنية » .

وعناية **هنرى جورج فارمر** بالموسيقى العربية بحيث ألف عدداً من الكتب فى هذا المجال من أهمها : « تاريخ الموسيقى العربية » ترجمة حسين نصار ومراجعة عبد العزيز الاهوانى ، مكتبة مصر ١٩٥٦ « ومصادر الموسيقى العربية » ترجمة حسين نصار ، مكتبة مصر ١٩٥٧ وحقق بعض الآثار العربية وتتبع تطور الموسيقى العربية خلال التاريخ ودرس تأثير هذه الموسيقى فى الموسيقى الغربية بإسهاب ، وكل هذا وذاك يؤيد أهمية دراسة هذا النوع من الأدب الاستشراقى وعنايته بالفن العربى الإسلامى .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **هاملتون جيب وهارولد بووين** ، المجتمع الإسلامى والغرب ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مراجعة أحمد عزت عبد الكريم ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ ، حيث بحثا فى كل مايتعلق بالمجتمع العربى الإسلامى ومشاكله مشيراً إلى قلة مثل هذه الدراسات فى الأدب الاستشراقى ومعترفاً بأنه فى بداية الطريق فى مثل هذا الميدان من نشاطه ، **فاستون بوثول** ، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٥٥ الذى بحث فى مقدمة ابن خلدون كمؤلف فلسفى نابغ من تجربة صاحبه الغنية ، ثم غرضه الأساسى ، مفهومه للتاريخ ، أبوته لعلم الاجتماع دراسته لروح الاجتماع ، والسياسة والعصبية ، منزلة ابن خلدون العلمية وأهمية دراسته ، **نوربير تابييرو** ، الكواكبى المفكر الثائر ، ترجمة على سلامة ، منشورات دار الآداب بيروت الطبعة الأولى ١٩٦٨ الذى اهتم بدراسة كتابيه « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » باحثاً فى إصلاحاته المقترحة فى الميدان الدينى ، والاجتماعى والسياسى وغيرها من الأمور التى تتعلق بمثل هذه الميادين من الدراسة والبحث ، **ارسكيين تشايلدرز** ، الحقيقة عن العالم العربى ، ترجمة خيرى حماد ، المكتب التجارى بيروت ١٩٦٠ الذى تناول طبيعة العالم العربى وأهميته ، النهضة العربية ، العربى فى فترة الانتقال ، أساطير الغرب عن العرب ، العروبة الفتية فى طريق الثورة ، الثورة العربية الداخلية ، مشكلة العرب وإسرائيل ، مشكلة الوحدة العربية ، وماشاكل ذلك من المسائل التى تختص بالعرب وحياتهم ، **جاك** ، **بيرك** العرب تاريخ ومستقبل ، مقدمة **ت . ها** . جيب ، تعريب وتعليق خيرى حماد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ الذى تناول دراسة المجتمع العربى من جميع نواحيه الحضارية والعلمية والفنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية حيث يعد بحق من أروع ماقدمه الأدب الاستشراقى فى هذا المجال حتى الآن ، **أ . س . ترتون** ، **أهل الذمة فى الإسلام** ، ترجمة وتعليق حسن حبشى ، دار المعارف=

المجتمع العربى الإسلامى ، فبحث فى منابعه ، وقضاياه ، واندفاعه ، وتقدمه ، وازدهاره ، وتقهقره وتخلفه ، وانحطاطه ، دارساً نظام الأسرة الإسلامية وعاداتها وتقاليدها وملابسها ومدى تقبلها لمتطلبات العصر ، وعلاقات عناصرها القروية والمدنية ، ثم اختلاف أجناسه وهجراته ، وقبائله ، وحياته العامة والخاصة ، كما بحث اهتمام علماء الإسلام بالعلوم الإنسانية وأصولها ومعضلاتها ، وغير ذلك من المسائل التى تختص بالعرب وعلومهم الإنسانية وقضاياها .

وأما عنايته باللغة العربية [1] ، فقد حرص على دراسة كل ما يتصل بها من قريب أو بعيد فبحث فى فقهها ، وأصواتها ، ولهجاتها ، ونحوها ، وصرفها ، وأصولها ، ومعاجمها ، وأطوارها ، وغزارتها ، ومادتها ، وفلسفتها ، وعلاقاتها باللغات الأخرى ، وخاصة اللغات السامية ، ومميزاتها ، وعناصرها ، وتاريخها ، ونقوشها وكل ما أنتجته هذه اللغة حتى يبدو كأنه

= ١٩٦٧ الذى عنى بدراسة عهد عمر رضى الله عنه ، الإدارة الحكومية ، الكنائس والأديرة ، الدولة والكنيسة ، العرب والنصارى ، الشعائر الدينية ، الأحوال الاجتماعية ، الأسس الدينية ، الضرائب وغيرها من الموضوعات .

(١) وارجع فى ذلك إلى : **يوهان فاك** ، العربية دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب ، ترجمة وتحقيق عبد الحليم النجار ، تصدير أحمد أمين تقديم محمد يوسف موسى ، مطبعة دار الكاتب العربى ١٩٥٧ الذى اهتم بدراسة العلاقة بين الإسلام واللغة العربية ، دارساً خصائصها وارتباطها بالقرآن الكريم ، تطورها بعد وفاة الرسول ﷺ ، حياتها فى العهد الأموى ، أطوارها فى العهد العباسى ، ظهور العربية المولدة ، سيطرتها على العالم الأدبى والعلمى والفكرى ، لهجاتها وفصاحتها ظهور اللغات الدارجة ، العلاقات اللغوية فى المحيط الإسلامى ، منزلتها فى العهد السلجوقى ، بداية مرحلتها الحديثة بحملة نابليون ، مشكلة اللحن وأطوارها وغيرها من المسائل الهامة تختص بهذه اللغة وموضوعاتها ، **إسرائيل ولفنسون** ، تاريخ اللغات السامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٩ ، الذى بحث فى اللغة العربية ومنزلتها بين اللغات السامية الأخرى ، ثم فى اللهجات العربية حيث بحث فى اللهجات العربية البائدة واللهجات العربية الباقية ، مشيراً إلى المنهج العلمى لعلماء الاستشراق فى دراساتهم للغة العربية ومايتعلق بها ، **محمود فهمى حجازى** ، اتجاهات المستشرقين فى دراسة الحياة اللغوية فى العالم العربى الحديث ، المجلة يونيو ١٩٦٦ ص ١٩٧٢/٦٧ ، الذى أشار بشىء من الإسهاب إلى تطور الاتجاهات والدراسات ، الاستشراق فى مجال اللغة العربية ومتعلقاتها ، ثم بحث فى مناهج المستشرقين المعاصرين ، فى علم اللهجات العربية الحديثة ، منبها إلى أهمية هذه الأبحاث وضرورة تتبعها وانتهى بدراسة العلاقة بين المستشرقين المعاصرين وبين العربية الفصحى الحديثة دارساً عدة قضايا يبحث فيها الأدب الاستشراق فى مثل هذه الميادين من دراساته ، **هنرى فليش** ، العربية الفصحى ، عرض وتحليل عبد الصبور شاهين ، المجلة ، يونيو ١٩٦٦ ص ١٢٧/١٢١ ، الذى درس اللغة العربية بإسهاب فى كتابيه « العربية الفصحى » الذى نشره عام ١٩٥٦ « وفقه العربية » الذى نشره ١٩٦١ والذى اهتم بدراسة هذه اللغة من جوانبها الصوتية والصرفية والاشتقاقية ، وله مؤلفات أخرى فى مثل هذا الميدان ، **يوسف جيرا** تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا مطبعة الشباب بالقاهرة ١٩٢٩ وهو المستشرق النمساوى الذى بحث فى تاريخ دراسة العربية بأوربا قديماً وحديثاً واهتمام علماء الاستشراق بها ومتعلقاتها .

قد صب اهتمامه كله عليها ، وذلك لصلتها الوثيقة بالإسلام والقرآن والحديث والشريعة على حد سواء .

وأما عنايته بالأدب العربي (١) فقد اهتم بكل ما يتعلق به ، حيث درس تاريخه ، وتطوره ، وقيمته وأصالته ، وعصوره ، ونهضته ، وتأخره ، وازدهاره ، وانحطاطه ، وانتحاله ، وسرقاته ، وتأثره وتأثيره ، وأعلامه ، وشعراءه ، وكتابه ، وقد كانت عنايته به أكثر وأشد شغفاً وأوسع انتشاراً ، وأصعب دراسة ، لأنها محاولة لفهم الشخصية العربية ،

---

(١) **كارل بروكلمان** ، تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد الرحيم النجار دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ١٩٦٢ ، الذى بحث فى الأدب العربي ، منذ أولى أيامه إلى نهاية الأمويين ، ازدهار هذا الأدب وإتجاهاته فى عهد العباسيين حتى سقوط بغداد ، الأدب العربي منذ المغول إلى مجيء الأتراك إلى مصر ١٥١٧ ، الحياة الأدبية فى العالم العربي منذ مجيء الأتراك إلى منتصف القرن التاسع عشر ، وأخيراً الأدب العربي الحديث منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين ، ر . أ . **نيكولسون** ، تاريخ العرب الأدبى وقد نشر تباعاً فى مجلة « الرسالة » ١٩٣٧ بترجمة حسن محمد حبشى ، وبحث فيه نيكولسون فى سبأ وحمير ، تاريخ وأساطير العرب الوثنيين ، الشعر والعادات والديانة فى العصر الجاهلى ، النبى والقرآن الكريم ، الخلفاء الراشدون والسلالة الأموية ، خلفاء بغداد ، الأدب والعلوم فى العصر العباسى ، المعتقد الصحيح ، التفكير الحر للعرب فى أوربا ، الأدب العربي منذ الغزو المغولى حتى الوقت الحالى ، **يعقوب م . لنداو** دراسات فى فى المسرح والسينما عند العرب ، تقديم هـ . أ . **جيب** ، ترجمة وتعليق أحمد المغازى مراجعة لويس مرقص الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ الذى بحث فى المسرح العربي منذ بداياته إلى العصر الحديث دارساً مؤثراته المحلية والأجنبية ومركزاً على المسرح العربي بعد الحرب العالمية الأولى واتجاهاته مشيراً إلى الترجمات والمترجمين وبعض أعلام الأدب المسرحى فى مصر والبلاد العربية الأخرى منتقلا بعدئذ إلى دراسة السينما العربية ، قضاياها ، نجاحها ، اتجاهاتها وإسهام الأدب فيها ، **إغناطيوس كراتشكوفسكى** ، تاريخ الأدب الجغرافى العربي ، ترجمة صلاح الدين عثمان ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ ، الذى اهتم بالأدب الجغرافى عند العرب منذ بداياته الأولى إلى القرن التاسع عشر مركزاً على الجغرافيا فى الشعر الجاهلى وفى القرآن الكريم ثم دارساً أعلام هذا الأدب وإسهامهم فى تقدم الأدب الجغرافى ورحلاتهم العديدة وملاحظاتهم العامة حول الشعوب التى زاروها كما أشار فى مقدمته الطويلة لهذا الكتاب إلى اهتمام الاستشراق بالأدب الجغرافى العربي ، **غوستاف فون فرينباوم** ، دراسات فى الأدب العربي ، ترجمة إحسان عباس وآخرين بإشراف محمد يوسف نجم ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٥٩ ، الذى بحث فى بعض القضايا العامة للأدب العربي مثل الأسس الجمالية فى الأدب العربي والإسلام كما تبدو فى هذا الأدب ، النقد العربي ، وأهم قضاياه ، الشعر العربي وتطوره ، أثر العرب فى شعر التروبادور وغيرها من موضوعات الأدب العربي خلال العصور ، **س . موريه** ، حركات التجديد فى موسيقى الشعر العربي الحديث ، ترجمة وتعليق وتقديم سعد مصلوح ، عالم الكتب ١٩٦٩ الذى عنى بالشعر المرسل ، ثم بالشعر الحر فى الأدب العربي الحديث وأهم ملامح الحركة الأدبية المعاصرة **هـ . أ . جيب** ، دراسات فى حضارة الإسلام ، ترجمة إحسان عباس ، محمد نجم ومحمود زايد دار العلم للملايين ببيروت ١٩٦٤ حيث عقد بجانب التاريخ الإسلامى فى العصور الوسطى ، وقسم النظم والفلسفة والدين قسماً ثالثاً ، دراسات فى الأدب العربي درس فيه نشأة النثر الأدبى مركزاً بعد ذلك على الأدب العربي الحديث فى القرن التاسع عشر مشيراً إلى المنفلوطى وأدبه ، المجددون المصريون وأخيرا بحث فى القصة المصرية دارساً إياها فى نشأتها ، أهميتها ، تطوراتها وأعلامها كما سنرى فيما بعد .

والإحاطة بها من كل جوانبها ، مما يدل على مبلغ أهمية دراسته للفكر العربى عامة والأدب العربى خاصة .

وإذا كان الاستشراق قد وهب كل حياته للتراث الشرقى بوجه عام ووقف جل عنايته على التراث العربى الإسلامى بوجه خاص ، فإنه قد ركز معظم جهده على الأدب العربى القديم والحديث بوجه أخص حتى « يسوغ لنا أن نختصر هذا القسم فنقول إن الشرق والغرب تباريا فى نهضة الأدب العربى فى القرن التاسع عشر بعد خمولها واستخرج الغرب من خزائنه كنوزه المدفونة فسحرت لدى نشرها ألباب أبناء الشرق فتسارعوا إلى إحراز جواهرها والاستقاء من مناهلها فاتسعت بها دائرة مداركهم وشحذت أذهانهم وتحسن ذوقهم ولم يأنفوا أن يستعيروا من أهل الغرب ما وجدوه موضحا لرقى أدبهم ومهدوا لمن جاء بعدهم السبيل لتبلغ اللغة والأدب أوج كمالها [١] » مما يوضح أثر الاستشراق فى هذا الميدان بجلاء تام .

وأخيرا فمما لا شك فيه أن « هذه العناية أسهمت فى توجيه الحركة الثقافية فى العلوم اللسانية والأدبية ، كما أمدت العقل العربى بما أثر عن السلف فى ميدان الأب والعلوم [٢] » .

وقد آن لنا أن ندرس فلسفة الاستشراق ثم ندرس أثرها فى الأدب العربى الحديث وإسهامها فى نهضته المعاصرة .

---

(١) لويس شيخو ، الآداب العربية ١٢٧/١ الطبعة الثانية ١٩٢٤ .

(٢) عبد الرحمن عثمان ، الأدب الحديث فى البلاد العربية ، ص ٥٨ دار الكاتب العربى الطبعة الأولى ١٩٦٥ .

الفصل الخامس

فلسفة الاستشراق

ماهية الفلسفة ، ماهية فلسفة الاستشراق ، نزعاتها ، مدارسها ، قيمتها .

بعد معالجة نشأة الاستشراق وحركاته وآفاقه فيما مضى يتطلب منهج البحث الآن دراسة فلسفته ، ومفهومها ، ونزعاتها ، ومدارسها ، وقيمتها ، وذلك لتكون رؤية أثرها أوضح وأشمل .

وقبل البحث فى فلسفة الاستشراق لابد من معرفة ماهية الفلسفة نفسها لضرورة تبلور فكرتها قبل إضافتها إلى كلمة الاستشراق .

(١) ماهية الفلسفة :

فماهى الفلسفة ، وما مفهومها ، وما موضوعها ، وما هدفها ؟

أما **مفهومها** ، فنكتفى بالإشارة إلى بعض الآراء التى تحددها بأنها « دراسة المبادئ الأولى للمعرفة وتفسيرها تفسيراً عقليًّا »[١] وعلى هذا المفهوم الأساسى لم يكن غريباً على الإطلاق أنها كانت تتناول العلوم جميعا عبر القرون حتى اقتصرت دائرتها فى العصر الحديث على بعضها فحسب ، إذا انفصل عنها عدد من العلوم التى شرعت تبحث فى ميادينها الخاصة راضية بالكشف وتاركة للفلسفة التفسير[٢] ، ومع ذلك فقد كانت الفلسفة خلال التاريخ كله العلم الوحيد الذى يبحث فى الوجود ذاته دون النظر إلى كونه طبيعيا أو غير طبيعى ، ماديًّا أو عقليًّا ، أو بتعبير أرسطو إنها « تبحث فى طبيعة الوجود كما هو » . أو بكلمة أخرى أنها تعد سبيلا لمعرفة الحقيقة . ومعرفتها تعد أساساً للعمل الحق[٣] أو كما يتضح جليًّا من قول الإمام

(١) المعجم الوسيط ، ٢/٧٠٧ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٦٠ .

(٢) هنترميد ، الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ص ٥٢/٤٩ ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ٦٩ .

(٣) محمود أمين العالم ، معارك فكرية ص ٦٩/٤٤ ، دار الهلال ١٩٧٠ ، حيث توسع فى مفهوم الفلسفة ويريد أن يجعل كل إنسان ليكون فيلسوفاً علميًّا وعمليًّا معاً .

على « رحم الله امرأ أعد لنفسه واستعد لربه ، وعلم من أين ؟ وفى أين ؟ وإلى أين ؟[١] » الذى يدل أكثر من أى شىء آخر على فلسفته البناءة وعمق نظره فى الحياة ومعضلاتها الأساسية حيث يبدو أن قول بعض الفلاسفة المحدثين « إن الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة أنفسنا ، وإدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية[٢] » هو فى ذاته اقتراب من مفاهيم الفلسفة الإسلامية الأصلية ، فمفهومها العام ، إذن هو تحليل الوجود نفسه ، وتحليل النظر إليه ، ثم تحديد المفكر بالمفكر فيه وفى فائدة حياته ، إذ « الفلسفة لاتعرض للتفكير بوصفه تفكيراً مجرداً ، وإنما تعرض للعلاقة بين التفكير وبين شىء من الأشياء ، ومن ثم نجد أنها تعنى بدراسة الشىء بقدر ماتعنى بالتفكير فى هذا الشىء[٣] » .

وعلى هذا فماهية الفلسفة هى العلم العام الذى يبحث فى أعمق قوانين الوجود والفكر والمجتمع ، لأن « العقل الذى يشتغل بالفلسفة لايقنع بمجرد التفكير فى الشىء المادى ولكنه فى الوقت الذى يفكر فيه فى الشىء المادى يتبع عملية التفكير بدراسة هذا الشىء المادى . . . أو هى تفكير فى صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة فى هذا التفكير[٤] » وما دام إنتاج الإنسان فى أثناء تجربته البشرية يتميز بالتأمل الجدى والتتبع الفكرى للوصول إلى أعمق معانيها وتحديد علاقته بها يجب حسبانه فلسفيًّا وذلك باعتباره نشاطاً عقليًّا خلال عملية وجود ذاته وتبرير غايته من حياته نفسها ، ذلك « أن الفلسفة هى عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعا أو بناء للمعرفة وتعريف النشاط أصعب دائما من تعريف الكيان أو الشىء المحدد المعالم ، ويحاول البعض تجنب هذه الصعوبة بإنكار شىء اسمه الفلسفة وتوكيد شىء اسمه التفلسف ، وهو النشاط العقلى الواعى الذى يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر وطبيعة الواقع ومعنى التجربة الإنسانية[٥] وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى ماهية الفلسفة على أنها أوسع الميادين وأعمها للمعرفة الإنسانية بهدف إثبات الواقع المادى والفكرى ومابعدهما ، ثم إثبات الطابع المنطقى لمافيها من أسباب ومسببات ، وهى بذلك كله تعد أعظم تأمل فى الطبيعة وما

---

(١) محمد جواد مغنية ، معالم الفلسفة الإسلامية ص ١٥ نقلا عنه ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٠ .

(٢) محمد جواد مغنية ، المرجع السابق ص ١٤ نقلا عنه .

(٣) ر . ج . كولنجوود ، فكرة التاريخ ص ٣١ ترجمة محمد بكر خليل مراجعة محمد عبد الواحد خلاف لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦١ .

(٤) ر . ج . كولنجوود ، المرجع السابق ص ٣١ .

(٥) هنترميد ، المرجع السابق ص ١٧ .

وراءها وأعمق تحليل لما بينهما من علاقات إذن ، فهى « محاولة مستمرة منظمة للنظر إلى الحياة فى مجموعها وبطريقة ثابتة . . . هى محاولة دقيقة منظمة للربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه [١] ، إنها فى كلمة واحدة حب الإنسان الكامن فى نفسه منذ أن خلقه الله فى الأرض للاستطلاع ، حتى قيل إنها « حب الحكمة » وأن صاحبها « محب الحكمة » فكان لابد له من الفلسفة والتفلسف معاً «فالفلسفة إذ شوق وجد وراء معرفة الأسباب الخفية للأشياء للتوفيق بين آرائنا وأعمالنا ، وهذا هو قصدنا فى الحياة فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل والوقوف على الحق ، وكشف النقاب عن الباطل [٢] » ومعرفة ماهية الظواهر المحيطة به ، والمعرفة هى ميزة الإنسان المفضلة والفهم هو غايته ، والعبادة هى تبرير وجوده وتحقيق إنسانيته .

وبناء على ما قيل فى صدد ماهية الفلسفة يمكننا أن نرجح رأى هنتر ميد حين يقول : « فإذا ماشئنا تلخيصاً لهذه التعريفات المتباينة كان فى وسعنا أن نصف الفلسفة ، بأنها النشاط الذى يسعى فيه الناس إلى فهم طبيعة الكون وطبيعة أنفسهم ، والعلاقة بين هذين العنصرين الأساسيين فى تجربتنا ، وهكذا تكون الفلسفة بحثاً منظماً عن المعرفة نقوم به عن طريق التفكير المنظم فى كشوف العالم ، ونتائج المؤرخ ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف ، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية وتقتضى هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلا دقيقا لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة بحيث إن جزءاً أساسيًّا من النشاط الفلسفى يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها ، ولما كانت المعرفة توصل إلى الغير وتسجل عادة ، فإن هذا بدوره قد يؤدى إلى تحليل لوسائل الإنسان فى الاتصال بغيره ، ولاسيما اللغة [٣] » ومتعلقاتها . وهذا الرأى من شأنه أن يساعدنا بقدر كبير فيما بعد ، عند دراسة ماهية الاستشراق وعرض مفهومها .

وأما موضوعها ، فهو البحث فى الوجود بأسره ، حيث تحاول الفلسفة الإجابة عما يراود الإنسان من أسئلة منذ طفولته إلى الآن فموضوعها إذن ، هو البحث فى ماهية حقيقة الوجود ، وماهذا الشىء الذى يبحث فيه الإنسان ؟ ماذا يكون أصله وماعلاقته بغيره ؟ وماحقيقة

(١) هنترميد ، المرجع السابق ص ٢١ .

(٢) أ . س . رابورت ، مبادئ الفلسفة ص ٦/٥ ترجمة أحمد أمين مكتبة النهضة المصرية الطبعة السابعة ١٩٦٥ .

(٣) هنترميد ، المرجع السابق ص ٢٣ .

معرفته ؟ وما هى قوانينها ؟ وما قيمتها وماهى حدودها ؟ ماذا يجب عليه أن يعمل وماهدف عمله هذا ؟ ماهى الحياة بأكملها وبماذا تتعلق تجربة الإنسان فيها ؟ ما علاقته بالله والدين ؟ ماهى إرادته وبأى شىء تتعلق حريته ؟ هذا كله موضوعها وميدان دراستها « فالفلسفة إذن تبحث عن كل مسألة يمكن البحث فيها ، وإن شئت فقل عن العالم [١] » وما يعتصره الإنسان من الأفكار وبناء على هذا « فموضوعات الفلسفة إذن ما يأتى : ما بعد الطبيعة .. النفس .. المنطق .. الجمال .. الأخلاق .. القانون .. الاجتماع .. التاريخ [٢] » .

غير أنه من الإمكان حصر دراسة هذه الموضوعات فى الميدان الفلسفى على علوم ثلاثة فحسب وهى [٣] : علم الوجود ومايتعلق به ، وعلم المعرفة ومايختص به ، وعلم الإنسان ومايحيط به ، مما يدل أن أ . س . رابورت فى تقسيمه لموضوعات الفلسفة لم يكن دقيقاً ، وقد نقده أحمد أمين قائلا : « يؤخذ على المؤلف أنه استعمل فيما مضى كلمة علم النفس وقسمها إلى منطق وجمال وأخلاق وجعلها هنا قسيماً لهذه العلوم [٤] » ولكن لايخفى على أحد أن ملاحظته هذه لاتمس ملاحظتنا بشىء ، ومن الجلى أن « موضوع الفلسفة هو طبيعة الوجود ، وطبيعة التجربة ، وأخيراً العلاقة التى تربط بين الإنسان وذهنه وبقية الكون ، فالسعى الفلسفى هو فى أساسه سعى وراء معرفة شاملة عن طبيعة التجربة ومعناها وقيمتها [٥] » ، ومن هنا يعتبر البحث الفلسفى فى الموضوعات الثلاثة جريا متصلا من قبل الإنسان وراء الإجابات المختلفة التى صاغتها التجربة البشرية إزاء معضلاتها المعقدة ومع ذلك فهناك من وراء هذا كله لجج عميقة من المشكلات الدائمة التى ناضلت حولها أجيال متعاقبة من المفكرين ، فالمجتمعات تتغير ، والمدنيات تنشأ وتنهار ، ولكن كل عصر وكل مجتمع تقريباً يخلف وراءه من الآثار مايكفى لإثبات أنه قد صارع بدوره مع المشكلات القديمة جداً ، والباقية على الدوام

---

(١) أ . س . رابورت ، المرجع السابق ، ص٧ .

(٢) أ . س ، رابورت ، المرجع السابق ص ٩ .

(٣) والتعبير الاصطلاحى لعلم الوجود ومايتعلق به هو « الأونتولوجيا » وعلم المعرفة ومايختص به « الجنوسيبولوجيا » وعلم الإنسان ومايحيط به « الانتروبولوجيا » وهى كلمات يونانية الأصل تتكون الأولى من (أونتو) بمعنى العالم من حيث الوجود نفسه ، و (لوجوس) بمعنى العلم ، والثانية (جنوسيس) بمعناها المعرفة و (لوجوس) بمعنى العلم والثالثة (أنتروبوس) ومعناها الإنسان و (لوجوس) بمعنى العلم .

(٤) أ . س . رابورت ، المرجع السابق ص ٩ ملاحظة المعرب .

(٥) هنترميد ، المرجع السابق ص ٢٣ .

للفلسفة[1] » مما يؤكد أن فلسفة الاستشراق نفسها سوف تتعين على هذا الأساس ، كما أن معالجة أصحابها للمفاهيم التى جاء بها الإسلام وقررها أتباعه فى أثناء عملياتهم الفكرية ، والأدبية والفنية سوف تحدد هى الأخرى منزلتها باعتبارها جزءاً لايتجزأ من المعرفة الإنسانية كلها والتجربة البشرية بأسرها سواء مااكتسب منها الأفراد وحدهم أو الأجناس كلهم ، أو نالها الجميع على نحو متكامل أو أجزاء متساوية .

وأما هدفها فهى محاولة إدراك حقيقة الوجود نفسه وواقعه اعتماداً على الأدلة العقلية لا على المظان والتقاليد حيث لا اعتبار لها فى مثل هذه الدراسات والتحاليل ، ويرى عمر فروح أن « للفلسفة غاية واحدة : هى البحث عن الحقيقة ، وعلى الباحث عن الحقيقة أن يجرد بحثه من الغايات الصغرى من العاطفية الاجتماعية والمادية : عليه أن ينطلق فى البحث على سمت واحد ثم يقبل ما يؤديه إليه بحثه مهما كانت النتائج التى سيصل إليها[2] » ، وسيتأكد لنا فيما بعد أن فلسفة الاستشراق كثيراً ماخالفت تلك الاعتبارات من أساسها ، مما يدل على مزالقها العديدة ، ويرى غيره « أن الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحى والعقل[3] » إذ كانت الفلسفة الإسلامية تنشد الوصول إليها لفترة طويلة من حياتها البناءة وإسهامها الفعال فى الفلسفة العالمية وازدهارها .

وقد اتضح حتى الآن أن الفلسفة تستهدف المعرفة كلها ميداناً لنشاطها ، والتجربة بأسرها مجالاً لبحثها ، كما اتضح أن كل شىء يعد جزءاً من التجربة البشرية يدخل فى نطاق الفلسفة التى تنشد الوصول إلى حقيقة عن الوجود أفضل ، ومعرفة عن الكون أشمل ، وفهماً عن المجتمع أوسع ، وإدراكاً عن الإنسان أعمق ، حيث تحاول أن تحيط بظواهر هذه الميادين وتكشف عن حقيقتها .

وبعد ، فإذا اعتبرنا التجربة العربية الفذة والتجربة الإسلامية الخالدة جزءين لايتجزءان من التجربة البشرية العامة فإن فلسفة الاستشراق لابد أن تأخذ مكاناً بارزاً من بين الدراسات التى تهتم بها وفلسفاتها .

---

(١) هنترميد ، ص ٢٤/٢٣ .

(٢) عمر فروخ تاريخ الفكر العربى ص ١٨ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٦ .

(٣) محمد جواد مغنية ، المرجع السابق ص ١٤ .

(ب) ماهية فلسفة الاستشراق :

بعد هذه الإشارة الموجزة إلى ماهية الفلسفة التى فرضها منطق البحث قبل التطرق إلى ماهية فلسفة الاستشراق ، فإن منهج البحث نفسه يفرض الآن دراسة مفهومها وذلك باعتبارها كائناً جديداً يبرز فى ميدان البحث والدراسة .

لقد ظهر الإسلام فى حيز الوجود بإرادة خارقة ، وصعد العرب به من قاع البداوة إلى قمة الحضارة بطريقة مدهشة ، وأضاء إيمانه أركان العالم بسرعة مذهلة ، وطبق مبادئه بإنسانية نادرة ، ورأى الناس الأمر يختلف عما ألفوا رؤيته من قبل فذهلوا واستولت الدهشة عليهم وأخذوا يرددون الأسئلة التى بدأت تراودهم عنه وتسيطر عليهم ، إذ وجدوا فجأة أمامهم لغزاً محيراً جديداً يفرض نفسه عليهم ، فكان لابد من معرفتهم إياه أو تعرفهم إليه ، وهكذا بدأوا فى دهشة يبحثون : ماذا حدث ؟ كيف حدث ؟ لماذا حدث ؟ وأخذوا فى عجب يحققون : من أين جاء ؟ أين لاح ؟ إلى أين يرمى ؟ وشرعوا فى رغبة ينقبون : ماكتابه ؟ ماعناصره ؟ من رسوله وماشريعته ؟ من أتباعه وماغاياتهم ؟ وحاولوا أن يجيبوا عن كل سؤال على حدة ، وهذه المحاولة نفسها هى الفلسفة بعينها ، إذ دهشة الإنسان من الظواهر حوله ومحاولة الكشف عنها هى أول باعث على تفلسفه وأقوم طريق إلى فلسفته كما شهد بذلك أرسطو نفسه .

ثم أقام الإسلام حضارته الفذة على « أنقاض الحضارات السابقة ، وتضمن عناصر قديمة غير فيها تغييراً جزئيا ، وأضاف أشياء جديدة من صنعه هو ، والفصل بين تلك العناصر الجوهرية المختلفة وترتيبها ، وتتبعها وتقدير علاقاتها الداخلية وارتباطاتها بعضها ببعض هو عمل العلم الحر النزيه الذى لاشعار له سوى كلمة الصدق [1] » التى تتبلور من خلال الفلسفة وحدها لأنها تعد وسيلة الإنسان الفريدة لكشف معميات الحياة كلها لكى يكون قادراً على تحمل أعبائها ، والاستفادة منها ، وتحديد مكانه فيها ، ولذلك كله يظل عقله الثاقب يتلمس على الدوام سبلا مختلفة للوصول إلى هدفه المنشود ، وهو معرفة حياته وفهم تجربته فهماً حقيقيًّا لكى يتمكن بعد ذلك من حل كل مايصادفه من ألغاز ومعضلات إذ « الحكمة الفلسفية تنطوى على نوع من الفهم الأصيل للكون وللتجربة البشرية بأكملها [2] » التى تمثل منبعا لاينضب

---

(١) فون كريمر ، الحضارة الإسلامية ص ٥٢ .

(٢) هنترميد ، المرجع السابق ص ٢٢ .

لعمليات العقل الإنسانى حيث يبدو من المؤكد أنه ما دام الجنس البشرى مستمرًا فسوف تظهر خبرات وتجارب جديدة تحتاج إلى مركبات أحدث وأوفى [1] » ومما لا شك فيه أن الإسلام كان دفعا قويًا للتجربة البشرية كلها ، إذ أمدها بروح جديدة هيأت للإنسان الإسلامى فرصة الانطلاق إلى آفاق أوسع مدى ، وإدراك أعمق غوراً ، وإحاطة بالوجود أكثر شمولا ، مما كانت لدى الإنسان من قبل فى أى زمان ومكان وقد أثار هذا كله أهل الكتاب فاضطروا أن ينظروا إليه ويتفلسفوا فيه ، لا باعتبارهم يعارضونه فحسب ، بل باعتبارهم يستفيدون منه ومن تجربته الفذة فأخذوا يتأملون اتباعه وأساليب حياتهم وعاداتهم وآدابهم ، وينظرون إليهم فى تنبه ويراقبون الأدب الذى يقرءونه ويحللون الأشياء التى تمدهم بالمتعة والكلمات التى تنطلق من أفواههم ، والأفكار التى تزخر بها عقولهم وجاءت كنتيجة حتمية لتجربتهم ، ولذلك كله كان على هؤلاء أن يكونوا رؤية أكثر شمولا ودقة ، إن لم تكن أشد فهماً ومعرفة عن أصحاب القرآن وعقيدتهم مما دفع بأهل الكتاب إلى تكوين صورتهم الخاصة للإسلام التى تبلورت فى فلسفة الاستشراق ، وهذه الفلسفة نفسها تدل أكثر من غيرها على رغبة الإنسان للفرار من المجهول وشغفه بالاقتراب من الكمال ، وفضلا عن هذا وذاك تقوده غريزته للاستطلاع « ومعنى أن يكون المرء محبا للاستطلاع هو أن يطلب إجابات عن أية أسئلة تدخل فى نطاق عقولنا الدائمة التنقيب ومن هنا فان المرء عندما يتفلسف فهو يحقق إنسانيته وسواء أقمنا بهذا التفلسف عن وعى وباستمرار ، وبوصفنا محترفين أم بلا وعى وعلى فترات وبوصفنا هواة ، فلابد أن نتفلسف على نحو ما لمجرد كوننا منتمين إلى نوع الإنسان العاقل [2] » ، حيث يتضح جليًا أنه كلما لاحت ظاهرة تعتبر نوعاً ما تجربة بشرية جديدة تستحق التفكير فإنه لابد للإنسان أن يشغل نفسه بها ، إذ يجب عليه أن يتعرف إليها ولابد له إذن أن يتفلسف ويفلسف ، وهذا هو فى حد ذاته يمثل نشاطاً عقليًا يقوم بعمليات التحليل والتركيب بهدف كشف حقيقة الحياة ذاتها وطبيعة التجربة البشرية فيها ، وهذا مايؤدى باستمرار إلى توالد الأفكار والفلسفات والانتقادات على حد سواء .

وهكذا حدث أن برزت فلسفة الاستشراق إلى حيز الوجود ، حيث اضطر أهل الكتاب أن يردوا على تلك التساؤلات التى أثارتها تجربة الإسلام الخالدة فى عقولهم ، وقد بدأ بها يوحنا

---

(١) هنترميد ، المرجع السابق ص ٢١ .

(٢) هنترميد ، المرجع السابق ص ٢٣ .

الدمشقى فى القرن الثامن الميلادى وبعده بسنين عنى كيرلس بالقرآن وناقش علماء الإسلام « ففى أعرق الآثار الأدبية التشيكية المكتوبة بالسلافية القديمة ، فى أواخر القرن التاسع ، قصة نزول القديس كيرلس Cyril بالشرق العربى حوالى عام ٨٥٠ ومجادلته علماء المسلمين وإكباره لهم وثنائه على علمهم مع ترجمته لبعض آيات من القرآن الكريم ، لعلها من أولى ترجماته إلى اللغة اللاتينية [١] » وقد اشتهر بها عدد غير قليل فى صقلية وطليطلة والقدس والقاهرة وغيرها ، وأشعل نارها بتير فينرابل بترجمته للقرآن فى القرن الحادى عشر ووسع دائرتها جيراردى كريمون بذهابه إلى طليطله للبحث عن مخطوطات عربية لتحقيقها والقيام بترجمتها فى القرن الثانى عشر ، وتعمق جذورها توما الإكوينى بتأليف رسالته الشهيرة « بحث ضد الوثنيين » التى ألفها بدافع من حاجة إلى التبشير بين العرب والمسلمين واستهدف بها تفنيد الدين الإسلامى وتثبيت الدين المسيحى مستخدماً العقل والدين معا للوصول إلى إثبات مزاعمه ، وجاء روجر بيكون فتوسع فيها على الرغم من إخلاصه للفلسفة العربية الإسلامية واحترامه لها ، حيث اقترح مع ريموندلل نفسه ضرورة إحلال الجهد الفكرى محل الجهد العسكرى لمواجهة الإسلام إيديولوجيا بعد أن أخفق الغرب فى مواجهته إياه عسكريًّا فى الحروب الصليبية التى ساهمت بقدر كبير فى توجيه فلسفة الاستشراق واتجاهاتها .

ومع ذلك كله اضطرت أوربا بعد غزوها الصليبى الفاشل أن تشغل بنفسها لكى تصفى صراعاتها الداخلية وتقوم بإصلاح الكنيسة متأثرة بما أخذت من مبادئ الإسلام واستعداداً للهجوم الجديد عليه .

وهنا لابد من وقفة للتأمل حيث يبدو جليًّا أن اللقاءات التى حدثت خلال تلك القرون قد جاءت بنتيجة باهرة ، إذ وجدت لدى الغرب بعدها مادة هائلة عن التجربة العربية الإسلامية ، كان على جيل الغرب الطالع أن يعيد النظر فيها ليتعلم منها ويبنى مستقبله على أساسها وهكذا اتسعت عقوله وعيونه معاً للاستفادة من الخبرة التى كانت دفعة قوية للنهضة العلمية التى اعتبرت عاملا جوهريًّا لتحول الإيديولوجية الغربية من الهزيمة إلى الانتصار ، لا بكونها مسيحية كما رعم البعض فيما بعد ، بل لكونها أصبحت مركباً جديداً موحداً يركز اهتمامه على التوجيه السياسى والعقدى على الرغم من زعمه أنه قد تخلص من الدين وسيطرته عليه ، ولاشك أن فلسفة الاستشراق لعبت فى هذا التحول دوراً رائعاً إذ عرفت كيف توجه العقلية

---

(١) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١٠٣٢/٣ .

الغربية إلى الاقتباسات الحضارية والاستفادة من التجربة العربية الإسلامية ، علومها وآدابها ، حيث ظهرت هذه التجربة مرة ثانية مصدراً من مصادر الثقافة العالمية ، بعد أن احتضنت العناصر الإيجابية التى صادفتها فى أيامها الأولى وانطلاقها .

وفى حين أخذ العالم الغربى بعد هذه الأحداث ينهض ويتقدم بدأ العالم العربى بعد مجىء الأتراك لينحط وينزلق ، إذ طغى عليه الجهل والجمود ، واستولى عليه سكون مطبق ، لقد أخذت أوربا تصحو من غفوتها الطويلة ، و « بدأت الحياة تتكشف أمام أهلها عن آفاق جديدة فتفطن بعض علمائهم إلى استدارة الأرض ، وزاد آخرون فاستنتجوا أنهم يستطيعون أن ينفذوا إلى الشرق دون أن يكون لهم حاجة إلى المرور بأرض الأتراك الذين كانوا يؤذونهم أذى شديداً ، وذلك بأن يسلكوا طريق الجنوب فيدورون حول أفريقيا ، ومن هنا كانت العزلة التى ضربت على العالم الإسلامى فلم يعد أحد يطرق له باباً ، وأقفلت الثغور وطويت الأشرع وانقطعت التجارة التى كانت تتيح لأهله ربحا وفيراً ، فزادت عليه علة جديدة هى الفقر الذى بدأ يعم ويشمل ، حتى بات الحكام يشكونه قبل الرعية فإذا زاد بهم ألم الحاجة انقلبوا على الرعية وبدأوا يرهقونهم حتى زالت معالم الغنى ، وقاس الناس عيشة ضنك وفاقة وسكنت ريح الشرق ، وساد عليه ظلام رهيب لاتكاد تلمح فيه غير أشعة ضئيلة تتراءى فى صحون الأزهر وغيرها من المساجد [1] » .

وعندما أصبحت الدولة العثمانية الممثلة الشرعية للإسلام على الصعيد السياسى ، والثقافى ، والعقدى وامتدت سيادتها إلى بعض الدول المسيحية فى البلقان وغيرها ، بدأ اللاهوتيون يبحثون من تلقاء أنفسهم عن كيفية مواجهة هذا الخطر الجديد غير أن العقلية الغربية كانت قد تقدمت شيئاً ما فلم تعد تحسب حساباً للإحساسات الإيديولوجية فحسب ، بل قررت أن تعد عدتها على المدى البعيد للقضاء على دولة الإسلام الجديدة حتى أخذت تعقد أنشوطتها حول عنقها فى الميدان السياسى ، والعسكرى والثقافى والعلمى ، وذلك لكى يكون إطباقها عليه إطباقاً كاملاً ، ولايشك أحد أن الدولة الإسلامية الجديدة كانت تمثل خطراً جسيماً على أوربا المسيحية ، ولكن العلاقات الاقتصادية المتبادلة والقرابة الجغرافية دفعت إلى أن تتوافد على أطرافها المترامية ، البعثات الأوربية المختلفة النزعات وبذلك أصبحت دراسات الاستشراق أكثر موضوعية وأشد علمية ، وإذا أضفنا إلى ذلك تلك الروح الموسوعية النزعة

(١) حسين مؤنس ، الشرق الإسلامى فى العصر الحديث ، ص ٣٤ ، مطبعة حجازى بالقاهرة ١٩٣٨ .

التى أخذت تسيطر على العقلية الغربية ، فمن الممكن التأكيد عندئذ بأن الدرس العلمى قد بدأ ينمو ويتطور بمحض طبيعته إلى درجة معينة من الموضوعية . من هنا بدأت الأنظار تلتفت كثيراً إلى الايديولوجية المسيحية ، إذ أحس بعض العلماء أن ضيق أفقها وآمالهم الكبيرة لايتفقان ، ولذا وجد من بينهم أولئك الذين يختارون الشرق موضوعاً لدراساتهم لكونهم غير راضين عن الإجابات التى كانوا يتلقونها رداً على أسئلة أساسية حول الإسلام وكتابه ورسوله عليه الصلاة والسلام وأتباعه وعلومهم وآدابهم ثم عن تصورهم للحياة ومعضلاتها ، وأخيراً عن عقليتهم وأخلاقهم وتاريخهم وفنونهم وفلسفتهم ودينهم وأسباب تحولهم إليه وتمسكهم به .

وقد حاول هؤلاء أن ينظموا أفكارهم بطريقة منهجية للرد على تلك الأسئلة ، بحيث يمكن أن يعد تفكيرهم هذا نظاماً فلسفياً لتفسير روح الشرق من وجهتهم وحل المشكلات التى تعترض عقل الإنسان عندما يبحث جدياً فى طبيعة تجربة أهل البشرية وإنتاجهم الفكرى .

وهكذا أخذت جذور الاستشراق تنفذ إلى الأعماق ، ودائرته تتسع فى الآفاق حتى شهدت فلسفته فى القرن السادس عشر خاصة والقرن السابع عشر بوجه أخص تقدماً عظيماً حيث بدأت تظهر دراساتهم العلمية التى حاولت أن تحيط بروح الشرق وخصائصها إحاطة شاملة وكانت المشروعات السياسية والاقتصادية والفكرية التى وضعتها أوربا نحو الشرق تتطلب من أجل تحقيقها نشاطاً مادياً ومعنوياً ، وقد ساعدت الظروف الجديدة بعضاً منهم أن ينظروا إلى الشرق بأعين تملؤها جدية العلم ، وإلى الإسلام تقودها رصانة العقل اللتان كانتا تتعارضان مع الإيديولوجية المسيحية المغلقة حينذاك ، إذ كان أصحابها ورجال بعثاتها التبشيرية فى أغلب الأحيان يعيشون فى عالم مقفول لا مكان فيه للعقول ولا للعمل بها .

ومع الاعتراف بأن مثل هؤلاء المستشرقين ذوى النزعة الفلسفية والمنهجية معاً ، شأنهم شأن أى إنسان آخر ليس معصوما عن التناقض العقلى وعدم الانزلاق المنطقى فإنهم قد ينجحون فى تحقيق الربط والوحدة بالنسبة إلى آفاق فكرية فى بيئتهم ومجتمعهم ، ومن هنا تظل نظريتهم الاستشراقية أمراً يدعو إلى التقدير إن لم يكن إلى الإعجاب ، وذلك لأنها تعد مذهباً فكرياً منظماً ، محكم البناء حتى لو أخفقت فيما عدا ذلك ، لأنها تعد على الأقل محاولة عقلية أجرى صاحبها بحثاً فى حقيقة الإسلام وشريعته ، فهى على هذا الأساس محاولة النفاذ إلى تجربة المسلمين البشرية ومفاهيمهم للحياة والدين معاً وعلومهم وفنونهم أيضاً .

وهكذا أخذت الأعمال الاستشراقية فى القرن الثامن عشر، على الرغم من الاتجاه

الاستعمارى فيها تقترب شيئاً فشيئاً إلى الموضوعية حتى أصبحت متأثرة بالنزعة الإنسانية العامة تنظر إلى العالم الإسلامى بشىء من التعمق والإنصاف ، وحاول أصحابها الجواب عن الكثرة العديدة من المسائل الروحية والدنيوية معاً التى كانت تراودهم حول العرب والإسلام وقد ساعدتهم على ذلك المادة المتراكمة لدى الغرب خلال القرون السابقة ، والتى كانت تتطلب إعادة النظر فى التجربة العربية الإسلامية الفذة .

وعندما أتى القرن التاسع عشر كانت فلسفة الاستشراق قد استكملت نموها مما أدى بعد منتصف هذا القرن إلى تبلور معالمها وازدهارها حتى أخذت تغوص فى المسائل المعقدة وتبحث فى المعضلات الصعبة التى تتعلق بالعرب ومنزلتهم ، وعقليتهم ولغتهم ، وقوميتهم وفلسفتهم وعقيدتهم ، وحضارتهم وثقافتهم وفنهم وأدبهم ، وقد أثارت هذه البحوث الاستشراقية فى دوائر العرب العلمية منذ ذلك الحين حتى الآن رد فعل كان عنيفاً أحياناً ، وثقيلاً وسيراً على نمطها أحياناً أخرى ، وظهرت من خلالها عدة نزعات لها أهميتها وخطورتها للفكر الإسلامى عامة والأدب العربى خاصة الذى استمد قوته فى المائة السنة الأخيرة أكثر من أى وقت مضى من ارتباطه الوثيق بهذا الفكر العريق الذى كان على الدوام من أهم وسائل شعوبه لمقاومة الاستعمار الذى حاول بكل ماأوتى من قوة تجريدها من ذاتيتها وشخصيتها وخصائصها ومميزاتها وحضارتها وثقافتها وعقيدتها ولغاتها العربية التى هى « لغة هذا الأدب الذى كان الحافز المنشط له ، والاهتمام بخدمة الجماهير الشعبية ومساعدتها على تنمية الوعى بنبالة ماضيه وعظمة مستقبله الذى يتعين عليه القيام ببنائه [1] » .

ومن الجلى الآن أن هذا كله قد أدى إلى تبلور فلسفة الاستشراق وبروز تأثيرها فى الأدب العربى الحديث .

(جـ) نزعات الاستشراق :

لقد ظهرت فى فلسفة الاستشراق النزعات المختلفة التى جعلت حياتها منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى الآن من أدق مراحلها على الإطلاق ، حيث برزت من بينها خمس نزعات رئيسية كان لها التأثير البالغ فى الأدب العربى المعاصر ، نشير إليها بإيجاز لأن لها أهمية فى فهم الاستشراق وماهية فلسفته .

---

(١) ر. جارودى ، الاشتراكية والإسلام ، الطليعة ، يناير ١٩٧٠ ص ١٥٢ .

أولا – النزعة التفوقية :

وتظهر جلياً فى محاولة الاستشراق إبراز تفوق الغرب على الشرق فى كل ميادين الحياة وهى نزعة تعسفية بكل مافى الكلمة من معنى وكان أصحابها يستهدفون العرب بوجه خاص وذلك لأسباب لاحاجة بنا إلى سردها الآن .

لقد كان اتجاههم نحو العالم الذى يبحثون فيه متأثرا بتربيتهم التى تمت بالمدارس الهادفة حيث تشربت نفوسهم نظريتها التفوقية فبنوا على أساسها رؤيتهم الخاصة إزاء العالم الذى كانوا يستهدفون التعرف عليه حتى « أرجعوا نجاح الأمم الأوربية إلى الدين المسيحى ، وتخلف العالم الإسلامى إلى الإسلام ، فالمسيحية بحكم طبيعتها تساعد على التقدم فى حين أن الإسلام بحكم طبيعته ، يؤدى إلى الركود والتخلف الحضارى ، وكان الهجوم على الإسلام عدواناً إلى أقصى حد ممكن وترددت ثانية حجج العصور الوسطى مع بعض الزينات المستحدثة [١] » ، وهناك بحوث لها وزنها فى الفكر الاستشراقى مثل أبحاث رينان ، ولابى ، وكرومر ، ودوماس ، هانوتو ، ولامنس ، وزويمر وغيرهم التى تدل على هذه النزعة دلالة قاطعة يستحيل الشك فيها ، حيث تبدو الأمور والأشخاص وكأنها تسير على عكس المألوف فى أوربا حتى تتناقض تماماً فى سيرتها والطابع الأوربى ، وهؤلاء الذين حاولوا تدوين إحساساتهم ومشاعرهم ، عما رأوا وأحسوا ، لم يجدوا بداً من إبداء ماعراهم من دهشة ، وعجب بعبارة أخاذة مثيرة [٢] ومن العجب أن العلوم الإنسانية الأخرى وازدهارها مثل الاجتماع ، والنفس والسلالات والفلسفة والاقتصاد ، وغيرها لم تؤثر فى تغيير تفكير هؤلاء وأمثالهم مما يؤكد أن الاغلبية الغالبة منهم لم تكن على دراية كاملة بشأن العلوم التى تساعدهم جدياً فى محاولتهم المتزايدة للتعرف على الشرق وآدابه ، بل « اكتفوا بتبنى وجهات النظر الجارية فى بيئتهم حيث كان عليهم أن يتعرضوا لأمور خارج ميدان نشاطهم العلمى [٣] » ومن هنا حدث أن كان الجزء الكبير إن لم يكن الأكبر من خطر الفكر الاستشراقى للعالم الإسلامى يكمن فى نزعته هذه التى تعد بحق

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٧٧ .

(٢) ليون جوتيه ، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٥/١٤ ترجمة محمد يوسف موسى دار الكتب الأهلية ١٩٤٥ .

(٣) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٧٧ .

إحدى انحرافاته الكبرى ، إذ لم يفطنوا إلى « أن الحضارات يكمل بعضها بعضا ، فكل حضارة تأتى تأخذ مزايا ماقبلها وتتجنب نقائضها ، وهكذا كان موقف الحضارة اليونانية بالنسبة للحضارة المصرية ، والرومانية بالنسبة لليونانية ، والعربية بالنسبة لليونانية والرومانية ولكن نظريتهم فى تفوق المسيحية ودولها ترضى غرور بعض الأوربيين ، إذ يرون أن حضارتهم أرقى الحضارات لأنها استفادت من كل ماقبلها من الحضارات وتجنبت عيوبها ، والواقع فى نظرى أن الحضارة إنما تأتى لتقدم للإنسان نوعاً جديداً من الأشياء يكون هو فى حاجة إليه [١] » ومن هنا ظهر الاعتقاد فى أوساط الاستشراق العلمية « بأن المذهب العقلى والمذهب الفردى واحترام القانون والحرية والروح العلمية المنفصلة . . الخ هى امتيازات خاصة بالغرب وأدى ذلك إلى فكرة أن الشرق صوفى وتأملى وعبد للدين ويتعلق بالآخرة ويهمل الحوافز المادية إلخ . . ، هذه الفكرة عن اختلاف طبيعة الشرق والغرب منعت أية محاولة لابتداع أو استخدام أية مقولات تاريخية مشتركة أو ترتيبات يمكن أن تنطبق عليهما وكان هذا أشد وضوحا إذ وافق ذروة تسلط أوربا وسيطرتها على بقية العالم خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر [٢] .

وعلى أساس هذا النظر الضيق نشأت نظرية رينان واتهاماته للإسلام فى محاضرته الشهيرة « الإسلام والتقدم » حيث ركز هجومه العنيف على عدة نقط خلاصتها :

١ – نشأ من القصور فى التعبير عن علوم العرب وفلسفة العرب وفنون العرب وتمدن العرب وعلوم الإسلام وتمدن الإسلام آراء فاسدة وخطأ عظيم كبير شاع فى الأوساط الإسلامية .

٢ – انحطاط بلاد الإسلام فى العالم . وأصبح واضحا وسبب هذا الانحطاط أن عقول المسلمين بلغت من الحمق غايته حتى صار دينهم حجاباً على قلوبهم منعها من أن تعى شيئاً من العلوم .

٣ – العجز عن التقدم ناتج عن دين الإسلام .

ومثلما فعل أرنيست رينان مهاجماً العرب والإسلام فعل الشىء نفسه جبرائيل هانوتو [٣]

---

(١) أحمد أمين ، الشرق والغرب ص ١٦ .

(٢) شاتيش شاندرا ، تعدد بؤر التطور التاريخى وفهم جميع الناس لتاريخهم ، ترجمة راشد البراوى مجلة « ديوجين » العدد ١٩٧٢/١٩ ص ٢٧ .

(٣) أنور الجندى ، المرجع السابق ص ١٨١ حيث اشار إلى أن محمد مسعود قد ترجم مقالات جبرائيل هانتوتو ونشرها فى جريدة « المؤيد » من ١ – ٥ أبريل عام ١٩٠٠ مما أدى إلى ظهور رد محمد عبده السريع ، وكذلك فريد وجدى وغيرهما .

بعده بقليل ، ومثلما رد على الأول جمال الدين الأفغانى ، رد على الثانى محمد عبده مما سنفصل القول عنه فى نهاية هذا البحث .

وإذا أضيف إلى ذلك كله أن إحدى مهمات الفلسفة هى التأثير فى مفاهيم الناس وتوجيه حياتهم العملية لاتأثرها بهما فإنه يعد من نافلة القول أن نؤكد بأن نزعة الاستشراق هذه تعتبر فعلا إحدى ضلالاته الكبرى ، ومن هنا لم يؤد أصحابها واجبهم على نحو كان يجب عليهم أن يؤدوه ، وإن أثروا فى الأدب العربى الحديث ، إذ كان عليهم أن يغيروا رؤية المجتمع الغربى فى الإسلام ويوجهوا رأيه فيه ويصححوا أخطاءه ، ولكنهم لم يفعلوا ذلك إلا فى السنوات الأخيرة [1] .

ثانياً – النزعة التحليلية :

وتتجلى بوضوح فى رغبة الاستشراق الرامية إلى إعادة تحليل الخبرات الكثيرة عن الشرق وتفسيرها ، حيث كانت التغييرات الإيديولوجية التى طرأت على أوربا ذاتها تجربتها البشرية للعالم الذى تهدف إلى احتلاله تفرضان ذلك على علمائه .

ومادامت الاعتبارات الاقتصادية والسياسية والعقائدية التى تزعمتها القوى الإمبريالية تعتمد أصلاً على معرفة كاملة عن هذا العالم المقصود إخضاعه واحتلاله ، كان لابد من تحليله تحليلا يرضى أصحابها ، ونقده نقدا يبرز مزاعمها ، لأن « أول نشاط فلسفى رئيسى هو التحليل أو النقد ، وفى هذا الدور يقوم المفكر بتحليل مايمكن تسميته بأدواتنا العقلية : فيدرس طبيعة الفكر ، وقوانين المنطق . . والاتساق ، والعلاقات بين أفكارنا والواقع وطبيعة الحقيقة ، ومدى صلاحية مختلف المناهج التى نستخدمها فى الوصول إلى « الحقيقة » أو « المعرفة » . . فهو يحلل منهج العلم والدين والفن والحدس والموقف الطبيعى ، ويبدى اهتماماً كبيراً بأية وسيلة يستخدمها لاكتساب المعرفة أو تنظيم تجربته وهنا تقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى ، إذ إنها تقوم باختيار دقيق لما تدعيه مختلف الفروع الأخرى من معرفة أو حقيقة وذلك على أساس

---

(١) فى هذا الصدد يمكن القيام بمقارنة محاضرات أرنسيت رينان ، ومقالات جبرائيل هانوتو بمحاضرات روجيه جارودى المذكورة ومقالات أرنولد توينبى « الإسلام والغرب والمستقبل » بترجمة نبيل صبحى دار العربية ١٩٦٩ ، لكى نرى بأية درجة تقدم العقلية الغربية نحو العرب والإسلام فى المائة السنة الأخيرة وكيف تطورت ، وإلى أى شىء وصلت فى رحلتها الطويلة .

المناهج المستخدمة فيها واتساق النتائج التى توصل إليها ، والعلاقة بين هذه النتائج وبين الأوجه الأخرى للتجربة البشرية »[1] بأسرها ، إنها فى حد ذاتها إحدى المهات الكبرى للفلسفة ، وليتها طبقت مهمتها هذه فى الفكر الاستشراقى كما كان يجب أن تطبق ، ولكن أصحابها لم يفعلوا ذلك إلا فى أحوال نادرة ، وإن « تكدست المواد العلمية وأصبحت المناهج العلمية أكثر تشدداً وتضاعفت العلاقات بين العلماء ونظمت على النطاق الدولى بفضل المؤتمرات الدولية للمستشرقين التى عقد أولها فى باريس ١٨٧٣ وبرغم هذا لم يتقدم ، وتحليل المجتمعات والحضارات والأفكار إلا بفضل الفكر الشخصى لقلة منتخبة من العلماء[2] » .

ويعترف بهذه الحقيقة عدد غير قليل من المستشرقين من بينهم الثنائى العلمى المشهور جيب – بوون على سبيل المثال لا الحصر فى كتاب لها « المجتمع الإسلامى والغرب » بأن قيمة البحوث التى ألفت عن العالم العربى منذ بداية القرن التاسع عشر إلى وقت قريب قيمة تكاد تكون عديمة الجدوى تماماً ، و « على أى حال فإننا حين نفحص مايمكن العثور عليه منها ولايمضى طويل وقت حتى نكتشف أن نسبة ضخمة منها عديمة القيمة بسبب ماتحتوى من قصور واضح : كنقص فى الخبرة الوثيقة بالموضوع ، أو جهل بلغة البلاد ، أو اعتماد على السماع المشكوك فى صحته أو عدم دراسة الأساس التاريخى إلى غير ذلك من وجوه النقص التى تمتلىء بها روايات الرحالة الحافلة بالخيال ، وقد كانت واسعة الانتشار فى أوائل القرن التاسع عشر ، وكذلك مئات الكتب الموجزة الحديثة التى وضعت مئات الأوصاف الموجزة فى وصف الأسفار ، بل إن الموضوعات التى وضعها من أقاموا بهذه المناطق لمدد تتراوح طولاً وقصراً لاتنجو دائماً من مثل هذه الأخطاء[3] » حيث يكون فى إمكان الدارس أن يوجه إليها عشرات من الانتقادات ويجد فيها عدداً لاحصر له من النواقص وعلاوة على ذلك فإنها غالباً تعبر عن « وجهات النظر الرسمية . . وتغض من قيمة النظم المحلية بشكل لايقبل العقل اقتصارها على الأحداث السياسية أو المعالجة السطحية للمجتمع الذى تتصدى لوصفه . . ومع ماحفل به عن « عادات المصريين المحدثين وشمائلهم » . . من حسنات فإنه يقصر على المثل الأعلى فى نواح كثيرة منها ، على الوجه المثال مايتعلق بالحياة الاقتصادية وبالصناعة ، ومن

---

(١) هنترميد ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٧٨ .

(٣) جيب – بوون المرجع السابق ١/٧ – ٨ .

باب أولى أن ينطبق قسط كبير من ذلك على كتاب مثل « مصر الحديثة . . للمؤلف كرومر » [١]
وثمة نواقص أخرى كثيرة فى هذه الدراسات التى لاتعتبر إلا ترديداً لأقوال أسلاف الاستشراق دون مراعاة التطورات الاجتماعية والثقافية فى العالم الذى هو موضع البحث ، مما يؤكد من جديد أن أحفاد الاستشراق لم يوجهوا أنظارهم أيضا إلى الاكتشافات الحديثة فى العلوم الأخرى ، التى كان بوسعها أن تساعدهم فى تحليل المجتمع الإسلامى والنفاذ إلى خلاياه وخفاياه ، وعلى الرغم من ذلك « هناك مصدران يصلحان إذا أحسن استخدامهما كدلالات لها قيمتها الكبرى تعكس التطور الاجتماعى وأحد هذين المصدرين التقارير الإحصائية السنوية التى نشرتها الحكومة التركية منذ قيام الجمهورية ، وتلك التى نشرتها الحكومة المصرية بانتظام منذ عام ١٩٠٩ ، وإن تكن الإحصاءات التى نشرت بمختلف أنواعها ترجع إلى عام ١٨٧٠م أما المصدر الآخر فهو مايقدمه الإنتاج الأدبى القائم على الخيال ، وقد لقى هذا المصدر من الإهمال أشد مما لقيت المصادر الأخرى ، على أنه مع تسليمنا بأثره المحدود ، فإنه غالباً مايقدم أصدق الصور وأوضحها عن القوى المعنوية والفكرية الحقيقة التى تفعل فعلها فى كل مجتمع [٢] » مما يتضح معه جليًّا أن الإنتاج الأدبى فى العصر الحديث ، كما هو حاله دائماً ، يمكن أن يساعدنا جديًّا فى كل دراسات تتعلق بالمجتمع وروحه الشفافة ، لأنه يصور آماله وآلامه ، وانتصاراته ، ونكباته ، وضحكاته ، وبكائه ، وازدهاره ، وانحطاطه أصدق تصوير ، ويعبر عنه أدق تعبير ومع ذلك كله فإن المستشرقين المحدثين لم يستفيدوا كثيراً من مزايا الأدب هذه فى دراساتهم للمجتمع العربى الإسلامى كما استفاد أساتذتهم من دراستهم للشعر الجاهلى على وجه المثال .

وعلى كل حال فإن النزعة التحليلية قد أثبتت وجودها فى فلسفة الاستشراق سواء فى ذلك العدد الهائل من المؤلفات قبل القرن التاسع عشر أو ماألف فيه أو بعده ، أم بتلك البحوث التى أنتجتها العقلية الاستشراقية فى الآونة الأخيرة ، ومنها على وجه خاص كتاب جاك بيرك : « العرب تاريخ ومستقبل » إذ يعتبر هذا الكتاب الحد الفاصل لدراسات الإنسان الغربى عن الشرق الأوسط المعاصر ، ولايعنى هذا أننى أقلل من قيمة ماأنتجه جيل كامل من الباحثين الغربيين فى المنطقة ومن علماء السياسة والاجتماع والاقتصاد . . ولكن جاك بيرك مؤلف

---

(١) جيب – بوون ، المرجع السابق ٨/١ .

(٢) جيب – بوون ، المرجع السابق ١٠/١ – ١١/١٠ .

الكتاب وهو مستشرق بالوراثة ، وعالم فى الاجتماع عن طريق التدريب ، قضى حياته كلها على اتصال وثيق بالمسيحيين وفى علاقات وثيقة معهم ، ولذا أضاف إلى هذه الدراسات مادة تعتبر فريدة من نوعها فى هذا المجال [١] .

وقد طبق جاك بيرك فى بحثه هذا منهجاً فلسفيًّا تحليليًّا فى محاولة جادة للنفاذ إلى أعماق الشخصية العربية الإسلامية ، باحثا فى بنائها جريا وراء ماضيها وحاضرها ومستقبلها وعلومها وفنونها وآدابها ، إنه بحث يمتاز بخلق رؤية جديدة لهذا الجزء الهام من عالمنا المعاصر أنه « محاولة لدراسة الشخصية العربية التى نعيشها ، فى ميادين الحياة المادية والفكرية [٢] » .

ونضيف إلى هذا البحث دراسة أخرى وهى كتاب « العرب فى التاريخ » لبرنارد لويس الذى يعترف بنفسه عن قصده إلى التعليل والتحليل معاً ، وذلك حين يقول : « ليس هذا الكتاب تاريخاً بقدر ماهو رسالة أو مبحث يقصد إلى التعليل والتفسير. فبدلا من أن أحشر موضوعاً واسعاً كهذا فى لائحة عظيمة من التواريخ والأحداث ، حاولت أن أغربل أو أمحص بعض القضايا الأساسية فى هذا المضمار ، من مثل مركز العرب فى التاريخ الإنسانى ، وحقيقة أصلهم ومآثرهم ، والخصائص البارزة التى تميز تطورهم خلال العصور [٣] » .

والناظر فيه يرى أن لويس قد حقق هدفه إلى حد كبير حيث حاول دراسة تاريخ العرب لاعلى أساس سرد الوقائع والأحداث . بل على الإحاطة بالعرب والإسلام من حيث تأثرهما وأثرهما ، إحاطة شاملة بناءة فى الوقت نفسه .

وفى إمكاننا أن نضيف هنا بحوثاً أخرى تدل على هذه النزعة بجلاء ، ومع ذلك فإن القدر الذى أشرنا إليه يكفى للتدليل عليها .

ثالثاً — النزعة التخصصية :

وتعد من أهم محاولات الاستشراق البناءة فى دراسة العربيه الإسلامية ، وتدل على نواياه الجادة فى معرفة حقيقة العالم الذى يبحث فيه وقد ظهرت هذه النزعة ، على الرغم من وجود خيطها الرفيع عبر تاريخ الاستشراق كله ، بعد زوال الروح الموسوعية التى سيطرت على العلوم

---

(١) هـ . أ . مقدمته لكتاب جاك بيرك ، العرب تاريخ ومستقبل ص ٩٠ خيرى حماد .

(٢) شكرى عياد ، الأدب فى عالم متغير ص ٥٩ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ .

(٣) برنارد لويس ، المرجع السابق ص ٥ .

جميعها فترة طويلة من الزمان ، وتبلورت خصائصها فى القرن التاسع عشر ، وبرزت معالمها فى هذا القرن بوجه خاص [١] حيث وجدت جماعات من علماء الاستشراق يشتغل كل منها فى ميدان واحد من الدراسات فهناك مجموعة منهم تهتم بالأدب ، واللغة واللهجات ، والأخرى بالفلسفة والتاريخ والآثار ، والثالثة بالقرآن ومحمد ﷺ والفقه والحديث ، والرابعة بالعلوم والفنون والحضارات وغيرها [٢] وكل منها يبحث فى أحد ميادين تخصصه مما أدى إلى ظهور دراسات بناءة وجادة فى الوقت نفسه ، ومن هنا سوف يخرج كبار المستشرقين الذين أثروا بطريقة أو أخرى فى الأدب العربى الحديث ، ونرى أن هناك عوامل ثلاثة أثرت فى تبلور هذه النزعة وبروزها تأثيراً كبيراً .

الأول : المادة الهائلة التى توافرت لدى الاستشراق خلال القرون ، حيث لوحظ أنه أصبح من المتعذر على الباحث الواحد ، القيام بالإحاطة الشاملة بالدراسات العربية الإسلامية وميادينها المتعددة فيضطر إلى اختيار علم من علومها للتخصص فيه ، والرضا بمعرفة عامة عن علومها الأخرى .

الثانى : ظهور التخصص فى الميادين العلمية المختلفة التى طالبت علماء الاستشراق بالإجابة الدقيقة عن المعضلات المتعلقة بالميادين التى يبحثون فيها ، مثل معضلة السبق الحضارى بين الشرق والغرب ، ومشكلة التأثير والتأثر بينهما ، وقضية نشأة الأديان ، ودورها فى نهضة الشعوب والأدب العربى وأهميته والقرآن الكريم وقضاياه ، ومحمد ﷺ ومنزلته ، والفلسفة الإسلامية ومكانتها وإسهام العرب العلمى والفنى والفكرى وغيرها .

الثالث : اليقظة التى ظهرت فى العالم العربى الإسلامى بأسره مما أدى إلى تغييرات اجتماعية وثقافية كانت تتطلب رؤية أشمل ودراسة أعمق من ذى قبل ، وهكذا « أصبح فى وسع المرء

---

(١) أبو الوفا التفتازانى ، عرض وتحليل لكتاب « أثر الإسلام على أفريقيا » لسبنسر ترمغجهام ، مجلة (عالم الفكر) المجلد الأول – العدد الأول عام ١٩٧٠ ص ٣١٥/٣٠١ وزارة الإرشاد والأنباء الكويت ، حيث أشار إلى تخصص هذا المستشرق فى دراسة الإسلام فى أفريقيا إذ أصدر عدداً من الكتب فى هذا الميدان من بينها « الإسلام فى السودان » لندن ١٩٤٩ « الإسلام فى أثيوبيا » لندن ١٩٥٢ ، « الإسلام فى غرب أفريقيا » لندن ١٩٦٢ « الإسلام فى شرق أفريقيا » لندن ١٩٦٤ ، و « أثر الإسلام فى أفريقيا » لندن – بيروت ١٩٦٨ حيث حاول أن يلقى نظرة شاملة على الإسلام فى أفريقيا من ناحية آثاره الحضارية والفكرية والعلمية والاجتماعية والدينية على الأفريقيين.

(٢) محمد يحيى الهاشمى ، ورقة من تاريخ الاستشراق فى ألمانيا ، يوليوس روسكا البحاثة الكبيرة فى العلوم الطبيعية العربية ص ٧٥/٦٨ مجلة فكر وفن العدد ١٧ سنة ١٩٧١ هامبرج .

أن يرى فى مجالات دراسة الإسلام جهوداً تتخطى إطار العمل الفلولوجى المحض للوصول إلى نظرات تركيبية جزئية لايلهمها فحسب مجرد الإدراك السليم ، أو الأفكار العامة ذات الطابع الفلسفى ، بل تلهمها النتائج التى توصل إليها الباحثون الذين يعملون فى مجموع الظواهر الاجتماعية وأصبح المؤرخون فى هذه المجموعة أو تلك يربطون بين الظواهر السكانية والاقتصادية والاجتماعية »[١] .

وبسبب هذه النزعة أنتج الأدب الاستشراقى عدداً هائلاً من البحوث القيمة التى كانت بمثابة تحول عظيم فى تصحيح مفاهيم الغرب عن الإسلام والعرب ، على الرغم من أنها حتى الآن لم تتبلور بدرجة يمكننا القول بأنها أصبحت إيجابية ، وهناك أدلة لاحصر لها نكتفى بالإشارة إلى بعض منها وعلى سبيل المثال كتاب ارنيست رينان « ابن رشد [٢] » حيث حاول أن ينفذ إلى أغوار الفلسفة الرشدية باعتبارها حجر الأساس للفلسفة الأوربية عامة ، والفلسفة المسيحية خاصة وباعتبار صاحبها أعظم الشراح لفلسفة أرسطو على الإطلاق وباعتراف الجميع [٣] .

وقد كان رينان أول من أحيا دراسة الفلسفة العربية الإسلامية فى الأعصر الحديثة من الأوربيين حتى « فتح به أفق جديد فى حق الدراسات الفلسفية الإسلامية وصار معول جميع الباحثين من جميع الأمم فى الفلسفة العربية ، ولاسيما فلسفة ابن رشد ، فلاتكاد تجد مستشرقاً أو عربياً يبحث فى فلسفة ابن رشد من غير أن يقتبس معارف كثيرة من كتاب رينان هذا عاداً إياه أهم المصادر فى موضوعه [٤] » ، ومثال آخر هو كتاب الفريد فون كريمر « الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية [٥] » ، الذى يبحث فيه المؤلف ظهور الديانات المختلفة فى آسيا الغربية ، والتشابه البارز بين أهالى تلك البلاد فى الأخلاق والأجسام والأفكار ويحاول أن يعدد الأفكار التى تسربت إلى الإسلام من الديانات الأخرى ، ثم يشير إلى الفرق الدينية التى ظهرت فى البلاد الإسلامية المختلفة متأثرة باليهودية والمسيحية والزرادشتية والمانوية

---

(١) م . رودنسون المرجع السابق ص ٨٢/٨٣ .

(٢) أرنيست رينان ، ابن رشد ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى ١٩٥٧ .

(٣) فيليب حتى ، صانعو التاريخ العربى ص ٣٢١ ، ٣٢٤ ترجمة أنيس فريحة مراجعة محمود زاهد ، دار الثقافة ١٩٦٩ .

(٤) عادل زعيتر ، مقدمته لكتاب رينان المذكور ص ٦ .

(٥) فون كريمر ، الحضارة الإسلامية ، ترجمة مصطفى طه بدر .

وغيرها ولما كان هذا الباحث متخصصاً ، فقد حاول أن يفكر فى التاريخ الإسلامى كشىء كلى ، ونظم عرضه حول مذهب تأثير الأفكار السائدة الذى يزودنا بمفتاح فكر النظام الدينى والاجتماعى للإسلام [١] ومثال ثالث كتاب تيودور نولدكة « تاريخ القرآن » الذى يعد بحق أدق ماأنتجه الغرب فى هذا الميدان حتى الآن إذ بحث صاحبه فيه بتضلع وعمق وحاول أن يكون موضوعيا بقدر الإمكان وقد تناول البحث حقيقة الوحى والنبوة ومابينهما من علاقة ثم شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وحكمة نزول القرآن وأسباب نزول الآيات وغيرها من الموضوعات التى تتعلق بهذه المعجزة الخالدة ، فهو بلاشك « أهم ماألفه الإفرنج فى تاريخ القرآن . . فيه أبحاث تحليلية قيمة كما أن فيه مايؤخذ عليه . . حيث لم يستوف البحث والفكر فيه حقه [٢] » ، ومن هنا حقق تأثيرا كبيراً فى كل البحوث اللاحقة التى كان موضوعها دراسة القرآن الكريم وبجانب هذا الاتجاه التخصص فى البحث القرآنى نرى الاتجاه نفسه فى بحث الحديث النبوى ولكننا نبادر فنؤكد أنه يتعلق بفنية البحث عن الأحاديث المحمدية أكثر مما يتعلق بالبحث فى فلسفتها ذلك لشدة الحرص على ماورد فى بحوث المستشرقين فى هذا الصدد من الريب ، ونحيل القارئ إلى كتاب قيم خصص للبحث فيها والرد عليها [٣] ، أما فيما يتعلق بفنية البحث عن أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، فإن الاستشراق قدم إلى الدراسات العربية الإسلامية خدمة جليلة نقدرها قدرها لأن من شأنها أن تسهل البحث عن النصوص المحمدية المنتشرة فى مجلدات لاحصر لها و إذا كان « مفتاح كنوز السنة » الذى ألفه المستشرق الإنجليزى ى . ونسنك . . والذى قام بنقله محمد فؤاد عبد الباقى ، يعد من أعظم الأعمال الميسرة للبحث عن النصوص النبوية فى حوالى أربعة عشر مؤلفاً ، فإن « المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى يعد فى قمة الأعمال التى قام بها المستشرقون وعلى رأسهم ا . ى . ونسنك فخدموا كل باحث أو طالب للحديث فى الكتب التسعة الآتية :

١ – صحيح البخارى .

٢ – صحيح مسلم .

---

(١) م . رودنسون ، المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢) أبو عبد الله الزنجانى ، تاريخ القرآن ص ٩٢ مؤسسة الأعلى للمطبوعات بيروت ٦٩ .

(٣) محمد محمد أبو شهبة ، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين ، مطبعة الأزهر ٦٧ والكتاب ذاته امتداد لرسالة الدكتوره التى نالها صاحبه عام ١٩٤٦ ممايدل على اهتمامه البالغ بهذا الموضوع .

٣ - سنن الترمذى .

٤ - سنن النسائى .

٥ - سنن أبى داود .

٦ - سنن ابن ماجه .

٧ - موطأ مالك .

٨ - مسند أحمد بن حنبل .

٩ - مسند الدارمى [١] .

مما يدل على قيمة اتجاه الاستشراق فى هذا الميدان ويؤكد من جديد شأن هذه النزعة فيه وجلال قدرها كذلك .

وقد تخصص الآخرون فى دراسة الفقه الإسلامى باعتباره تطبيقاً حقيقيًّا للفكر الإسلامى العام ، فبحثوا فى أصوله وفروعه ، وتاريخه ، وتطوره ، ومراكزه ، ومذاهبه ، وتأثره ، وتأثيره ، إلخ .. ويعترف يوسف شاخت أحد المتخصصين فى هذا المجال أن التخصص فيه حديث العهد قائلا : « يحسن أن أقول كلمة عن تاريخ هذه الدراسة فى أوربا فوجودها يرجع إلى عهد قريب لأنها مدينة بأصلها للنهضة العظيمة التى تناولتها البحوث الإسلامية فى أوربا فى النصف الثانى من القرن الماضى ، والمشجعان الكبيران على البحوث الإسلامية العامة هما فى نفس الوقت واضعا أسس البحث العلمى فى الشرع الإسلامى وأعنى بهما الأستاذ المجرى الكبير Goldziher والأستاذ الهولاندى المحترم Huryronie ويجب أن نضيف اسم عالم ألمانى .. أعنى بـه الأستـاذ Bergestrasser وإنى لأعـتبر نـفسى تـلـمـيـذاً لـBergestrasser و Hurgronie [٢] .

وقد اتجه البعض مثل مافعل ألدوميلى إلى التخصص فى تاريخ العلوم العربية ، فدرس خطوات العلم قبل ظهور العرب فى المسرح السياسى والميدان العلمى ، كما بحث فى أثر العرب العلمى فى تطور العلم العالمى واهتمام الاستشراق به ، ويؤكد لنا حسين فوزى قيمة هذا الكتاب [٣] قائلا : « وقصارى القول : هذا سفر نادر فى مادته وإحاطته ، يؤرخ للعلوم

---

(١) عبد الستار فراج ، جامع الأحاديث النبوية ، العربى فبراير ١٩٧٠ ص ٣٨/٣٧ .

(٢) يوسف شاخت ، فى تاريخ الفقه الإسلامى ، الرسالة ، ٢٣ مارس ١٩٣٣ .

(٣) حسين فوزى ، مقدمته لكتاب آلدوميلى المذكور من قبل .

العربية تاريخا علمياً دقيقاً ، لايهمل شاردة ولاواردة ، فنحن وأيم الحق ، حيال موسوعة جذرية لعلوم العرب العاربة والمستعربة على حد سواء ، وإذا أضيف إلى هذا كله بحوث جورج سارتون الذى يشيد كثيراً بما قدمه العرب إلى العلم العالمى [١] ثم محاضرات كارلونالينون فى علم الفلك عند العرب التى ألقاها بالجامعة المصرية ، ومحاضرات إدوارد براون فى الطب العربى التى ألقاها بكلية الأطباء الملكية فى لندن عام ١٩١٩ - ١٩٢٠ حيث قال : « أردت أن أعرض الدور الذى لعبه حكماء وأطباء الإسلام ، .. فى نقل العلوم الطبية والحفاظ عليها خلال العصور المظلمة وإنقاذها من الانحلال وإيصالها إلى حيث الأساس الذى ارتقت منه صروح المعرفة الحديثة ، ولى غاية أخرى . . . وهى إظهار أهمية دراسة العلوم كتلك التى أعطيت لدراسة الشعر والأدب [٢] » ، وجهود أغناطيوس كراتشكوفسكى فى سبيل الأدب الجغرافى العربى حيث قضى أكثر من ربع قرن متنقلاً بين أزهاره ، ومتبحراً فى روائعه حتى جاء بكتابه الضخم « تاريخ الأدب الجغرافى العربى » الذى يعد بحق من أروع الأعمال الاستشراقية على الإطلاق [٣] ، وغيرها من أعمال الأدب الاستشراقى التى تتحدث عن المعلمين العرب الرياضيين والجغرافيين والفلكيين والطبيعيين والأطباء وغيرهم من العلماء ، إذ « استطاع العرب أن يأخذوا عن أستاذهم العظيم أرسطو طاليس فى علوم الفلسفة الطبيعية ، فقد استطاع علماؤهم النابغون أن يوجدوا سلسلة متصلة تربط بين الفلسفة اليونانية وفلسفة الفيلسوف المحدث ، روجر بيكون ، وقد أصبحت نظم علم وصف الكون التى وصفها فلاسفة العرب موضع تقديرنا [٤] » إن إنتاج الفكر الاستشراقى فى هذا المجال يؤكد للجميع مدى أهمية النزعة التخصصية فيه لإبراز دور العرب فى نهضة العلوم والفلسفة على حد سواء ، هذا الدور الذى أنار الطريق أمام أحفادهم لكى يحملوا شعلة العلم والإيمان عبر القارات كما حملها أجدادهم الأفذاذ .

وعلاوة على ذلك كله اتجه فريق من أصحاب الاستشراق إلى الفن الإسلامى فدرسوا كل مايتصل به من قريب أو بعيد وقد ظهر عدد ضخم من المستشرقين الذين تخصصوا فى الفن

---

(١) جورج سارتون ، حضانة الشرق الأوسط للثقافة العربية ضمن كتاب « الشرق الأوسط فى مؤلفات الأمريكيين » ص ٦٠/١ بترجمة عمر فروخ .

(٢) كارلونالينو ، علم الفلك التاريخ عند العرب فى القرون الوسطى طبع روما ١٩١١ .

(٣) أغناطيوس كراتشكوفسكى ، تاريخ الأدب الجغرافى ، ترجمة صلاح الدين عثمان تعليق عائشة عبد الرحمن .

(٤) أ . و . لين ، المجتمع العربى فى العصور الوسطى ص ٨٢ ترجمة على حسنى الخربوطلى .

الإسلامى وقضوا حياتهم كلها فى دراسته ، ومن أمثال هؤلاء جاستون فييت ، أرنيست كونل ، أ. كروزول ، اتنجهاوزن ، ديماند ، مارسيه وغيرهم هؤلاء الذين حرصوا بجهد وإصرار على إظهار شخصية الفن الإسلامى الذى يمتاز « بتنوعه العظيم تنوعاً أصاب نواحيه ، وأشكاله وصناعته وزخرفته ، وأقاليمه ، ورجاله تنوعاً بلغ من الشدة حداً يصعب معه كثيراً أن نجد تحفتين متماثلتين ومع ذلك فإنه يمتاز بوحدته ، فلو أنك عرضت على أى شخص تقتصر معرفته بالفنون على المبادئ العامة البسيطة صوراً متنوّعة لتحف مصنوعة فى العصور الإسلامية منها مثلا لقطعة من العاج الأندلسى ، وأخرى لقطعة من النسيج المصرى وثالثة لقطعة من المعادن الإيرانية ، فلاشك أنه يشعر بوحدة أساليبها ولايتردد فى الحكم بانتمائها إلى الفن الإسلامى [1] » مما يدل على أن هذه الوحدة الفنية فى العالم الإسلامى بأسره تعبر جليًّا عن تلك الوحدة الروحية فيه .

ويكفى هذا القدر من الإشارة إلى النزعة التخصصية فى الأدب الاستشراقى حيث تدل الأمثلة التى أوردناها على مدى أهمية هذه النزعة لفلسفة الاستشراق وفهم ماهيتها وأثرها على حد سواء .

رابعاً – النزعة اللاهوتية :

وهذه النزعة تعد من أقدم النزعات الاستشراقية وأعرقها وأوسعها انتشاراً وأهمها قدراً فهى محاولة لفهم روح الشرق الكلية والنفاذ إلى أعماقها إما للهجوم عليها أو الاستفادة منها أو لمقارنتها بغيرها ، إن وجود هذه النزعة فى الفلسفة العامة قد امتدت جذورها إلى ميدان فلسفة الاستشراق التى أخذت على عاتقها اختراق الأفق الفكرى للشرق ومادامت عقيدة الشرق تعد جزءاً لايتجزأ من حيزه الوجودى مكاناً وزماناً يرى المستشرقون أنه لابد من سبر غورها ، وتخطى حواجزها والفلسفة تعد فى حد ذاتها من أدق الوسائل وأنبلها لذلك وإذا أضيفت إلى كل ذلك شمولية العقيدة الإسلامية ، وعظمتها وكونها ديناً للأغلبية الغالبة فى الشرق ، حيث « يشمل الإسلام مزيجا كاملا من الثقافات التى نمت حول الأصل الدينى أو ارتبطت به فى معظم الأحوال مع تعديل قليل أوكثير ، فهو مزيج ذو خصائص يتميز بها فى تكوينه السياسى والاجتماعى والاقتصادى وفى تصوره للقانون ونظريته الخلقية ونزعاته العقلية وأساليبه فى الفكر

(١) أ. ديماند ، الفنون الإسلامية ص ١١ ترجمة أحمد محمد عيسى مراجعة أحمد فكرى دار المعارف بمصر.

والعمل وهو بعد يضم عدداً عظيماً من الشعوب المختلفة فى الجنس واللغة والخلق والعادات الموروثة ، غير أنها على اختلافها مرتبطة لابوشيجة العقيدة المشتركة فحسب ، ولكنها ترتبط ارتباطاً أشد قوة بتشاركها فى ثقافة واحدة وخضوعها لشريعة واحدة واتخاذها تقاليد واحدة [١] » .

وسيبدو جلياً وجود هذه النزعة فيما يتعلق بفلسفة الاستشراق كضرورة قصوى لاسبيل إلى إغفالها أو تجاهلها وخاصة بعد أن برزت الدراسات الكلاسيكية والعصرية معاً ، أهمية العقيدة فى يقظة الشعوب ونهضة حضارتها وفوق هذا كله فهناك معضلات عقدية لايمكن حلها إلا من طريق علم اللاهوت الواعى الذى يجب أن ينظر إلى كل الأديان من زاوية أتباعها وبناء على أحكامها وعلى كتبها ثم يبحث فيها مقارناً إياها بما سبقها وما لحق بها مما يؤدى ضرورة إلى التفاهم الإنسانى الكامل .

وما أجدر بعلم اللاهوت أن يساهم بدوره فى هذا التفاهم المطلوب ولكن يبدو حتى الآن أن تطبيق هذا المنهج البناء يعد صعوبة بالغة للاستشراق اللاهوتى لأن أصحابه حتى أولئك « الذين توصلوا مع أنفسهم إلى التوافق على قبول صدق محمد والاعتراف بأنه دعا إلى دين جديد متميز يعودون ليؤكدوا فى الوقت نفسه أن رسالة محمد ﷺ لم تكن كلها من مصدر إلهى [٢] » خالد ، إذ لم يتحروا بعد من بحثهم فى الإسلام جرياً وراء أساليب جديدة للدفاع عن إيديولوجيتهم المسيحية ويعترف المستشرق اللاهوتى أكر نفسه بهذه الحقيقة قائلا : « إننا يجب أن نكسب وجهات نظر جديدة لعقائدنا المسيحية ، بناء على فهمنا العميق للتعاليم الإسلامية وفهمنا لنفسية المسلم المتدين ، وذلك حتى نتجنب نقاط الضعف فيما نستخدمه من أدلة حتى اليوم ، تلك النقاط التى تظهر لنا عند دراستنا للإسلام وحتى نبنى من جديد دفاعاً جديداً عن العقيدة المسيحية : دفاعاً يدع فى حسابه روح الإسلام والتطور الفكرى للمسلمين فيما يتعلق بعقائدهم خلال مايزيد على ألف عام [٣] » وقول أكر هذا يعد نتيجة بحثه « عقائد الإسلام » الذى استغرق إعداده بتمويل الكنيسة الكاثوليكية أكثر ، من ثلاثين عاماً كاملاً

---

(١) أ. هـ. جيب والآخرون ، وجهة الإسلام ص ٩ محمد عبد الهادى أبو ريده المطبعة الإسلامية بالقاهرة .

(٢) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٩٧ أ. ل طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية .

(٣) هومان اسنيجل أكر ، عقائد الإسلام ص ٨٠٩/٨١٠ نقلاً عن مقال محمود حمدى زقزوق « مايقال عن الإسلام » فى مجلة الفكر الإسلامى سبتمبر سنة ١٩٧٠ ص ١١١ .

وعلى الرغم من الآمال العريضة بأن غرضه من وضع هذا الكتاب كما يؤكد محمود زقزوق « هو عرض عقائد الإسلام عرضاً موضوعيًّا أى كما يراها المسلم المتدين بدون إقحام أى جدل أو دفاع عن المسيحية فى هذا الغرض ، لكى يهيئ السبيل لخلق أساس حقيقى لمناقشة علمية بين المسلمين والمسيحيين ، هذا الغرض شىء جديد ويعطى وعوداً كثيرة [١] » ، لم يستطع أن يظل وفيًّا لها بل إن كل شىء من هذا القبيل « يضيع هباء فى خلال الجوانب السلبية التى أعطت للكتاب طابعاً آخر غيرما كان متوقعاً منه حتى أصبح الكتاب فى مجموعه لايمكن أن يقال عنه أنه عرض موضوعى وعلمى للإسلام [٢] » ، وعلاوة على ذلك فقد ذهب اكر إلى أبعد من ذلك فلم يخالف أسلافه فى هذا المجال حيث قال صراحة أن : « تأثير الخوف والانزعاج وانتشار الرعب فى كل مكان أمام جيوش المسلمين الزاحفة [٣] » ، كان أحد الأسباب الرئيسية فى انتشار الإسلام فى آسيا وأفريقيا ، وهكذا وبدلا من أن يتقدم أكر وغيره من أصحاب هذه النزعة فى البحث عن حقيقة الإسلام ونبيه ﷺ ، نجدهم بعد وعودهم واعترافهم يسقطون وراء آبائهم من اللاهوتيين ، ومن الجلى أنهم لايزالون يحتاجون إلى سنوات طوال لكى يتحرروا من ضيق نظرهم إلى الإسلام وشريعته .

وقد اخترنا هذا الكتاب مثالا قبل غيره لسبب بسيط : وهو حداثة عهده لنبرهن على وجود النزعة اللاهوتية فى فلسفة الاستشراق أولا ، ثم لنشير إلى بطء التطور فى الإيديولوجية المسيحية نحو الإسلام ورسوله عليه الصلاة والسلام ، ومما لاشك فيه الآن أن النزعة اللاهوتية التى أثرت فى الاستشراق قديماً وحديثاً ظلت إحدى نزعاته الرئيسية والضرورية كذلك ، ومن هنا يبدو أن مكسيم رودنسون قد خالف الواقع عندما زعم أن الاستشراق باتجاهه العلمى ، وتدريب تراجمته ، وتربية متخصصيه فى مراكزه الدراسية تخلص من أغلال اللاهوت منذ القرن الثامن عشر حتى أصبح حرا طليقاً لايحسب حسابه إلا لحاجاته ، لأن الأمر ليس كما يظن ، بل « كما أن المسيحية تركت أثراً عميقاً فى بادئ الأمر حول الإسلام يعرض هذا الدين للمؤثرات المسيحية من جميع الجهات ، تلك المؤثرات التى تأتى إليه بثمار الحضارة الأوربية وتهيئة لإصلاحات أوسع مدى وأكثر أهمية من جميع الإصلاحات التى اعترته حتى الآن .

---

(١) محمود حمدى زقزوق المرجع السابق ص ١١١ .

(٢) محمود حمدى زقزوق المرجع السابق ص ١١٣ .

(٣) محمود حمدى زقزوق المرجع السابق ص ١٢٠ .

وقد يكون من الخطأ الفاضح الزعم بأن إدخال مثل تلك الإصلاحات يمكن أن يحطم دين القرآن ، فهو والحق يقال : أثبت وأرسخ فى قلوب الناس من هذا ، والأمل كبير فى أن يخرج من هذا الصراع أكثر قوة وأشد طهارة وصفاء [١] » ، حيث يتأكد من جديد أن الصراع الفكرى فى الميدان اللاهوتى لم ينته بعد مما يتطلب وجود هذه النزعة فى فلسفة الاستشراق التى تستدعى ربط الأسباب بالمسببات ، وتبرز العوامل الداخلية والخارجية التى أثرت وتؤثر فى المفاهيم الفكرية فى الشرق والغرب معاً لأن غايتها أن تظهر جليًّا مابين شعوب المنطقتين من المؤثرات والمتأثرات وهدف هذه الفلسفة يؤكده بارت قائلا : « وعملنا على مستوى العلماء يسعى إلى هدف اختراق الأفق الفكرى الذى هو بعينه : تفرضه البيئة حولنا ، وإلقاء نظرة إلى عالم الشرق ، لكى نتعلم من الكيان الغريب علينا كيف نحسن فهم إمكانيات الوجود الإنسانى وكيف نحسن بهذا فهم ذاتنا نحن فى نهاية المطاف [٢] » .

وأخيرا لو أضيف إلى ذلك كله منزلة علم اللاهوت فى العالمين الشرقى والغربى معاً ، فستبرز جليًّا أهمية هذه النزعة ومكانتها فى فلسفة الاستشراق ، مما يتطلب من العلماء المسلمين على الأخص أن يعنوا بها عناية خاصة وأن يدرسوها دراسة مستوفاة .

خامساً – النزعة السياسية :

وتبدو بارزة جدًّا فى محاولة الاستشراق : الإحاطة الشاملة بأهداف العرب الاجتماعية وغاياتهم السياسية ، وإدراكاتهم المنفعية واستراتيجيتهم القومية ، واستقلالهم الاقتصادى وتصوراتهم النظامية وغيرها من المعضلات ، وأنتج الأدب الاستشراقى فى هذا المجال ، قديماً وحديثاً ، عدداً لاحصر له من الدراسات والمؤلفات ، بعضها قيمة بناءة والأخرى هزيلة تافهة فأولها قد وضعت فى محاولة صادقة للتعرف إلى حياة العرب السياسية وأطوارها حتى أعلن أصحابها صراحة ، « أن الآراء المألوفة عن الشرق تحتاج فى الجملة إلى تصحيح كبير ، ويجب أن يكون لها اعتبار فيما يتعلق بتاريخ الإسلام طوال الفترة التى كان العرب فيها هم الأمة الحاكمة ، وإن السياسة كأى شىء آخر ، كالحضارة مثلا ، هى الموضوع الذى تحتل هذا المكان الأول وتستأثر بالاهتمام ، ولم تكن سياسة العرب عبارة عن فكرة الشرقيين عن القدر

---

(١) فون كريمر ، المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٢) ر. بارت ، المرجع السابق ص ١٣ .

المحتوم .. بادية فى ثوب الحكم الاستبدادى المطلق ، بل كانت شأنا مقدسا عند جميع المسلمين اشتركوا فيه بأرواحهم وجوارحهم وإن كانوا لم يفهموا طبيعة الجماعة الإنسانية وحدودها [١] » حيث طالب فلهوزن أولاً بضرورة تغيير آراء الغرب المعتادة عن الشرق وروحه ، واعترف صراحة أنها تحتاج إلى تصحيح شامل لأن أغلبيتها فاسدة واستنتج ثانياً أن دراسة السياسة العربية تعطى فرصة حقة للقيام بتغيير تلك المفاهيم الباطلة ، إذ العرب لم يقفوا مكتوفى الأيدى إزاء الأحداث السياسية المتوالية فى حياتهم وإنما اشتركوا فيها بكل ماكان فى وسعهم واستطاعتهم ومن قبل ذلك أشار فلهوزن إلى المشكلة الأساسية التى كانت تعترض استقرار القانون السياسى فى الدولة الإسلامية ، الذى لم يتمكن من ملاحقة تطور القوة السياسية فيها إنها مقابلة خطيرة ، ولكن لانوافقه فيما ذهب إليه ، إذ بنى على أساسها حكما فاسداً من أساسه يتعارض مع مفهومنا لأحكام القرآن فى هذا الشأن من كل الوجوه ، وذلك حين يقول : « ولم يستطع القانون السياسى أن يلاحق نمو القوة السياسية المتزايدة ، ولم يكن فى التراث العربى القديم مايمكن أن يؤخذ من قانون عملى لتنظيم الحياة العامة للدولة ، ولاكان يمكن أن يؤخذ هذا القانون من مجرد فكرة لحكومة التيوقراطية ، ولم يلبث المسلمون أن أحسوا بهذا النقص عندما نشأت المشكلة الخطيرة ، مشكلة من الذى له الحق فى الرياسة العليا فى الدولة الدينية ؟ [٢] » ، إننا نوافقه فيما يتعلق بعدم وجود القانون العلمى لتنظيم الحياة للدولة فى التراث العربى القديم ، ولكنا نخالفه بأن القانون السياسى الإسلامى لم يستطع أن يلاحق فى نموه القوة السياسية المتزايدة ونرى أنه وغيره ممن شايع هذا الرأى قد أخطأوا فى هذا ، إذ الحقيقة ليست كما فهموها ، بل إنها على عكس ذلك تماماً لأن أحكام الإسلام السياسية كانت وما زالت ، أرقى من الوعى السياسى الذى كان يسود المجتمع الإسلامى حينذاك ولايزال يسوده حتى الآن وسيسوده فى المستقبل القريب وربما البعيد كذلك .

هذه هى الحقيقة التى لابد من الاعتراف بها ، ولاندرى كيف لم يلاحظها محمد أبو زيده ، لأن الأحكام الإسلامية أحكام مطلقة صالحة فى كل زمان ومكان ولكن كل ماحدث أن جرى بعضهم كما يجرون ، الآن كذلك وراء أطماعهم ومصالحهم ، وحسبوا أنهم

---

(١) ى فلهوزن ، تاريخ الدولة العربية ص ٦٨ ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨ .

(٢) ى . فلهوزن ، المرجع السابق ص ٣٢ .

أولى للحكم من غيرهم ، وأنهم أصلح له ممن سواهم ، لأنه « منذ ذلك الحين صار للسيف القول الفصل فى أمر رياسة الحكومة .. وفتح باب الفتنة ولم ينسد بعد ذلك أبدا انسدادا تاما ، ولم يعد ممكنا منذ ذلك الحين المحافظة على الوحدة . . إن الجماعة قد انشقت وتفرقت شيعاً وأحزاباً ، كل منها يحاول أن يفرض سلطانه السياسى وأن يلجأ للسيف تأييداً لإمامة جديدة على الإمام الحاكم بالفعل » (١) وحقًّا أنه منذئذ تشعبت فى العالم العربى نزعات سياسية وتفرعت فرق دينية ، واتسعت الخلافات بحيث أصبحت الوحدة أضغاث أحلام ، وقد أدى هذا إلى نتائج بالغة الخطورة يعانى منها العالم العربى حتى الآن ، إذ « حدث اضطراب كبير وكان الاتساع الهائل لمسرح تلك السياسة واشتمال ذلك المسرح على أمم وبلاد من المحيط الهندى إلى المحيط الأطلسى لايجعل الإلمام بها والإشراف عليها أمراً سهلاً (٢) » ، ومع ذلك فهناك جهود جبارة يقدمها بعض قادة العرب المخلصين للإسلام والعروبة مما لابد أن تأتى بنتائج مثمرة فعالة (٣) .

وبالقدر الذى ركزت فيه فلسفة الاستشراق على أحوال العرب السياسية القديمة ركزت بالقدر نفسه على أحوالهم الحديثة ، وربما فعلت ذلك بعمق أشد حيث تطرقت إلى مظاهر حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جميع نواحيها ، مبتدئة بدراسة الإسلام وبنيانه ونظامه السياسى ، ثم منتقلة بين أوجه نشاطه المتعددة وحياة شعوبه الاجتماعية وهاهو ذا مورو بيرجر يدرس فى كتابه « العالم العربى اليوم » بأقسامه الثلاثة كل مايتعلق بالعرب وحياتهم الاجتماعية والسياسية ، والتغيرات التى حدثت فى مجتمعهم منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر ففى القسم الأول يتناول بيرجر العرب والمسلمين خلال تاريخهم وشخصيتهم ، فيدرس العالم العربى والخلفية الإسلامية لمجتمعه ثم سبل المعيشة فيه والتوازنات المختلفة فى بنائه الأسرة ، وأخيراً يبحث فى الأسرة والقيم والشخصية وفى القسم الثانى يدرس المؤسسات الاجتماعية والحياة الاقتصادية والأحوال السكانية والأسس الاجتماعية للمنظمات السياسية والعقائد وطنيًّا وقوميًّا ودوليًّا ، وفى القسم الثالث يبحث فى الأنظمة والحكم العسكرى ومتطلبات العصر الحديث والتغييرات الاجتماعية وأبرز مافى دراسة بيرجر هذه دراسة توازنات الإسلام الثلاثة

---

(١) ى . فلهوزن ، المرجع السابق ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) ى . فلهوزن ، المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣) الأهرام ٣ أغسطس ١٩٧٢ بشأن إعلان الوحدة الكاملة بين مصر وليبيا .

وأولها التوازن الدينى والدنيوى ، وبعد أن أبدى ملاحظته بأن الإسلام يظهر للمراقب الغربى متناقضاً فهو دين يتطرق إلى كل مظاهر الحياة الاجتماعية إلا أنه يبدو « دنيويا » فى حقيقة صلته الوثيقة بالشئون الدنيا ، وقبوله للعالم كما هو أنه يقرر بأنه لابد أن « يتكشف التوازن الدينى والدنيوى فى موقف الإسلام من حرية الإرادة والجبرية ، وهى مشكلة دائمة من مشاكل النظم الدينية ، وفى القرآن عناصر تقف مع كلا جانبى الحياة ، وأن الإنسان لايملك أن يغير مصيره [1] » ، ثم يبرهن على مذهبه بالآيتين : ﴿ قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ﴾ [2] و « إنا كل شىء خلقناه بقدر » [3] ، ومن الجلى أنه لم يذهب بعيداً فيما يتعلق بالأحوال الاجتماعية وتقلباتها ، ولو استدل بالآية الثالثة فى هذا الشأن لاستقام له الأمر والفهم معا ، وهى : ﴿ إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم ﴾ [4] وثانيها التوازن الفردى والاجتماعى ، حيث « يبدو المجتمع العربى الإسلامى متناقضاً لدى المراقب الغربى ليس للتوتر بين عناصره الدينية والدنيوية فحسب ولكن أيضا فى الطريقة التى يتم بها انغماس الفرد فى الجماعة فى مساواة صارمة ، لقد كان العرب فى معظم تاريخهم طوائف من الجماعات أكثر مما كانوا طوائف من الأفراد ، فقد كانت الأسرة والقبيلة هما الرابطة الاجتماعية التى ينتسب الفرد من خلالها إلى الآخرين وإلى الحكومات [5] » والغريب حقا أن يتضايق م . برجر من فناء الفرد فى الجماعة فى الحكم الإسلامى ولو نظر إلى الآية : ﴿ إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً ﴾ [6] لفهم طبيعة هذا الانغماس الاجتماعى فى الإسلام وأهميته ولكنه للأسف لم يفعل ذلك ، وثالثها التوازن الصحراوى المدنى ، إذ « الإسلام دين مدنى انبثق من الحاجات والرغبات المدنية ، بيد أنه ارتبط بشكل وثيق من نواح كثيرة بالمجتمع الصحراوى حول مكة [7] » .

وبعدئذ قام برجر بعملية المسح التحليلى للعالم العربى اليوم ، فدرس اتجاهاته الفكرية

---

(١) م . بيرجر ، العالم العربى اليوم ص ٣٨ ترجمة محيى الدين محمد ، المكتب التجارى بيروت .
(٢) التوبة ٥١ .
(٣) القمر ٤٩ .
(٤) الرعد ١١ .
(٥) م . بيرجر ، المرجع السابق ص ٤٤ .
(٦) آل عمران ١٠٣ .
(٧) م . بيرجر ، المرجع السابق ص ٤٨ .

والسياسية ومشاكله الاجتماعية والقومية وطموحه الثورى والحضارى ، حيث « يظهر العرب ، فى تعرضهم لقرون من الركود ولإحساسهم بالمذلة . . ولشعورهم بالخيبة فى مسعاهم . . بمظهر من تأثرت كبرياؤه تأثيراً ذا وجهين : إكبار الذات وفى الوقت نفسه الحكم عليها . . ويعتبر إكبار الذات ، البارز للعيان كثيراً فى القومية العربية ، ميزة طالما طبعت القوميات الأخرى التى كان عليها أن تتصارع من أجل التعبير عن ذاتها ضد القوى القهرية الخارجية ، ولكن قد يكون إكبار الذات هذا عند الفرد العربى فى علاقاته اليومية مع الآخرين منعزلاً تمام الإنعزال عن الشئون السياسية والقومية ، ويبدو أن العرب يخضعون لباعثين أساسيين متناقضين : الأنانية والانسياق ، ويأخذ الأول شكل إثبات الوجود أمام الآخرين والعزة والحساسية من النقد ، ويبدو الثانى فى الخضوع لبعض قواعد الجماعة المعترض عليها وعدم القدرة على توكيد استقلاله كفرد فى وثوق وحزم [1] .

وأخيراً تناول بيرجر حياة العرب السياسية فى الآونة الأخيرة وثوراتهم الحديثة ، فيقرر بعد دراسة مستفيضة أنهم يسعون نحو علمانية الدولة وسياستها حيث يغضون أبصارهم عن موقف الإسلام فى هذا الشأن و « من وجهة عملية فقد أصبحت دعوى فصل (الدين) عن (الدولة) أمراً ثابتاً فى العالم العربى الإسلامى ، فهما منفصلان فى الواقع بصرف النظر عن المطامع النظرية والأصولية والدعوى الحقيقية مزدوجة :

أولا – إلى أى حد يجب على القوميين العلمانيين أن يستمروا فى استعانتهم بالولاء الدينى لكى يعبئوا الشعور الشعبى فى مصلحة سياستهم الخارجية والداخلية ؟ .

ثانياً – إلى أى حد يثبت أن الولاء الدينى هو سد فى وجه الأهداف المعاصرة للقوميين ؟ وفيما يختص بالنقطة الأولى لاشك أن الزعماء السياسيين سوف يستمرون فى الاعتماد على العواطف الإسلامية فى تهيئة المشاعر ضد النفوذ الغربى أو الأجنبى أما على الجبهة الداخلية فسوف يستمرون فى إخضاع الأشكال السياسية للوحدة الإسلامية الأصولية ، بينما يسعون فى الوقت ذاته إلى تحويل الروابط الدينية للشعوب نحو مجالات غير سياسية ، وإبدالها بالولاءات العلمانية الأكثر توافقاً مع الأهداف القومية ، وأما عن الدعوة الثانية : فالإسلام لم يكن ولن يكون على الأرجح سداً خطيراً فى وجه التعاصر بمعنى أن تعاليمه تمنع المعاصرة بشكل سافر أو

---

(١) م . بيرجر ، المرجع السابق ص ١٤٨/١٤٩ .

بمعنى أن الزعماء الدينيين يسعون إلى إهاجة الكتل الشعبية ضد التعاصر [1] » .

وينهى بيرجر دراسته بعدة حقائق أهمها أن العالم العربى قد قام بجهود جبارة فى استرداد حريته واستقلاله وبناء مجتمعه وأنه الآن فى حالة الصعود السياسى والاجتماعى والاقتصادى والصناعى على حد سواء .

ومن الجلى حتى الآن أن نزعة الاستشراق السياسية لها أهمية كبرى لابد من العناية بها ولنأخذ كتاب ليونارد بايندر [2] « الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط » دليلاً على ذلك حيث يؤكد مراراً وتكراراً أن التطور العقائدى فى المنطقة التى يبحث فيها يثير اهتماماً بالغاً فى الغرب والشرق معاً ، ويركز العناية على ناحية بالغة الأهمية « هى إدراكها المشترك للحقيقة الواقعة وهى أن الإيمان الدينى الإسلامى كان يسيطر حتى سنوات قليلة مضت على الحياة السياسية فى هذه المنطقة » وعلى الرغم من الاختلاف البين فى القضايا التى يثيرها المهتمون » إلا أنها تتشابه فى الهدف تمام التشابه ولكنها تتلخص فى التساؤل عما إذا كان الدين قد فقد نفوذه كمقرر سياسى وما إذا كانت الأوضاع المادية المتبدلة هى السبب فى هذا التطور الذى حدث [3] » والتأول فى حد ذاته خطير لأنه يثير قضية وضع الإسلام فى الوقت الحاضر فى المجال السياسى وأثره فى الاتجاهات السياسية فى العالم العربى المعاصر ويتجلى بوضوح أن منهج بايندر يختلف عن منهج بيرجر اختلافاً كليًّا منذ البداية ، فبينما يبدأ بيرجر بدراسة الإسلام باحثاً فى التوازنات التى أحدثها ظهوره لكى يصل إلى النتائج المترتبة أساساً على ذلك يبدأ بايندر من الافتراض الواقعى الصارخ باعتباره مساعداً فعالا لأداء مهمته « ومن الواضح أن المهمة التى أخذتها على عاتقى فى هذا الكتاب ستسهل نتيجة البدء من وضع معين ومحدد وهو الافتراض بأن الدين الإسلامى ، كان هو المسيطر على الأوضاع السياسية ، ولعل هذا هو السبب الذى يدفعنا إلى التركيز على التطور المذهبى ، لا على أصل المذهب وطبيعته ، فنحن لم نجعل من رجل القرون الوسطى نقطة بدايتنا ، ولذا فلسنا فى حاجة إلى الحديث عن النظرية المطلقة للمذهب الذى ظهر أول ما ظهر فى بداية القرون الوسطى » [4] .

---

(١) م . بيرجر ، المرجع السابق ص ٢٧٩/٢٨٠ .

(٢) المستشرق الأمريكى الذى أتقن العربية والفارسية والأردية ، الأستاذ للعلوم السياسية فى جامعة شيكاغو بأمريكا وقد قضى عدة سنوات فى العالم العربى الإسلامى على حساب المؤسسات الأمريكية المختلفة للبحث فى الأمور العقائدية فيه .

(٣) ليونارد بايندر ، الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط ص ١٥ ترجمة خيرى حماد دار القلم ١٩٦٦ .

(٤) ليونارد بايندر ، المرجع السابق ص ١٥ .

وبعدئذ أخذ بايندر يدرس العلاقة المذهبية بين القومية والسياسة من ناحية ، وبين الإسلام والسياسة من ناحية أخرى ، ثم انكب باحثاً فى الطريقة البارزة التى كانت الفلسفة الإسلامية تعالج بها الأضداد المتباينة مركزاً دراسته على المحاولة التى قام بها الإمام الفيلسوف محمد عبده للتوفيق بين العناصر الثلاثة : العقل والدين والسياسة التى ظلت محوراً أساسيًّا فى فلسفته كلها حيث أضاف عنصراً مقابلاً ، ثالثاً : وهو تقسيم السياسة إلى عنصرين تقليديين متقابلين فى الفلسفة الإسلامية ، وهما : الدين والعقل ، إذ التوفيق بينهما الذى أحرزه فلاسفة الإسلام بجدارة لانظير لها يعتبر بحق من أعظم نتائجها منذ نشأتها حتى عبقرية ابن خلدون ، وبعد أن بدا لبايندر أن النصر الكامل للفكرة القومية يلوح فى آفاق المنطقة إزاء الأساليب التى اتبعت فى تحرير العواطف الشخصية من سيطرة الفكر الدينى اندفع دارساً للأثر الذى خلفه الاعتدال العقائدى الناشئ فى المجتمعات السياسية ومفترضاً « أن المجتمع السياسى هو ثمرة العرف أكثر منه شهرة الطبيعة ، وأنه يحاول تفهم الخصائص العرفية على صعيد العملية الاجتماعية التى تلعب فيها العقيدة أو المذهبية دوراً مقرراً جزئيًّا ليس إلا [1] » حتى وصل إلى تحليله للتركيب البعثى فى الشام ، ثم قام بتشريحه للتركيب الناصرى فى مصر ونموه المتزايد فى المنطقة بأسرها مفضلاً إياه على التركيب الأول وأى تركيب آخر فى العالم العربى كله لأسباب واضحة لاحاجة بنا إلى ذكرها وأخيرا يتناول أثر الثورة العقائدية فى العالم العربى على سياسته الدولية وانفتاحه نحو المجتمع الدولى باعتباره جزءاً لايتجزأ منه .

ومن نافلة القول الإشارة إلى مدى أهمية نزعة الاستشراق السياسية وضرورة دراستها لأن أثرها فى مفاهيم الإسلام الحديثة يعد من أهم مايجب أن يهتم به الباحث الإسلامى المعاصر ، وذلك لكى يستطيع أن يحدد موقفه من المواجهات التى يصادفها مجتمعه والهجمات التى تنهال عليه .

وتلكم هى النزعات الرئيسية فى فلسفة الاستشراق التى تحاول جديًّا إيجاد المركبات للمعارف الإسلامية جميعها وفهم تجربة الإنسان العربى الإسلامى فى طبيعة حياته واتجاهاته فيها أنها جميعاً تحاول تكوين نظرة شاملة إلى الكائن العربى الإسلامى بكل مافيه من معنى ومغزى وعلى هذا الأساس ، ففلسفة الاستشراق إذن هى علم كلى تاريخى ، اجتماعى دينى وأدبى فى الوقت نفسه حيث تصبح دراستها ضرورة لابد من القيام بها والبحث فيها فهى إذن دراسة

(١) ليونارد بايندر ، المرجع السابق ص ١٧ .

أسس الاستشراق ومفاهيمه ومزاعمه ونظرة إلى الشرق وآدابه ، وأخيراً فإن فلسفة الاستشراق لابد أن تبحث فى اختلاف آراء الأقطاب ومناهج الأعلام فى الشرق والغرب ومابينهما من اتفاق واختلاف ولاشيء أجدى نفعاً للعلم والفن معاً من الصراع والنزاع والنقد والتحليل فى مجال الأفعال والاتجاهات على أساس أن يظل رائدها دائماً الموضوعية والإخلاص للحقيقة والمنطق على حد سواء .

(د) مدارس الاستشراق :

يعد البحث فى مدارس الاستشراق ذا صعوبة بالغة إذ لم يتطرق إليه الدارسون إلا فى حالات نادرة حتى الذين بحثوا فيها ذهبوا مذاهب مختلفة يستحيل التوفيق بينها ويصعب قبولها كلها إلا بحذر شديد وحرص بالغ وإن اعترف الجميع بوجودها وأشادوا بأهميتها ، وضرورة البحث فيها .

وقد بحث فيها بطريقة أو أخرى ، كل من محمد الهراوى ونجيب العقيقى ويوسف داغر وغيرهم .

أما **الهراوى** فنراه يقول فى دراسة مدارس المستشرقين وقد قسمنا المستشرقين ثلاث فرق ، قسم يختص بمباحث القرآن ، وقسم يختص بمباحث سيدنا محمد ﷺ ، وقسم يختص بالتاريخ العربى الإسلامى ، على أن واجبنا أن ندرس كل مستشرق من جميع نواحيه وندرس كل مؤلفاته خصوصاً إذا كان ممن يبحثون فى القرآن أو حياة سيدنا محمد لأن الخطأ اللفظى فى كلمة عربية قد يجر إلى البحث فى العقائد الإسلامية وقد يكون له أثر شديد فى الإسلام نفسه [١]

ويبدو جليًّا أن الهراوى يمزج بين اتجاهين : موضوعى وذاتى فى الأول ينشد دراسة الاستشراق على أساس تخصص أصحابه قد قسمهم إلى ثلاث فرق تهتم الأولى بدراسة القرآن والثانية بدراسة محمد عليه الصلاة والسلام ، والثالثة بدراسة التاريخ العربى الإسلامى ، متجاهلا البحث فى المجالات الأخرى فى الدراسات العربية الإسلامية لدى علماء المشرقيات ، وفى الثانى يرى دراسة كل مستشرق على حدة ، وخاصة إذا كان من أولئك الذين يهتمون بالقرآن الكريم أو برسول الله ﷺ معتمداً فى رأيه على العلاقة الوثيقة التى تربط بين اللغة العربية والعقائد الإسلامية إلى أن يقول ، وقد « خرجنا من كل مباحثنا هذه إلى أن المستشرقين

(١) حسين الهراوى ، المستشرقون والإسلام ص ٧٣ .

يتعمدون عند البحث فى كل مايختص بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام أن يغلفوا استنتاجاتهم العلمية بآرائهم الشخصية على مافيها من خطأ ومافيها من غرض تمليه عليهم روح الاستعمار ومقاومة الإسلام فى شخصية سيدنا محمد ﷺ وسلم أو فى القرآن نفسه [١] » .

أما **العقيق** فقد درس الاستشراق من كل جوانبه وعقد فصلا خاصا بعنوان « مدارس الاستشراق » [٢] متخذاً الذاتية لا الموضوعية ، أساساً لدراسة هذا الجانب من الاستشراق معتمداً على المدرسة السياسية قائلا : « آن لنا أن نبحث الاستشراق منظماً بعد أن مررنا به منثوراً ونشرع فيه حسب سنى الاستشراق والولادة معتمدين أولا على المدرسة الساسية ولئن ذكرنا اسم تلميذ ولم نذكر اسم أستاذه ، ولئن أغفلنا ذكر التواريخ فقدمنا من كان أولى بالتأخير فلضياع هذا التاريخ وعدم عثورنا عليه بعد أن جهدنا فى التفتيش فى المجلات والتواريخ »[٣] ، ثم قام بذكر حوالى ثمانين مستشرقاً مع ذكر ميلادهم ووفاتهم وأبحاثهم العلمية إلى أن أقترب من نهاية الفصل حيث أضاف « ومن المستشرقين من لم يقصر جهوده على الآداب فتحول إلى العاديات والتنقيب عن الآثار وأشهر هؤلاء : شامبليون ، ماريت ، ماسبرو ، يوتا ، مورغان ، غوتيه ، فيان ، وكريه » ويبدو للمرء أنه اعتمد على المدرستين الأساسيتين وهما : المدرسة الساسية والمدرسة الأثرية ولكل منهما خصائص ومميزات فالأولى : تبحث فى الأدب والأخرى تهتم بالآثار غير أنه لم يقف عند هذا الحد ، بل واصل دراسته للاستشراق على أساس التوزيع الجغرافى فأشار إلى علمائه وجهودهم من كل دولة على حدة ، وهذا مافعله أيضاً فى كتابه « المستشرقون » فى ثوبه الجديد [٤] حيث لم يعقد بحثا مستقلا فى مدارس الاستشراق ، بل لم يذكرها على الإطلاق ، ومع ذلك فمن الجلى أنه تمسك نهائياً بالتوزيع الجغرافى ، لأنه اتجه إلى دراسة الاستشراق وعلمائه وجهوده ومتاحفه ومراكزه ومجلاته ومؤسساته فعقد فصولاً خاصة مبتدئاً بفرنسا ثم إيطاليا فإنجلترا ، فإسبانيا والبرتغال والنمسا وهولندا وألمانيا وبولونيا والدانمرك وسويسرا والمجر وروسيا والولايات المتحدة وبلجيكا وتشيكوسلوفاكيا وفنلندا ورومانيا ويوغوسلافيا ومنتهياً بالمستشرقين الرهبان واللبنانيين .

---

(١) حسين الهراوى ، المرجع السابق ص ٧٣ .

(٢) نجيب العقيقى المستشرقون ص ١١٩/٧٦ الطبعة الأولى ١٩٣٧ بيروت .

(٣) نجيب العقيقى السابق ص ٧٦ .

(٤) نجيب العقيقى ، المستشرقون ، يقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء ومادته موزعة على ١٤١٤ صفحة طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٥ .

أما **داغر** ، فقد أفرد صفحات عديدة في كتابه « المصادر الأدبية » تناول فيها مدارس الاستشراق بشيء من الإسهاب ، ومن الجلى أنه هو أيضا قد بنى مذهبه على أساس التوزيع الجغرافى ولم يفعل ذلك فيما يتعلق بالمستشرقين فحسب ، بل فيما يتعلق بمناطق اهتمامهم بها وبحثهم فيها فعنده « أن علم الاستشراق هذا له مدارسه الخاصة والمقصود « بالمدارس » التيارات والمذاهب الخاصة للحركة الاستشراقية فى الدول الأوربية التى نهضت بأسبابها وطبعتها بطابع قومى وطنى ، فهناك مدرسة رومانية أو بابوية ، وأخرى فرنسية ، وغيرها الإنجليزية ، وأخرى ألمانية ، وروسية ، وأسبانية ، وهولندية ، وإيطالية ولكل هذه « المدارس » ، منهجية علمية خاصة بها تفردها وتميزها وخصائص علمية تفرق بينها وتميزها عما سواها وتحمل فى جميعها الطابع الخلقى المميز الذى يطبع شعباً محدداً فى الزمان والمكان والعرق والعنصر ، ولكل مدرسة من هذه المدارس العلمية « مدى » أو مجال علمى خاص بها قصرت أو تكاد تقصر عليه نشاطها العلمى الاستشراقى فتؤثره بعنايتها وتقتله درساً وتتدارس مقوماته ، وخصائصه وتمعن فى التنقيب والتحليل ماعن لها الإمعان والإيغال فى مجال البحث ، وهذه المدرسة المعنية قد شوق فى سبيل « مداها » العلمى جيلا بل أجيالا من الباحثين المنقبين فى سبيل ناحية معنية من نواحى الاستشراق فى موضوع ما ، أو بلد ما ، قد لاتكترث بغيره من الموضوعات المعنى بها فى بلدان أخرى إلا بقدر ماتتصل مظاهر مدنية هذا القطر بمظاهر مدنية قطر آخر أو أقطار أخرى تلابست أحداثها التاريخية وتعاظمت وتراكبت فتفاعلت وانفعلت[1]. والجدير بالذكر أولا أنه ذهب إلى أن الحيز المكانى للاستشراق هو الذى يحدد طابعه ، وطابع مدرسته أيضا ، حيث نجد عدد مدارس الاستشراق بقدر عدد البلاد التى تهتم بدراسة الشرق وآدابه وأكد ثانياً أن مزايا هذه المدارس هى التى تفردها وتميزها عن سواها ، إذ كل منها تحمل طابعاً خلقيا يختص بشعب دون غيره ويبرهن ثالثاً بأن لكل منها دائرتها الخاصة بها تصرف نشاطها العلمى كله فيها وقلما تهتم بميدان آخر إلا بقدر مايتصل بموضوعها ومما لايخفى على أحد أن هذا الاتجاه له مميزاته وخصائصه حيث يبدو بناء لدراسة فلسفة الاستشراق ومحاولة رؤية الشرق فى كل زمان ومكان ، مثلما يحاول الفيلسوف أن يرى العالم على هذا النحو.

وعندما يعدد داغر خصائص مدارس الاستشراق فإنها « علمية مطلقة مع كل ماللعلم الحديث من مقضيات وموجبات . . نقدية محللة ، ناخلة مغربلة ، تتجلى فيها روح النقد

---

(١) يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ٧٧٤/٢ .

العلمى المقارن دون مراعاة أو محاباة لأى عامل من عوامل الأثر والغرض نموذجية قياسية بمعنى أن المستشرق يتناول بحثه على وجه من منطق العلم ووجوه البحث فى الطريقة والسياقة والاستطراد والتوسع والغرض والبسط ، بحيث تتضح أمامك المعالم وتستبين الأهداف . . موسوعية أو جامعية بحيث أنه إذا تناول مستشرق موضوعاً مااستفرغ منه المناحى واستطهر منه الخوانى فلايدع فيه مزيداً لمستزيد ، كل هذا فى وضوح وجلاء ونقاء ، ونصاعة .

وهذه المميزات الفارقة المفردة التى تتسم بها المدارس الاستشراقية تعرق أصولها فى حياة الأمة القائمة فيها ، فتتصل بغرائز طبعية أو منقبية لشعب مامن شعوب أوربا التى أسهمت ماوسعت الطاقة فى الحركة فأفرغتها فى قوالب ومميزات تميزت بها [1] » .

وإذا أخذنا تلك المزايا والخصائص التى أشار إليها الباحث وضعناها فى ميزان النقد الواعى لوجدناه مبالغاً بقدر كبير ، فهى فى تصوره علمية مطلقة نقدية محللة نموذجية قياسية موسوعية جامعية لاتدع مزيداً لمستزيد كلها جلاء ونقاء وأن لها مالا حصر له من الصفات الحسنة التى تدل كلها على حقائق كاملة تميزها بالنفاذ إلى خفايا التتبع الجاد وراء الرأى الثاقب والعلم المطلق إنها فى نظره مثالية لاشبهة حولها ولامناقشة فى قيمتها ولاشك فى نتائجها .

وبعد أن مر الباحث بتلك المزايا مر الكرام ، تتبع مدارس الاستشراق واحدة إثر أخرى مركزاً جهوده على دراسة سبع مدارس رئيسية : الفرنسية ، الإنجليزية ، الألمانية ، الروسية ، الإيطالية ، الأسبانية ، والأمريكية مشيراً إلى خصائص كل منها ، ومناهج بحثها ومناطق اهتمامها وميادين نشاطها ، ومميزات أصحابها .

أما المدرسة الفرنسية [2] فتتميز « بالوضوح فى الإفصاح والجلاء فى التعبير والدقة فى البحث » فصاحبها يحاول على الدوام « أن يعطيك عن الموضوع الذى يبحث فيه أصدق صورة وأتمها مجلوة بعبارة ناصعة واضحة لا يواجهها لبس أو غموض » وتركز اهتمامها على حضارات الشرق المختلفة عامة وحاضرة الهلال الخصيب خاصة ، ثم أفريقيا الشمالية كلها ، والدول الإسلامية كذلك .

وأما المدرسة الإنجليزية [3] ، فتتميز « بما يتميز به الإنجليزى من أخلاقية ومناقبية ،

---

(١) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٧٧٤/٢ - ٧٧٥ .

(٢) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٧٧٦/٢ .

(٣) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٧٧٦/٢ .

وصفائية » فصاحبها باستمرار « دؤوب ، صبور ، جليد فى بحثه يقلبه على وجوهه المختلفة . . دون أن يتأثر أو تبدو عليه مظاهر الانفعال حتى يستفرغ كل مدلوله . . فهو إلى هذا واقعى ، موضوعى ينفر من العندية والتجريد » ، ويمتد اهتمام هذه المدرسة إلى حضارات الجزيرة العربية وماجاورها عامة ومدنيات الأقطار التى ارتبطت بريطانيا بتاريخها بشكل أو آخر خاصة .

وأما المدرسة الألمانية [١] ، فقد اعتمدت أصلا على المدرستين السابقتين ، ومزاياها « الإيغال فى البحث والتغلغل بين مجاهله وارتياد أقصى حدوده على شكل من التدقيق » جرياً وراء « نظريات وآراء تسبح فى سديم الفكر المتقلقل المتأرجح وسعيا وراء نظرية جريئة بناءة إنشائية ولو أدى ذلك إلى معارضتها رأيا عاما قائماً » وبسطت نشاطها العلمى إلى الشرق كلها قديمة كانت أم حديثة إذ لم تكن لدى الألمان مستعمرات خاصة بهم سوى ماحصلوا عليه قبيل الحرب الأخيرة [٢] .

وأما المدرسة الروسية [٣] ، فلها « مميزاتها ومداها الخاص » فاستشراقها « لايخلو من عمق فى النظر ، ورأى صائب دقيق ، تأليفى وتحليلى فى آن واحد . . فهو دقيق ، واضح ، جلى ، موضوعى ، واقعى » واختارت أن يكون ميدانها العلمى منطقة آسيا الوسطى ومايتعلق بحضاراتها القديمة والحديثة ، وعلاقتها بالحضارة البيزنطية التى أسهمت فى تكوين العقلية الروسية بقدر كبير ، ويبدو أنها وسعت نطاقها فى السنوات الأخيرة فأخذت تهتم بكل مايتعلق بالعالم العربى واتجاهاته الحديثة ومشاكله المعاصرة [٤] .

وأما المدرسة الإيطالية [٥] ، فلها طريقتها ومذهبها « يهمها قبل كل شىء الوضوح والجلاء » ونشاطها الاستشراقى الذى « تمركز فى الفاتيكان انصرف إلى الدروس الكتابية ومايمت إلى هذه الدروس من بلدان الهلال الخصيب ولاسيا فى فلسطين ومصر والعراق »

---

(١) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٧٧٦/٢ .

(٢) محمد على حيثو ، ورقة من تاريخ الاستشراق الألمانى مجلة فكر وفن طبعة عام ١٩٦٦ .

(٣) كيفروك ميناجيان ، الاستشراق فى الاتحاد السوفيتى مجلة اللسان العربى م ٧ جـ ١ يناير ١٩٧٠ ص ٣٨٣/٣٨١ المكتب الدائم لتنسيق التعريب فى العالم العربى الرباط ، حيث نجد إشارات وافية إلى البحوث التى قدمت إلى المؤتمر الثالث للمستعربين السوفييت الذى انعقد ٢٣ – ٢٨ يونيو ١٩٦٩ .

(٤) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٧٧٧/٢ .

(٥) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٧٧٧/٢ .

واهتمت هذه المدرسة اهتماما بالغاً بدراسة آثار العرب فى صقلية وأفريقيا الشمالية والبلدان العربية الأخرى .

وأما المدرسة الاسبانية [١] ، فلها دورها وقيمتها وخاصة إذا أخذت فى الاعتبار تلك الثروة الثقافية الهائلة التى تركها العرب فى أسبانيا كلها فهى « تعنى قبل كل شىء بالوضوح والجلاء ، فتتنكب الأخذ بالنظريات القائمة على العندية والإبداعية » وتهتم بالحضارة العربية فى أسبانيا اهتماما بالغاً ثم المغرب وذلك لصلتها الوثيقة بتاريخه وحضارته وتزعم صراحة أن التراث العربى فى أسبانيا جزء لايتجزء من تراث أسبانيا نفسها .

وأما المدرسة الأمريكية[٢] ، فهى على الرغم من حداثة عهدها حيث إنها امتداد طبيعى للاستشراق الإنجليزى فقد تأصلت جذورها وتكونت خصائصها وإن « تألفت فى بدء الأمر من مستشرقين أوربيين ولبنانيين هاجروا إلى أمريكا » فهم الذين رسموا للأمريكيين الذين شغفوا بالدراسات العربية الإسلامية منهج البحث وأساليبه فيها وقد اهتمت هذه المدرسة بدراسة الشرق كله ، وخاصة مايتعلق بالعالم العربى من تقلبات سياسية وتطورات أيديولوجية ، وخصائص فنية وثروات حضارية وفلسفة إسلامية وإحصائيات سكانية ، وماشاكلها من معضلات وموضوعات [٣] .

مدارس الاستشراق الأخرى :

وفى وسع المرء أن يضيف إلى المدارس المذكورة مدارس أخرى مثل المدرسة الفنلاندية والسويدية ، والهولندية ، والكندية ، واليابانية ، والمجرية ، والنمساوية ، والتشيكوسلوفاكية ، واليوغوسلافية وغيرها ، وإن كانت أقل قيمة ومنزلة من المدارس السابقة سوى المدرسة الهولندية التى قد تضارع بقيمتها كلا منها على حدة ، كما أن فى وسعه أن يضيف إليها مدارس

---

(١) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٢/٧٧٧ .

(٢) يوسف أسعد داغر ، المرجع السابق ٢/٧٧٧ .

(٣) هـ . جيب ، الدراسات العربية وشئون الشرق الأوسط فى أمريكا ، مجلة جمعية الفكر ٪الليبية ص ٦٣/٦٩ أغسطس ٩٦٩ منشورات دار مكتبة الفكر طرابلس .

الاستشراق الرهبانية مثل اليسوعية ، والفرنسيسكانية ، والدومينيكانية ، والبروتستانتية ، والبندكتية ، والكرملية وغيرها ، مثل بعض المدارس الإيديولوجية كمدرسة الاستشراق الماركسية التى ظهرت أخيراً ، وأن يبحث فى خصائصها واتجاهاتها ومميزاتها جميعا ولكن لابد من الاعتراف أن ذلك لن يفيده كثيراً لأن كلا منها على حدة تستمد أصولها وفلسفتها وعناصرها من هذه أو تلك من مدارس الاستشراق الرئيسية المذكورة لأنها تابعة لها ومتأثرة بها بدرجة يصعب فصلها عنها فصلا كاملا .

ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر **مدرسة الاستشراق اليوغوسلافية** التى كان المفروض فيها أن تكون لها خصائصها واتجاهاتها ومميزاتها المنفردة لأنها تملك عددا هائلا من المؤلفات والوثائق والمخطوطات بإحدى اللغات الإسلامية الثلاث : العربية والتركية ، والفارسية ، وإن كانت أغلبيتها باللغة الإسلامية الأولى (العربية) [1] كما أن ثقافتها قد ظلت حتى الآن وثيقة الصلة بالحضارة العربية الإسلامية سواء كان ذلك عن طريق الأتراك أو عن طرق أخرى وقد فضل علماء المسلمين هناك وشعراؤهم وكتابهم الذين يقرب عددهم من ألف استخدام إحدى اللغات الإسلامية الثلاث إلى عهد قريب [2] ، كما وجدت هناك مدارس إسلامية كثيرة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، وكان فى إمكانها أن تخرج العلماء والباحثين للقيام بهذا الواجب العلمى الهام ، وقد ظل أصحابها على صلات وثيقة بالمراكز العلمية الإسلامية وخاصة فى القاهرة والآستانة ، كما كانوا على صلات دائمة بالمراكز العلمية الأوربية وخاصة فى فينا ، وباريس ، وبودابست وغيرها ، ومن هنا جاء توزيع مستشرقيها بين هذه المدرسة أو تلك وتتبعهم إياها وكل هذا وذاك يؤكد لنا أنه كان فى وسع الاستشراق فى يوغوسلافيا أن يلعب دورا بالغا وعظيما فى الدراسات العربية الإسلامية لا فى حيزها الجغرافى فحسب ، بل فى أوربا كلها .

ولكن مما يبعث الأمل فى نفس المرء هو أن الاستشراق اليوغوسلافى قد بدأ يشق طريقه إلى

---

(١) حسن قلشى ، المخطوطات العربية فى يوغوسلافيا ص ٣/٢٠ مجلة معهد المخطوطات العربية م ١٢ ، جـ ٢ نوفمبر ١٩٦٦ جامعة الدول العربية .

(٢) محمد بن محمد الخانجى البوسنوى ، الجوهر الأسنى فى تراجم علماء وشعراء بوسنه ، ص ٢ ومابعدها ، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٤٩هـ . القاهرة .

الأمام [١] وخاصة بعد الاعتراف بقومية المسلمين [٢] الذين أخذوا يبحثون فى تاريخهم وتراثهم وحضارتهم [٣] .

ويكفى دليلا على ذلك إصدار « معجم عربى صربوكرواتى » فى جزءين ضخمين يقعان فى أكثر من أربعة آلاف صفحة [٤] ، وانعقاد الندوة العلمية للحضارة العربية الإسلامية التى نظمها معهد الدراسات الشرقية بسرايفو فى مايو عام ١٩٧٣ [٥] حيث قدم بعض المستشرقين

---

(١) وجدير بالذكر هنا أن مصر قد شاركت فى نهضة الاستشراق اليوغوسلافى ، إذ أوفدت بعض أساتذتها لتدريس اللغة العربية وآدابها فى كليتى الآداب بجامعتى بلغراد وسرايفو كما استقبلت عدداً من المستعربين اليوغوسلاف للدراسة فى الدراسات العليا بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، فمن أساتذة مصر قد نال اثنان منهم درجة الدكتوراه من الجامعتين المذكورتين وهما : كامل البوهى وحسين عبد اللطيف وكان موضوع رسالتيهما مأخوذا من التراث العربى الإسلامى فى يوغوسلافيا ، وقد نال اثنان من من المستعربين اليوغسلاف درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة وهما : عمرنافيتشفيتش ونافعة شلاكوفيش وكان موضوع رسالتيهما أيضا مأخوذا من التراث العربى الإسلامى هناك ، والثالث من المستعربين اليوغوسلاف هو مصطفى هوميتش فى سبيل الحصول على درجة الماجستير من الكلية نفسها ، وهناك عددا من طلبة اليوغوسلاف يدرسون بجامعة الأزهر الشريف ومن بينهم نخص بالذكر زميلنا يوسف راميتش الذى يحضر رسالة الدكتوراه وموضوعها « أسرة المويلحى وأثرها فى الأدب العربى الحديث » تحت إشراف الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى ولم تزل توفد مصر أساتذتها إلى هاتين الجامعتين لتدريس اللغة العربية وآدابها فيها كما تستقبل المستعربين ٦ ليوغوسلاف للدراسة بجامعاتها .

(٢) وعلى الرغم من أن المعارك الرئيسية للثورة السلاحية اليوغوسلافية التى قامت بقيادة جوسب بروز تيتو ما بين عامى ٤١ و ١٩٤٥ قد دارت على أراضى بوسنه وهرسك حيث يتمركز المسلمون ، فإنهم لم ينالوا الاعتراف بقوميتهم الخاصة بهم كما حدث مع الشعوب اليوغوسلافية الأخرى إلا منذ ثلاث سنوات تقريبا ، وكان عليهم قبل ذلك أن يختاروا ما بين انتمائهم إلى قوميات أخرى أو عدم انتمائهم إلى أية منها مما كان يشكل خطر تذويبهم قوميًّا تماماً ، وقد جاء الاعتراف بقوميتهم نتيجة لواقع تاريخى خلقه المسلمون خلال القرون ، ونتيجة لواقع حضارى شكله المسلمون خلال السنين ، ونتيجة لواقع دينى كونه المسلمون خلال الأجيال وقد أصبحت قوميتهم الآن : «Musliman» أى المسلم ، وبدأت الدراسات الجديدة تتجه نحو البحث فى أدبهم الخاص بهم مثل حازم شعبانوفيتش ، أدب مسلمى البوسنه والهرسك فى اللغات الشرقية ، بإعداد أحمد عليتشيتش ، سرايفو ١٩٧٣ .

(٣) عمر نافيتشفيتش « حديث عن الحضارة والمكتبات الإسلامية فى يوغوسلافيا » جريدة الحقيقة الليبية ص ١٧ فبراير ١٩٧١ و « صور من صور تأثير الحضارة العربية الإسلامية فى يوغوسلافيا » جريدة الحقيقة الليبية ص ١٢ ١٧ من أبريل ١٩٧١ و « حسن كافى الأقحصارى رائد العلوم العربية والإسلامية فى يوغوسلافيا » جريدة الحقيقة الليبية ص ١٢ ٨ من مايو ١٩٧١ وص ١٤ ٢٩ من مايو ١٩٧١ وص ١٤ ٥ من يونيو ١٩٧١ وص ١٢ ٢٦ من يونيو ١٩٧١ .

(٤) لقد قام بتأليف هذا المعجم الضخم توفيق مفتيش الذى قضى أكثر من خمسة عشر سنة من عمره فى تأليفه ، وقام بمراجعته عبد الرحمن هوكيتش وهو من خريجى الأزهر ، وقامت بإصداره جمعية العلماء فى بوسنه وهرسك ، وطبع بسرايفو عام ١٩٧٣ .

(٥) وقد أشادت مجلة « البعث الإسلامى » التى تصدر فى سرايفو فى عددها الصادر من أول يونيو ١٩٧٣ ص ٩ بهذه الندوة وعددت الأبحاث ودعت إلى مزيد منها .

اليوغوسلاف أبحاثهم العلمية على أساس نظرة موضوعية ، وسعة جديدة [1] .

وعلاوة على ذلك فإن هناك اهتماما بالغا بالمخطوطات العربية ، والتركية ، والفارسية التى تحتوى عليها « مكتبة غازى خسروبك » بسراييفو ، وهى من إحدى أغنى مكتبات أوربا بالمخطوطات وتنوعاتها ، ويقوم قاسم دوبراجا وهو أحد خريجى الأزهر ، بجهد جبار الآن فى سبيل إنهاء تبويبها وتسجيلها وفهرستها [2] .

ومع ذلك كله نرى أن أمام الاستشراق اليوغوسلافى الحالى إمكانيات ضخمة وآمالا كبيرة لأن اتجاه يوغوسلافيا الجديد يقدم لعلمائها المستشرقين عناية أعظم رحبا ، ودراسة أعمق جذورا ، وآفاقا أوسع مدى ، وهذا يفسر ازدياد عدد المستعربين والمستتركين والمستفرسين على حد سواء [3] .

ومهما يكن من أمر الاستشراق اليوغوسلافى وأهميته بالنسبة لنا بالذات ، فإن المنهج العلمى هنا يقتضى منا أن نوجز الكلام فيه اعتمادا على رأى حسن قلشى ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة المراسل الذى يقول : « إن أمام مستشرقى يوغوسلافيا واجبين مهمين : أولهما دراسة ماضينا خلال العصر العثمانى ، وكل ما يتصل بالحضارة العربية فى هذا العهد بما يتضمنه ذلك من جمع الوثائق العربية وبحثها ونشر تلك الوثائق التى كتبت باللغة العربية أثناء الحكم

---

(١) وبإلقاء النظرة الفاحصة إلى الأبحاث التى قدمت إلى هذه الندوة يلاحظ أنها تعالج ثلاثة مواضيع رئيسية وهى :

أولا - الفلسفة العربية الإسلامية .

وثانيا - الفقه الإسلامى والدولة .

وثالثاً - الجمال العربى الإسلامى ، ففى الموضوع الأول قدم صالح حاجعليتش ، وهو من خريجى الأزهر ، بحثه « الفلسفة العربية الإسلامية ، تعريفها وأهميتها خلال التاريخ » ، ونيدم فيليبوفيتش « التصوف الإسلامى » ، وجمال تشيهايتش « بعض خصائص جلال الدين الرومى ونشأة الطريقة المولوية » وحسن سوشيتش « مشروعا الفلسفة السياسية ، ابن رشد وابن خلدون » ، وفى الموضوع الثانى قدم محمد بكوفيتش بحثه « الحق فى الإسلام » ، وعلى صلايجيتش « بعض خصائص القانون الإسلامى » ، ومصطفى إماموفيتش « الإسلام والدولة » ، وفى الموضوع الثالث قدم سليمان جروزدانيش بحثه « المدخل إلى علم الجمال العربى الإسلامى » ، وعلى بيتيش « فكرة الجمال فى المصادر الإسلامية » ، وخسر فويجيتش « الفروق بين الفن الأموى العباسى » ، وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث لم تأت بشىء جديد ، فإننا نعتبرها بمثابة خطوة كبيرة خطاها الاستشراق اليوغوسلافى وفاء لمسئوليته التاريخية نحو ذلك التراث الضخم الذى يملكه المسلمون هناك .

(٢) قاسم دوبراجا ، فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية ، مشيخة الجماعة الدينية الإسلامية فى جمهورية بوسنه وهرسك الاشتراكية سراييفو عام ١٩٦٣ م .

(٣) ويكفى الرجوع إلى كتاب :

Bisera Nurudinevic, Bib liography of : yuqoslav orietalistics 1945-1960, Sarajevo 1968.

دليلا على ما نذهب إليه فى هذا الصدد .

العثمانى ، وخاصة وثائق الأوقاف ، والكتابات باللغة العربية ودراسة تاريخ المؤسسات الدينية والثقافية فى ذلك العهد ومن ثم دراسة المخطوطات التى يبلغ عددها حوالى ١٥ ألفا ، ووضع الفهارس لتصبح هذه الثروة الدينية فى متناول جميع العلماء فى أنحاء العالم ، وكذلك دراسة مختلف أنواع المدارس التى كانت اللغة العربية تحتل المكانة الأولى فى مناهجها خلال خمسمائة سنة تقريبا والمواد التى كانت تدرس فيها والكتب التى كانت تدرس وطرق التدريس وغيرها . .

أما الواجب الثانى فهو تعريف الشعوب اليوغوسلافية بالعلوم العربية وحضارة العرب وآدابهم والعمل على نشر اللغة العربية ومن بين الترجمات من اللغة العربية بعد الحرب أذكر ألف ليلة وليلة ، وكليلة ودمنة ، وطرق الحمامة لابن حزم الأندلسى ، ومجموعة قصص محمود تيمور « زهرة من المرقص » ترجمت من الفرنسية ، ومجموعة أخرى « مكتوب على الجبين » ترجمتها إلى اللغة الماكيدونية ، و « يوميات نائب فى الأرياف » لتوفيق الحكيم وعدد من القصص والقصائد وغيرها وبجانب ذلك نشرت مقالات عديدة فى الآداب العربية القديمة والحديثة وبعض المقالات عن تأثير اللغة العربية فى اللغة الصربية – الكرواتية ، ومختلف عروض للكتب العلمية العربية وغيرها ، ومن الجدير بالذكر أنه أسس منذ عشر سنين فى سرايفو معهد الدراسات الشرقية الذى يقوم بإصدار مجلة علمية يكتب فيها المستشرقون اليوغوسلاف بينما أسست فى العام الماضى جمعية المستشرقين اليوغوسلاف التى من أهم واجباتها تشجيع البحوث فى ناحية الاستشراق وتنظيم الدروس والدراسات مما سيؤدى دون شك إلى تطوير الدراسات العربية بصورة عامة [1] » .

ولعل الباحث فيما يتعلق بمدارس الاستشراق يستطيع أن يسلك مسلكا غير الذى سلكه كل من نجيب العقيقى ويوسف داغر ، إذ يمكنه أن يقترب من مذهب الهراوى ويتوسع فيه فيتجه إلى المواضيع الرئيسية التى عنى بها الاستشراق ويلجأ إلى الموضوعية التى ذكرناها من قبل وبذلك يمكن أن تكون لعناية الاستشراق بتلك العلوم أهمية خاصة لدراسة مدارسه المستقلة التى لها تاريخها وأساليبها ، ومناهجها وقضاياها ومشاكلها ودوائر البحث ، فيها لأن طبيعة اتساعها ومعضلاتها تتطلب هذا وحدود معرفة الإنسان تفرضه أيضا .

---

(١) حسن قلشى ، مجمع اللغة العربية ، البحوث والمحاضرات الدورة الحادية والثلاثون ص ٤١/٤٢ سنة ١٩٦٤/١٩٦٥ .

إن مثل هذا الاتجاه قد يكون منطقيا ومقبولا فى دراسة مدارس الاستشراق لأنه أولا يفرض التخصص ويجنب التكرار ويستلزم التعمق ويسمح بالتوسع ويتطلب رؤية التأثير والتأثر ويظهر الأخذ والعطاء وأخيرا يوجب الإطاحة بالحدود والمواقف فى مجال واحد وعلاقته بالميادين الأخرى مما هو هدف العلم وغايته .

ومع ذلك فإننا نفضل البحث فى مدارس الاستشراق اعتمادا على أساسها الجغرافى ، وليس على أساسها الموضوعى ، لأنها الطريقة الوحيدة السليمة حاليا ، إذ تكون الرؤية الاستشراقية أكثر عقلية وتاريخية وعلمية حيث تسمح بالنقد والمقارنة والتحليل على حد سواء ، إذن فهى على أساسها وحدها تدفع بفلسفة الاستشراق إلى أعماق المعضلات العلمية وحل مشكلاتها المطروحة التى تتوالد مع التجربة العربية الإسلامية المستمرة التى لا تعرف الانقطاع أو التوقف على الإطلاق .

ومن الجلى أن الباحث لابد أن يؤثر هذا المنهج فى دراسة مدارس الاستشراق على غيره ، إذ يتبين لكل ذى عينين أنه واقعى ، موضوعى ، علمى ، نقدى ، منطقى تحليلى ، يتطلب منه رصانة العقل ودقة النظر وحصافة النفاذ إلى الموضوع وأبعاده المختلفة ، بحيث يجب قبوله واتباعه كذلك .

والدارس عندما يفعل ذلك لن يكون أكثر قربا إلى المنهج الحصيف فحسب ، بل إنه سيتمكن من رؤية الاستشراق الشاملة ، وعمليات أصحابه الفكرية ومحاولاتهم لفهم الإسلام بين أحداث التاريخ وقيمة التجربة البشرية فيه .

وعلاوة على ذلك فإن مدارس الاستشراق المذكورة تمكن لدراسة مذاهب الاستشراق المختلفة التى تنتهى إلى هذه المدرسة أو تلك ، مما يؤكد مرة أخرى أن هذه المدارس وحدها تسمح بديناميكية البحث والتحرك الواسع فى ميدان واحد من فلسفة الاستشراق ، والقيام بمقارنة الأبحاث والمناهج والاتجاهات على حد سواء .

فهى إذن تعد دون شك منهجا علميا فريدا فى دراسة فلسفة الاستشراق ومعالجة معضلاتها ودراسة مشكلاتها .

(هـ) قيمة هذه الفلسفة :

بعد دراسة فلسفة الاستشراق ومفهومها ونزعاتها ومدارسها ، لابد من الإشارة إلى قيمتها

لأنها مرآة صادقة تنطبع عليها نفسية الغرب التى تدل دلالة لا شبهة فيها على ما يدور فى خلدها .

ومما لا شك فيه أن لها قيمة كبرى للغرب والشرق معا ، إذ فتحت أعين الأول على عالم جديد له تجربة بشرية غير تجربته ، غنى بروحانيته ، سابق بحضارته ، جذاب بسحره رائع بجماله ثرى بمقدراته وأفكاره استطاع أن يخرجه من ظلمات جهالته إلى ضياء معرفته التى مكنته من القيام بنهضته العلمية وأسدت إليه وإلى الشرق خيرا لا يقدر بثمن . وأما الآخر فقد قامت باختراق أفقه الفكرى وجاهدت فى رؤية حضارته وآدابه وحاولت النفاذ إلى أعماق نفسه فجالت فى جباله وأوديته ومكتباته جريا وراء آثاره وبحثا عن حقيقته تنشد المعرفة والاستفادة وفى أثناء ذلك أصابت أحيانا وأخفقت أخرى وكلا الأمرين من طبيعة البشر وسنة الحياة ؛ كلتا الحالتين لها عظمتها وجلالها فلابد من تقدير قيمتها والاعتراف بها والبحث فيها إذ تخطت كل السدود للوصول إلى هدفها المنشود وهو معرفة الشرق وآدابه ، «وكان من الصعب على أبناء الغرب أن يتفهموا الإسلام الذى هو عقيدة السواد الأعظم فى بلاد الشرق الأدنى فهو نظام دينى اجتماعى يبعد عن مألوف بنى الغرب بعداً زمنيا ومكانيا فى وقت واحد ولن يجد الغربى ذو العين الباصرة الفاحصة طريقا لفهم الظروف الاجتماعية فى بلاد الشرق الأدنى الإسلامية وتذوق ثقافتها خيرا من المعرفة الشاملة العميقة بالإسلام أحد العقائد السامية الجليلة ولعل مما يثير الأسف أن نلاحظ أن الطريق الذى سلكه الغربيون دائما لدراسة الشرق الأدنى ، كان أشق الطرق وأكثرها خطرا وهو طريق الدين لقد ترك لنا الماضى عقبات تملأ هذا الطريق من الشك وسوء الفهم بل الكراهية جعلت من غير اليسير علينا أن نلتقى . . واليوم وبعد طول السير وصل بنا هذا الطريق الشاق إلى تبادل ثقافى نسبى يحمل رجل الغرب على أن يعترف بما فى الإسلام من قيم ذات مغزى لرجل الشرق ، بقدر ما لرجل الغرب فى دينه من مغزى وقيمة [1] » وقد كانت العوائق بالغة وخطيرة فى الوقت نفسه فكان من الصعب أن يتحرر الإنسان الغربى من أيديولوجية مجتمعه الذى كان يعيش فيه ورواسبه الفكرية التى كانت تحيط به وعقيدته الرسمية التى كانت توجهه فكريا وعلميا وفنيا ، فميخائيل سكوت أصابه ، من ترجمته ابن رشد ، وروجر بيكون سجن لاعتماده على الفلسفة الشرقية وبوستيل وكان أعلم مستشرق فى عصره يجله الملوك والأمراء اعتقل فى سبيله وسيمون أوكلى انقطع لتدريس العربية

---

(١) ت . كويلرينج ، المرجع السابق ص ١٢/١١ .

فى كمريدج انقطاعا عاد عليه وعلى أسرته بالإفلاس والسجن حيث أتم الجزء الثانى من كتاب تاريخ المسلمين ولى سترانج كف بصره فيه ولم ينقطع عنه ، والأمير كيتانى أنفق ثروته الطائلة عليه . . وأفلس من بعده ، وفرنيل لقى مصرعه فى التنقيب عن الآثار فيما بين النهرين وزنس ذهب ضحيته بعد أن كشف عن آثار اليمن ذهاب بالمر ناشر ديوان البهاء زهير متنا وترجمة شعرية بالإنجليزية وقد قتل فى عودته من سيناء[1] » .

إنهم وأمثالهم لم يترددوا فى السير إلى مورد يقتلون فيه ظمأهم الشديد للشرق وحضارته ، بل واصلوه بعزم وإصرار حتى وصلوه وأنتجوا عددا هائلا من أعمالهم التى تدل على قيمة الفكر الاستشراقى وما قام به أصحابه من خدمة للفكر الإنسانى بأسره .

لقد كان وراءه بواعث عديدة ولكن غلبت عليها جميعا رغبة الإنسان الغربى فى التعرف على أخيه فى الشرق وتجربته البشرية بين مد وجزر ، و « اليوم أرانا تبهرنا هذه القمم الشامخة ونتيه فى عالم الخيال لما دبجته أقلام المستشرقين وإن أنكرناها يعترينا مركب النقص وفى كلتا الحالتين تصب هذه الدراسات فى روحنا حرمانا مزدوجا لا نستطيع التخلص منه إلا إذا تذكرنا المسلم الذى وضعه المفهوم القرآنى ليتسلقه الفكر الإنسانى حتى يصل على درجاته إلى تلك الإنجازات التى تهيمن حتى اليوم على التقدم التكنولوجى مثل الحساب العشرى أو الغبارى والجبروالكيمياء وعدد من القوانين فى عالم الكائنات العضوية والطبيعية والفلك ، وإذا تذكرنا هذا المسلم فلنعلم أنه ما زال تحت يد أو تحت قدم المجتمع الإسلامى ، متى أراد استخدامه من جديد وحسبنا أن نقرر أن إسهام الفكر الإسلامى فى تنمية تراث الإنسان العلمى لا تقدر فحسب بإنجازات يقررها أو ينفيها المستشرق ، حسب هواه بل تقدر بالتغيير الجذرى الذى أحدثه المفهوم القرآنى فى المناخ العقلى منذ كلمة اقرأ[2] » .

ومن الجلى أن مالك بن نبى كان على حق عندما أقر بالحقيقة التى تتعلق بحيرة الإنسان الإسلامى عندما يواجه الأدب الاستشراقى حيث يشعر بالرضا وهو يطلع على اعترافه بأمجاده ويحس بالنقص وهو يصادق إنكاره دور المسلمين فى التراث الإنسانى يبدو أن مالك بن نبى لم يرض لا بهذا ولا بذاك بل فرض على هذا الإنسان أن يستغل فى مثل هذا الصدد مقياسا قرآنيا ثم يقرر قيمة هذا العمل الاستشراقى أو ذاك لأن المقياس الاستشراقى على الرغم من دراساته

---

(١) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ١١٤٩/٣ .

(٢) مالك بن نبى ، المرجع السابق ص ٤٢/٤١ .

الهائلة لا يشير إلى منزلة أولئك الأمجاد إذ التغيير الجذرى الذى أحرزه المفهوم القرآنى فى ميدان العقل الإنسانى هو المقياس الصحيح فى نظره وليس غيره و « بالتالى ربما وجب علينا أن نستخلص من هذا العرض نتيجة تحدد موقفنا من إنتاج المستشرقين ، فنقول أولا إنه إنتاج لا يجوز نكران قيمته العلمية بل نراه أحيانا يستحق كل تقدير لما يتسم به من إنصاف أحيانا مثل ما خالفه سيديو ، أو جوستاف لوبون أو آثين بلاتييوس ، بالإضافة إلى طبعه بطابع أخلاقى ممتاز لا يمكن نكرانه كشاهد نزيه يعرف قيمتهم كعلماء ، ولكننا نغفل جانبا أساسيا فى الموضوع إذا لم نأخذ فى حسابنا أن كل ما ينتجه العقل فى هذا القرن العشرين الخاضع لمقاييس الفعالية لا يخلو من بعد علمى قد يستغل فى ميدان السياسة والانتقاع حيث تصبح الأفكار ، ما سما منها وماكان تافها مسخرة لتكون وسائل افتضاض الضمائر والعقول[١] » ، إذن فمالك بن نبى يفرض الحذر الشديد من الأدب الاستشراقى ، إذ يحمل فى ثناياه فى أغلب الأحيان تلك المؤثرات التى تسربت إليه من مجتمعه الذى قلما يراعى شيئا سوى مصلحته الاقتصادية أو منفعته السياسية ولو على حساب العقل والعلم معا أنه يعترف بقيمة إنتاج الاستشراق الهائل ولكنه فيما يبدو يشترط أن تكون أعماله مبن[ة على أساس متواز مركب من طابع علمى وطابع خلقى فى الوقت نفسه أنه على حق تماما وبالإضافة إلى ذلك على المرء ألا ينسى أبدا أن المركب الاستشراقى شأنه شأن أى مركب إنسانى آخر يحمل بالضرورة لونا من مؤثرات ذاتية صاحبه الذى يحمل هو الآخر جزءاً من ذاتية مجتمعه وأيديولوجيته حيث يبدو جليا أن قيمة فلسفة الاستشراق تكمن فى تقارب منهج بحثها بمنهج البحث الإسلامى على الأقل فيما يتعلق بأمور العقيدة ذاتها ويؤكد ذلك أ . ل . طيباوى نفسه قائلا « أفليس يكون أدعى للتفاهم الإنسانى وأولى بالبحث العلمى أن تترك أمور العيدة على حدة ، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهورا وأيسر إدراكا مثل الأدب والفن والعلم ، وهى مجالات على الرغم من جهود المستشرقين مازالت يعترضها الكثير من علامات الاستفهام وليس من شك فى أنه من الممكن لمستشرق مسيحى أو يهودى يعتقد غير عقيدة المسلمين أن يضع مفهوم المسلم لدينه فى تعبير المسلم واصطلاحه[٢] » نقول للطيباوى ليس من مصلحة الاستشراق أن يترك أمور العقيدة على حدة وألا يبحث فيها فهى لب دراساته ونشاطه وإذا أراد الأدب الاستشراقى أن يكون له قيمة أعلى

---

(١) مالك بن نبى ، المرجع السابق ص ٤٢ .

(٢) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٩٣/٥٩٢ ، أ . ل طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية .

ومنزلة أسمى مما هى الآن فعليه أن يتتبع المنهج الإسلامى عندما يبحث فى أمور الدين ، عليه أن يقبل عقيدة المسلم أمرا واقعا ثم يسير سيرا يؤكدها ويثبتها لا سيراً يهدمها ويفندها ، أى كاتب وأن لم يكن مسلما مؤمنا يتخلف عن مراعاة هذه الاعتقادات وهو يكتب عن الإسلام ، إنما يخاطر بتعريض نفسه للاتهام بنقص فى النظرة الموضوعية الشاملة ، وعند معالجة هذا الموضوع قد يكون الطريق السليم أن يقرر الكاتب وجهة نظر المسلم كاملة فى تمام ووضوح لا يدعان مجالا للشكوى أو سوء التأويل ، وإذا كان للكاتب رأى مغاير أو إذا ما رغب فى الإشارة إلى آراء مغايرة فسوف يكون موقفه مقبولا تماما حين يبدى ما يريد منفصلا متميزا بعد أن يقرر وجهة النظر المتعارف عليها بين المسلمين [1] إذن على الاستشراق أن يبحث فى كل ما يتعلق بميدان دراساته الآن وألا يتجنب شيئا منها ولكن هناك قواعد ثابتة يجب عليه مراعاتها والبحث على أساسها لا على أساس الهوى ، وكلما اقترب الاستشراق من تطبيق هذه القواعد قرب وصوله إلى الرأى المقبول ليس عليه أن يفترض فرضية ثم يبحث لإثباته أو تفنيده ، وإنما عليه أن يراعى قبل كل شىء الأمر الواقع فيقبل الإسلام والقرآن ومحمداً عليه الصلاة والسلام كما يقبلهم المسلمون أنفسهم ثم يبحث فى تلك المثاليات حسب المقياس القرآنى ومطابقته لتجربة الإنسان الإسلامى أو مخالفتها له ، عليه أن يبحث فى إيجاد طرق أمثل لتطبيق المثاليات القرآنية وعليه أيضا أن يبدى رأيه العلمى لا رأيه الافتراضى المهاجم .

وعلى الباحث الإسلامى فى الاستشراق وفلسفته أن يفهم أولئك المفكرين إذ أعدتهم تربيتهم أن يكونوا فى خدمة مجتمعهم ، فأغلبيتهم الغالبة منذ صغرهم قد لقنت مبادئ معادية للإسلام ، ومن الصعب أن يتلاشى كل ذلك بسهولة مع الأيام ، ومع هذا فلا يمكن أن نبرز للمفكر الاستشراقى الأخطاء الفكرية لأن من واجبه أن يغير تلك النفسية التى ورثها ويوجهها إلى الطريق السوى لا أن يتركها تعيش حسب هواها وتنعم بأحلامها الفاسدة ومن المقرر حتى الآن أنه لم ينجح فى توجيه نفسية مجتمعه ، إلا فى القليل النادر ولعله لم يحاول ذلك جديا بل إنه فى أغلب الأحيان شاركها مشاركة فعالة فى مزاعمها وفى الجريمة التى قامت بها وبمقتضى فلسفة القانون فإن مسؤلية المفكر الاستشراقى تكون أعظم لأن معرفته بقيمة الشىء ثم محاربته يستلزم معاقبته أشد من غيره ، فالبحث العلمى لا يتطلب أن يتجرد صاحبه من واقع الأمور ثم أن ينظر إليها نظرة ثابتة ليفهمها ويحللها لكى يستفيد منها .

---

(١) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٩١ أ . ل طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية .

لابد إذن أن يسبق البحث ثم يليه التحليل وبعدهما يأتى النقد وإبداء الرأى ، لكن المفكر الاستشراقى لم يفعل ذلك إلا فى حالات نادرة لأنه لم يكن يملك طريقا آخر حينئذ سواه على الرغم من أنه قد ألبس روب البحث العلمى المذهب و « ربما كان أبرز الأمور التى لا تراعى فيها القواعد ذلك المفهوم الذى شغف به معظم المستشرقين عن دور محمد كرسول الله وطبيعة الرسالة التى أمر بإبلاغها كما شرحها القرآن ومحمد بالنسبة لجماعة الإسلام هو آخر رسل الله للبشرية أرسل مصدقا لرسالات الأنبياء السابقين ومكملا لها ، والقرآن بالنسبة لهذه الجماعة هو كلام الله الأزلى ، غير المخلوق أوحى إلى محمد منجما على فترات عن طريق جبريل والدعوة إلى نشر هذه الرسالة كالرسالة نفسها من أمر الله ووحيه [1] .

إن على الباحث الاستشراقى إذن أن يبحث فى محمد عليه الصلاة والسلام ولكن عليه قبل كل شىء أن يتحرى الدقة والفهم السليم لهذه الشخصية لا أن يسير فى بحثه جزافا دون أن يراعى شيئا سوى إشباع هواجسه العدائية عليه أن يعرف منزلة شخصيته العظيمة فى التاريخ ونظر إلى ما قامت به ثم يضعها فى كفة ميزانه بصدق وأمانة وإخلاص فإذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر هذه هى القاعدة الإسلامية التى تفرض ضرورة مراعاة الطابع العلمى فى بحث العالم والتجربة البشرية كما تفرض بالقدر نفسه ضرورة مراعاة الطابع الأخلاقى بحيث كان على فلسفة الاستشراق مراعاتها إن ألبست دعواها ثوبا لا يليق بها ولا يشرف منهجها العلمى فكانت دراستها أقل أحكامها وأشد انحرافا حتى أنه « لم يكن فى مطاعن المبشرين ومزاعمهم خطر كبير على الناس ، لأنهم لا يخفون أهدافهم ولا يلبسون غير أثوابها ولكن الخطر الأكبر كان فيما يروجه كتاب الغرب باسم البحث العلمى مما يختلط فيه الباطل بالحق حتى يصعب تمييزه عنه وربما انخدع به كثير من الدارسين والباحثين فى مصر والعالم الإسلامى [2] مما يشهد أن الاستشراق لم يفهم الفرق الحقيقى الذى يوجد بين الشرق والغرب فأساء إلى ما بينهما من وفاق وأهداف وآثار ما بينهما من عداء وخلاف حتى الإنطلاق العقلى الذى أبداه الشرق رغبة منه فى الحوار مع الغرب » لم يعرف أحد فى أوربا كيف يفقهه فى حينه وكم من فرص أضعناها نحن وهم حينذاك [3] » .

---

(١) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٥٩١/٥٩٠ أ. ل طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية .

(٢) محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ٢٩٩/٢

(٣) جاك بيرك ، المرجع السابق ص ٣٩٩ .

ولو أراد المرء أن يعرف قيمة الأدب الاستشراقى فسيجد أن كثيرا من الأوربيين الذين يتعرضون للكتابة عن الإسلام هم فى أغلب الأحيان صادقون وكاذبون فى الوقت نفسه : صادقون لأنهم يعتمدون فى الغالب على مؤلفات أخرجتها المطابع فى العالم الإسلامى ، وكتب بأقلام مؤلفين ينتسبون للإسلام على مر القرون ، وكاذبون لأنهم يتحررون هنا من الأمانة العلمية فليس كل ماكتب عن الإسلام هو الإسلام حتى وإن كان صادرا ممن ينتمون إلى الإسلام والأوربيون المهتمون بالدراسات الإسلامية يعرفون قبل غيرهم أن ما بين أيديهم من مراجع مختلفة عن الإسلام فيه الغث وفيه السمين وأن الإسلام لا يتحمل وزر هذه المراجع التى يمتلىء الكثير منها بالخرافات والأوهام ويزخر بالإسرائيليات ولكن لا يجوز لنا أن ننتظر منهم أن يخدموا الإسلام فهذه مهمتنا نحن المسلمين [١] لا نطلب منهم أن يخدموا الإسلام ولكن نطلب منهم أن يخدموا الحقيقة وليس المطلوب أن يدافعوا عن القرآن ولكن المطلوب أن يدافعوا عن الصدق . ولكن يبدو أن محمود زقزوق أراد أن يدفع عنهم المسئولية فإنهم أولئك الذين ينتسبون إلى الإسلام ويخطئون عن غير قصد بدلا من اتهام أولئك الذين لا ينتسبون إليه ويخطئون عن عمد وإصرار ، والفرق بين هذا وذاك فرق واضح عميق .

ويبدو أن الإخلاص العلمى الذى تجاهله زقزوق وكثيرون غيره هو المقياس المقبول لتقدير قيمة الفكر الاستشراقى ، إذ « لسنا ننكر أن بين المستشرقين طائفة معتدلة قد أخلصت فى دراستها الإخلاص كله ، فنظرت إلى الأدب العربى والتاريخ الإسلامى وإلى كل ما أنتجه الشرقيون من دين وعلم وفلسفة نظرة مجردة عن الهوى ، كما يتطلبها البحث العلمى الحديث وهى كذلك تستحق أجزل الثناء بل إنها لما ينبغى أن تفاخر به أبد الدهر إلا أن أفراد هذه الطائفة إذا عدوا لا يتجاوزون عدد الأصابع وهم إزاء هذه الكثرة الهائلة المغرضة من المستشرقين لا يعدون شيئا مذكورا وقد قيل أن النادر لاحكم له [٢] » .

وهناك من الباحثين الذين حاولوا تقييم الأدب الاستشراقى من زاوية أخرى ، فعندهم « الكاتبون فى أوربا عن الشرق ينقسمون إلى : قسم يكتب عن الناحية السياسية وقسم عن الناحية العلمية وهذا القسم الأخير ينقسم إلى فريقين : فريق تجرد أفراده عن الغرض والهوى فى مباحثه العلمية وفريق تغلبت عليه العواطف المغرضة ، أما القسم الأول ، فهمته الإشادة

(١) محمود حمدى زقزوق ، ما يقال عن الإسلام ، الفكر الإسلامى سبتمبر ١٩٧٠ .

(٢) محمد روحى فيصل ، أغراض الاستشراق الرسالة أغسطس ١٩٣٥ .

بعظمة أوربا والحط من كرامة الشرق ولتقرير نظرية دوام وصاية أوربا على الشرق وهذا بالطبع لا يدخل فى الدائرة العلمية وإن تعرض لها فى بعض الأحيان أما القسم الثانى فعلى القارئ الشرقى أن يتعرف روح كتابته ويفرق بين الكاتب أو المؤلف الذى يتأثر بعاطفة مخصوصة وبين الذى لا يكتب إلا للعلم مجردا عن أية عاطفة فيأخذ عن الأول بتحفظ وحذر ويتلق عن الثانى ما يريد وهو مطمئن إليه على شرط الاحتفاظ أيضا بقواعد البحث العلمى التى تجعل الباحث يعتقد صحته ، وإذن يمكننا أن نفرق بين ما يكتبه الكتاب أو المؤلفون الأوربيون عن الشرق مشوبا بالهوى والأغراض وبين ما يكتبونه من البحوث العلمية المحضة المجردة من الغاية والغرض [1] .

وقد يعد هذا الرأى صارما بقدر كبير ، إذ لا يمكن تقسيم أولئك العلماء بهذه السهولة فهناك بعض أعمال الإستشراق السياسية قيمة وبناءه وأخرى فاسدة وهزيلة ، وثالثة بين هذا وذاك كما أن هناك أعماله العلمية أخفق أصحابها إخفاقا كاملا لأن الأمر لا يتعلق باستخدام المنهج العلمى فحسب ، وإنما بالروح التى تطبقه وتستعمله فالمنهج العلمى ليس سوى وسيلة يمكن للمرء أن يستخدمها بطرق مختلفة وفى أغراض شتى . وأخيرا استحالة وجود البحوث العلمية المجردة من الغاية والغرض لأن طبيعة البحث نفسها فى مثل هذه الميادين لابد أن تتحكم حتى فى الاختيار والاختيار نفسه أساسه ذاتى مهما قيل عن موضوعيته وعدم غائيته لأن الإنسان نفسه فى مثل هذه المواقف لابد أن يكون له أساس يختار به الأحداث والاتجاهات والمجالات يتحرك فيها ويدقق النظر إليها إذن فكل عمل استشراقى شأنه شأن أى عمل إنسانى آخر له جانب ذاتى وآخر موضوعى ، فلا يكفى للمستشرق أن يوزع مدحه وثناءه على الإسلام وأعلامه إلا إذا كان مبنيا حقا على دراسة علمية ثابتة ومنهج علمى وروح علمية محايدة لا تنشد شيئا سوى الحق والحقيقة ولا يكفيه أن يصب نقده جزافا دون بحث وتحليل ، وعرض للمفاهيم الإسلامية كما هو فى حقيقتها لا كما يريدها هو ثم إبداء رأيه فيها وتصوره إياها .

ومن عرض هذه الآراء يتبين أن أيا منها لا يمكن أن يكون أساسا لتقدير قيمة فلسفة الاستشراق ، على الرغم من احترامنا لها وخاصة لرأى مالك بن نبى لابد إذن من قواعد أخرى بناءة تمكن الدارس من رؤية المركب الاستشراقى رؤية شاملة ليحيط به ويعطيه قدره وحقه وفيما يتعلق بالعقيدة الإسلامية مثلا لا يجوز الاعتماد على دراسات الاستشراق ، على الرغم من

(١) على العنانى ، المستشرقون والآداب العربية الهلال ١٩٣٢ .

تعودنا أن نكيل المديح للمستشرقين كيلا وننعت جهودهم بأنها بذلت لخدمة لغتنا وأدبنا وتاريخنا وأن ما نشروه من البحوث والمخطوطات إنما كان لذات العلم خالصا ونرانا نرجع إليهم كلما اختلفنا أو حزبنا أمر لنستوحى منهم الحكمة وفصل الخطاب [١] » ، وكذلك فيما يتعلق بالقرآن الكريم ومحمد عليه الصلاة والسلام والشرع الإسلامى أيضا وإن كان أصحابها من أهل التنقيب والبحث ، لهم منهجهم وطريقتهم فى « أن يجمعوا الآراء والظنون والأوهام والتصورات بأجمعها ليستنتجوا بالفحص والاكتشاف ما كان منها مطابقا للمكان والزمان وظروف الأحوال معتبرين المتن دون الإسناد [٢] » ومهما كان جهد مؤلفيها عظما ومخلصا فلابد أن تحتوى على قدر من الآراء الخاطئة المضطربة إذ « نشهد بين الفينة والفينة أن تلك الأساليب وهاتيك الطرائق تلتوى وتضطرب بين أيدى رجال من المجلين منهم فلا يكاد يصلحها إلا ملحظ دقيق قد جرى عليه المشارقة فى دراساتهم لتلك الشئون التى هم أهلها الأولون وأولو الرأى فيها [٣] » .

ومن هنا يتضح أن المنهج الوحيد الذى يجب اتباعه فى تقدير قيمة فلسفة الاستشراق وأعمالها العلمية هو المنهج ذو الأبعاد الأربعة : البعد الدينى والبعد العلمى والبعد السياسى والبعد النفسى الذى يمكن أن يضىء أى مركب استشراق بأنوار كشافة تشع منها حقائقه ونواياه وغاياته وقيمته وخلفيته وبنيته لا ينفصل واحد من هذه الأبعاد عن الأخرى خلا البحث والنظر فى النتائج الاستشراقية بل إنها جميعا تسلط عليه بأضوائها القوية لإعطاء كل ذى حق حقه ، إذ قد يكون للمركب الاستشراقى نجاح من الزاوية العلمية ولكنه يخفق من الزاوية الدينية أو قد يكون فيه خير من الوجهة السياسية ولكنه شر من الوجهة النفسية أو العكس إنها جميعا تحدد قيمة فلسفة الاستشراق وقوة تأثيرها فى عمليات فكر الإنسان العربى الإسلامى المعاصر مهما كان نوع هذا الفكر أدبيا وفلسفيا ، أو سياسيا .

وأخيرا يمكن حصر قيمة فلسفة الاستشراق فى عدة أوجه : دينية وعلمية وتاريخية وفكرية وحضارية وإنسانية وسياسية .

أما قيمتها الدينية : فهى ذات أهمية خاصة للشرق والغرب على حد سواء ، إذ حاولت أن

(١) محمد روحى فيصل ، أغراض الاستشراق أغسطس ١٩٣٥ .

(٢) آثر جعفرى ، مقدمته لكتاب المصاحف للحافظ أبى بكر عبد الله السجستانى ص ٤ .

(٣) أمين الخولى ، تعقيبه على مادة « أصول » كتبها شاخت دائرة المعارف الإسلامية ٤٨٣/٣ .

تقيم جسرا بين الديانتين : الإسلام والمسيحية حتى استحالت علاقاتهما من العداوة العنيفة إلى التعاون الممكن ثم نجحت فى الآونة الأخيرة فى سعيها هذا وإن لم يصبح نجاحها كاملا بعد . كما استطاعت أن تفتح العقل الأوربى للإسلام ، وأن يصبح هذا العقل فى موقف يحاول فيه أن يستميل هذا الدين الخلاق لا أن يعاديه ثم نشرت أحكام الإسلام وتراجم القرآن فى العالم وخلقت جوا ملائما للتعاون الوثيق بين عالم الهلال وعالم الصليب .

وأما قيمتها العلمية : فهى ذات فائدة كبرى لا سبيل إلى إنكارها وإنما يجب الاعتراف بها إذ كشف أصحابها كثيرا من الآثار العربية الإسلامية ، ولا يزالون يقومون بذلك ، وجمعوا التراث والمخطوطات وفتحوا المعاهد والمراكز ونشروا أعدادا لا حصر لها من الكتب حول الإسلام والعرب وتاريخهم وحضارتهم وعلومهم ونشاطهم وفنونهم ، وحاولوا أن يفعلوا كل ذلك على أساس المنهج العلمى وإن انحرف بعضهم عنه ، أو أرادوا النيل من القرآن ورسوله والإسلام نفسه ، على الرغم من معرفتهم الكاملة أن الإسلام وكتابه الخالد أكبر وأعظم من أن ينالها أحد .

وأما قيمتها التاريخية : فهى ذات منزلة عظمى إذ استطاعت أن تنفذ إلى الأحداث التى وقعت والمواقع التى حدثت وقد قامت بتحليلها ودراسة الأسباب والمسببات التى أدت إليها وأثرت فيها حتى تمكنت أن تضيء بدراساتها العلاقات التى كانت بين الشرق والغرب خلال القرون السابقة . بل لقد حاولت أن تعمق تلك العلاقات وإن شاركت فى أحايين كثيرة فى تكديرها ومع ذلك فإنها تعد تسجيلا رائعا للتبادل ، الفكرى والصراع الأيديولوجى ، والاحتكاك الثقافى بين هذا الجزء من العالم وذاك أنها تاريخى للتحولات الفكرية الكبرى التى حدثت فى العقلية الغربية ونظرها إلى العقلية العربية الإسلامية وآدابها .

وأما قيمتها الفكرية : فهى قيمة يستحيل غض الطرف عنها حيث نجحت نجاحا يستحق التقدير والإعجاب ، فى اختراق الأفق الفكرى للعالم البعيد عنها زمانا ومكانا واستطاعت أن تأخذ من الشرق كل ما يمكن أن يفيد الغرب أنها صقلت العقلية الغربية وحولتها من العداوة النكراء نحو الإسلام إلى التفاهم مع أتباعه ، وعلى أى حال فقد استطاعت أن تروض تلك العقلية العدائية شيئا ما كى ترى أن الإنسان العربى الإسلامى لا يقل شأنا ولا فكرا ، ولا تدينا عن الإنسان الأوربى ، كما أكدت أن الإنسان الذى تمسك بالقرآن استطاع أن يقوم بأعظم الإنجازات العلمية والفكرية والتاريخية وأنها نهضت مرة بالغرب نهضة أسدت إليه كل الخير

وإلى العالم أجمع وأسهمت جديا طوعا أوكرها فى نهضة العالم العربى الإسلامى الحديثة ، وآدابه .

وأما قيمتها الحضارية : فحسبها فخرا تلك الاكتشافات الأثرية التى قامت بها عبر العالم القديم ، ولم ترض بذلك فحسب ، وإنما حاولت أن تخترق الأفق الحضارى لتنفذ إلى أعمق أعماقه لتستفيد وتفيد من هذا كله ، لقد قامت بتلك الحفريات التى برهنت على أسبقية الحضارة الشرقية وفضلها على الحضارة العالمية بأسرها وألقت بهذا الضوء الكشاف الحقائق التاريخية أمام الإنسان ليعى ويعرف ويجهد ويفكر فى نفسه ومصيره .

وأما قيمتها الإنسانية : فلعل قيمتها تتركز فيها إذ قامت بجهد شاق للتعرف على القيم الإنسانية المختلفة التى لم تكن موجودة فى الغرب لقد واجهت التجربة الإنسانية الجديدة التى تختلف روحها عن تجربتها هى فقامت بدراستها وتحليلها حتى اقتربت منها وأخذت عنها وتأكد لديها أنها تجربة بشرية تستحق التقدير والأخذ عنها وأسدت إلى الغرب وعقليته خيرا ليس بعده خير .

وأما قيمتها السياسية : فربما يعارض كثير من الناس فيها غير أن قيمتها السياسية ذات أهمية بالغة لا سبيل إلى إنكارها والبحث فيها أنها انعكاس لاتجاهات أصحابها ونظرهم إلى الأحداث الجارية فى العالم العربى الإسلامى وعلاقته بالمجتمع الدولى قديما وحديثا ثم إنها تقويم لهذه العلاقة وفائدتها لهذا العالم الصاعد المتطلع إلى المستقبل السياسى الباهر وذلك لموقعه الجغرافى والاستراتيجى الفريد وكلما استطاع الاستشراق أن يقترب من النظرة السياسية الموضوعية نحو هذا العالم الطالع وفهم صعوباته ، ومشاكله زادت قيمة فلسفته وأهميتها للشرق والغرب معا ، وعلى هذا الأساس يستطيع الاستشراق أن يساعد فى بناء العلاقات بينهما بناء فعالا ويعم التفاهم الضرورى المتبادل وتعاونهما السليم ، إذن على فلسفة الاستشراق أن تتبنى هذه الاعتبارات وتقدرها حق قدرها لكى تأخذ سيرها نحو الدفاع عن الحق والدفاع عن العالم العربى وحقوقه المشروعة أمام الأطماع الإمبريالية والصهيونية على حد سواء .

وأخيرا فمن الجلى أن فلسفة الاستشراق قد أصبحت واقعا ملموسا بين العلوم الإنسانية جمعاء وأن لها دورا خطيرا ينتظرها لأداء مهمتها ، إذ ليس فى إمكان أى علم آخر أن يحل محلها ويقوم بمهامها ، لأن خصائصها ومميزاتها وقيمتها ترشحها لذلك .

وقد أدى تقدمها إلى أن تصبح ممارسة الدراسات العربية والإسلامية أكثر صعوبة وشمولية

وأعظم تخصصية وأشد التصاقا بالميادين العلمية الأخرى حيث تزيد إمكانياتها للنفاذ إلى أعماق تجربة الشرق البشرية وسبر أغوارها للتعرف إليها والاستفادة منها .

ومع ذلك فإن كثيرا من الناس يتحدثون عن نهايتها وعدم جدواها وقلة أهميتها فى الحاضر والمستقبل ، إذ يرون أن وجودها يتعلق بتقدم العالم العربى الإسلامى أو تخلفه ، أو بازدهار الاستعمار الغربى أو انحطاطه ولكن الأمر ليس كما يظنون بل إنه يتعلق بخلفية أكبر من ذلك بكثير وهى محاولتها الجادة لمعرفة روح الشرق وآدابه ثم الاستفادة من تجربته البشرية فى كل ميادين نشاطه التى تتميز بروحانية أعظم وخيال أوسع وإنسانية أعمق .

وما من شك فى أن وراء هذه الأشياء تكمن فى تلك الأطماع التى تتشعب كما تبين فيما سبق ، ولكن مهما يكن الأمر فإن صلتها بالتراث الشرقى عامة والتراث الإسلامى خاصة والتراث العربى بوجه أخص لا يمكن أن تتلاشى ، إذ التجربة الإنسانية فى الشرق الإسلامى مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وإنما تفتح أمامها مجالات جديدة أخرى وتتسع ميادين آمالها ، وتعلو آفاق خيالها ، وأهميتها لكى تصبح فى المستقبل أعظم فائدة وأشد موضوعية وأكثر شمولية وذلك لتكون رؤيتها أدق إنسانية ، أو بعبارة أوضح لتكون كما ينبغى أن تكون .

وما دام قد تأكد لدينا الآن أن عنايتها بالشرق وتراثه بأسره لن تزول ، بل إنها ستتفرع وتتعمق وتتخصص شيئا فشيئا ، على الرغم من الصعوبات التى تواجهها حاليا أو ستواجهها قريبا حتى تكون نظرتها إلى هذا التراث وأهميته بناءة وموضوعية وإنسانية على الدوام .

ومن كل ما سبق اتضح لنا أنه يجب علينا الآن أن نخطو خطوة أخرى إلى الأمام ونقوم بدراسة الأدب العربى بين علماء الاستشراق وعلماء العرب مما سيعتبر أساسا لدراسة أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر فيما بعد .

البَـابُ الثـانى

الأدب العربى بين علماء الاستشراق وعلماء العرب

مدخل

قبل أن نمضي إلى دراسة أثر الاستشراق فى الأدب العربى الحديث يتطلب منا المنهج العلمى السليم أن ننظر إلى الأدب العربى بين علماء الاستشراق وعلماء العرب لنرى مدى اتفاق وجهة نظرهم إليه ، وطريقة بحثهم فيه ، ونستكشف إمكانية تأثر المستشرقين بعلمائنا القدامى ودرجة تأثيرهم فى علمائنا المحدثين مما يزيد البحث صعوبة لأنه يستلزم فى هذا الحال التحرى ، والموازنة ، والاختيار ، علاوة على أن أحدا من الباحثين - على حد ما نعلم - لم يسلك هذا السبيل حتى الآن ، [1] على الرغم مما فيه من أهمية . ومما لا شك فيه أن هذا النهج يعد محاولة جديدة كل الجدة لإلقاء مزيد من الضوء على الأدب العربى الذى بين أيدينا اليوم[2] ، وما يقترحه بعض الباحثين العرب من أن تكون دراسته غداً[3] .

لقد مر هذا الأدب فى حياته التاريخية بستة أعصر رئيسية « على حسب ما نال الأمم العربية والإسلامية من التقلبات السياسية والاجتماعية[4] » ، وهى : العصر الجاهلى ، والعصر الإسلامى ، والعصر الأموى ، والعصر العباسى ، والعصر التركى ، والعصر الحديث ، حتى أصبح خلالها بماله من خصائص ومميزات من أغنى الآداب مما يجعله أدباً عالميًا عنى به الشرق

---

(١) محمد روحى الخالدى ، تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هيجو ، ص ٥٥/٣٢ مطبعة الهلال بالفجالة ، ١٩٠٤ م ، الذى وصف كتابه بأنه « يشتمل على مقدمات تاريخية واجتماعية فى علم الأدب عند الإفرنج وما يقابله من ذلك عند العرب من إبان تمدنهم إلى عصورهم الوسطى وما اقتبسه الإفرنج عنهم فى الأدب والشعر فى نهضتهم الأخيرة وخصوصاً على يد فيكتور هيجو » ، وما إلى ذلك .

(٢) إسحق موسى الحسينى ، النقد الأدبى المعاصر فى الربع الأول من القرن العشرين ، ص ٥١/٣٣ ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٧ ، حيث يمكن رؤية الاختلاف بين ما ذهب إليه محمد روحى الخالدى فى كتابه المذكور وبين ما نذهب إليه هنا .

(٣) شكرى فيصل ، مناهج الدراسة الأدبية فى الأدب العربى ، عرض ونقد واقتراح ص ٢٣١/٢٢١ مكتبة الخانجى بمصر ١٩٥٣ حيث حاول أن يضع منهجا دراسيًا جديداً سماه « المنهج التركيبى » ذلك الذى « لا يسمح للطرق المختلفة أن تتعارض فيه ولا يتيح لها أن تتخاصم من حوله » لأن الأدب العربى نفسه يقتضيه ويهدف إليه فهو غايته الكبرى كما يؤكد ويدافع عنه لأنه يمتلك القدرة على التركيب بين المقاصد المتعددة والاتجاهات المتباينة والمذاهب المختلفة والنتائج المنهجية . . إلخ .

(٤) أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ص ٥ .

والغرب على حد سواء ، ولكل منهما منهج فى تناوله يجعل التوفيق بينهما صعباً . ويرجع هذا الاختلاف فيما نرى ، أولا : «إلى أن الأدب كل الأدب ظاهرة معقدة تنجلى وجوهها المختلفة وتسلط عليها الأضواء تبعاً لاختلاف العصور[١] ، وثانياً إلى أن الأدب العربى « وارث مدنيات عديدة لها تصوراتها وخيالاتها وأفكارها وحكمتها وفلسفتها ونظرياتها الاجتماعية[٢] » ، وإذا أضفنا إلى ذلك أن التاريخ الأدبى يتبع التاريخ السياسى والاجتماعى لكل أمة ، بل إنه قد يسبقها ، لأن كل ثورة سياسية أو نهضة اجتماعية لابد لها من ثورة فكرية تنبع من « ألسنة الشعراء وأقلام العلماء لقوة حسهم ، وصفاء نفوسهم ، ثم ينتقل تأثرهم وتطورهم إلى سائر الناس بالخطابة والكتابة فتكون الثورة أو النهضة[٣] » فإننا سوف نرى مدى اختلاف الاتجاهات بين هؤلاء من جانب وبين أولئك من جانب آخر ، ومدى تطوره بين علمائنا القدامى من جهة وعلمائنا المحدثين من جهة أخرى . وما دام الأدب وثيق الصلة بالتاريخ لأنه مرآته ، إذ «يفصح عن دخائل البشر ويصور أحلامهم وأمانيهم ويرسم نواحى مختلفة من حياتهم المستمدة من حياة الأفراد والجماعات ، ومن حياة المدينة والريف ، بل من النظم ، ومن الحال الاقتصادية ، ومن العلم والفن ، ومن الحرب والسلام ، ومن كل ما يقع تحت حس الإنسان ويدخل فى نطاق إدراكه[٤] » فسوف يكون من الأهمية بمكان أن نتتبع علماء العرب القدامى ، وعلماء الاستشراق ، وعلماء العرب المحدثين من جهة ما بينهم من اتجاه فكرى واتباع منهجى فى دراستهم للأدب العربى وخصائصه المتميزة[٥] .

أما علماء العرب القدامى فقلما عنوا بشىء مثلما عنوا بالأدب وذلك لصلته الوثيقة بكتاب الله وسنة رسوله ولغتها الخالدة ، لقد حاولوا بجهد وإخلاص الإجابة على الأسئلة الأدبية الكبرى راغبين أن يحددوا ماهية العمل الأدبى ، ويعينوا الوظيفة التى « لابد أن يؤديها ،

---

(١) دفيد ديتش ، مناهج النقد الأدبى بين النظرية والتطبيق ، ص ١٦ ، ترجمة يوسف نجم دار صادر بيروت ١٩٦٧ .

(٢) مارون عبود ، أدب العرب ، ص ٣٦ .

(٣) أحمد حسن الزيات ، المرجع السابق ، ص ٥ .

(٤) حسن عثمان ، منهج البحث التاريخى ، ص ٣٨ ، دار المعارف بمصر ط ٣ ، ١٩٧٠ .

(٥) ناصر الدين الأسد ، محمد روحى الخالدى رائد البحث التاريخى الحديث فى فلسطين ص ٦٨/٨٩ ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٠ حيث يشير إلى تعريف جورجى زيدان لكتاب محمد روحى الخالدى المذكور مقرراً فيه ما أورده من المقابلة بين الآداب العربية والغربية وما أخذه الإفرنج من آدابنا وأساليبنا .

ويميزوا بين الجيد والرديء ، ويحلوا مشكلة اللفظ والمعنى ، وينفذوا إلى معضلات أخرى ، فكلما ألفوا كتاباً ، أو ناقشوا مسألة ، أو درسوا مشكلة ، جاءوا بابتكار جديد ظل أثره ينتقل من جيل إلى جيل مما أدى إلى تطور فكرى عظيم .

ومما لا شك فيه أنه بفضل هؤلاء تطورت عقلية العرب التى استفادت فائدة عظمى من الإسلام ومدنيات الأمم الأخرى فسبقت عقلية الغرب باستخدام المنهج العلمى السليم [1] ، ولكنها للأسف عادت إلى الجمود عندما ضعف أمر أصحابها وصارت الأتراك وغيرهم حتى غشيهم نوم عميق تلاشى معه نشاطهم . وحينما استيقظوا أحسوا بضربات الاستعمار الذى كان شغله الشاغل أن يقوض ثقة الشعوب العربية فى نفسها ، كما كان أمره مع الشعوب المستعمرة الأخرى ، وعلى الرغم من هذا الخطر الداهم الذى يجثم على صدور الشعوب العربية قامت هذه الشعوب بجهاد مستميت فى سبيل استعادة حقها المسلوب وكانت لغتها وأدبها بجانب عقيدتها الإسلامية العناصر الرئيسية فى مقاومة العوادى ، ولو لم تثبت هذه العناصر الثلاثة أمام عواصف الزمان وضربات الاستعمار لأصبحت الأمة العربية بأسرها من قصص التاريخ وأساطيره .

وجاء علماء الاستشراق بعد هؤلاء العلماء العظام فأزالوا الغبار عن كتبهم حيث جمعوا مخطوطاتها ، ونشروا نفائسها ، وأنشأوا مكتباتها ، وأسسوا معاهدها وأصدروا مجلاتها واستخدموا الأسلوب العلمى والمنهج المنطقى فى الكشف عن المجهول ، فكانوا فى كثير من الأحوال قدوة للدارسين العرب المحدثين من معلمى لغتهم ، ومؤرخى أدبهم ، وباحثى نقدهم فى تحضير المادة ، وتحقيق النص ، وتنظيم البحث ، ثم فى تتبع الموضوع وتقصى الفروع ، وتعدد البحوث ، وقد تجلى كل ذلك بوضوح فى الأدب العربى المعاصر مما سنتناوله بشىء من التفصيل فيما بعد ، وعلاوة على ما أسدى هؤلاء من خير إلى أدبنا الحديث ، فقد أثاروا فيه مشكلات شتى استثارت علماءنا المحدثين ، فاختار فريق منهم مذهب المستشرقين ، وقام فريق آخر بالرد عليهم وعلى أتباعهم ، مما أدى إلى نهضة أدبية عظيمة فى النصف الأول من هذا

(١) على الشابى ، الأدب الفارسى فى العصر الغزنوى ، ص ٣٣٥ ، دار تنس ١٩٦٦ ، ونحيل الرجوع إلى الفصل الثانى من ص ٣٣٥/٣١٦ بأكمله على سبيل المثال لا الحصر حيث يمكن أن نعتبر صفحاته وافية تمثل دراسة منهج البيرونى المطبق فى العلوم الإنسانيه ومنهج ابن الهيثم المطبق فى العلوم الطبيعية مع دراسة عوامل تطور المنهجين معاً واستعمال المقايسة وروح النقد فيهما سواء بسواء .

القرن وظل صداه يتردد بين حين وآخر إلى الآن وربما ظل كذلك أمداً بعيدا . نقول إن علماءنا المحدثين قد ذهبوا فى دراسة أدبهم مذاهب شتى ، حيث جرى بعضهم وراء ما تعلم فى جامعات السربون ، وكمبردج ، وأوكسفورد وغيرها ، وتأثر فريق منهم بما كتب مارجوليوث ، وماسينيون ، وجولد زيهر وغيرهم ، وانساق آخرون وراء ما وعى من دروس نالينو ، وجويدى ، وبرجستراسر وسواهم فى جامعة القاهرة والجامعات العربية الأخرى ، والجامعات الأمريكية وغير الأمريكية المبثوثة فى العالم العربى كله ، وذهب رابعهم وراء ما أثير من نقاش فى مؤتمرات الاستشراق وندوات علمائه ، وذهب خامسهم إزاء ما ترجم من مؤلفات هؤلاء وأمثالهم إلى لغة أنفسهم ، وتجلى كل ذلك فى مؤلفاتهم ، وأبحاثهم ، ومقالاتهم على نحو سواء ، ومع كل ذلك فثمة عدد غير قليل من علمائنا المحدثين ظل ثابت الولاء لتراثه ، ومحافظاً عليه ، وناهلا منه ، ولم يتخلف عن الدفاع عنه .

من الجلىّ إذن أن الأدب العربى كان عنصراً مشتركاً بينهم جميعاً ، والجدير بالذكر هنا أنهم « درجوا على أن يتتبعوا حال هذا الأدب وما طرأ عليه من تقدم وازدهار أو تخلف وركود ، ويدرسوا العوامل التى اختلفت عليه فنشرت لواءه ورسخت بناءه ، أو أخمدت شعلته وأطفأت جذوته ، وقد قيل إن هذا اللون من الدرس والبحث فن مستحدث فى الأمة العربية ، فهل هذا حكم صحيح وهل يمكن أن نقبله على عمومه دون نظر فى مسائله وتفاصيله ، إنه من المستحيل أن تهمل أمة أدبها وتاريخه وعما تقذفه نفوس أبنائها من رائع الشعر وبارع النثر ، وإلا ما بقى شىء من آثاره أو لمحة من أخباره ، فالإعجاب بالنص والنظر فى ملامحه ، والتأثر بجماله ومحاسنه ، ثم تتبعه واستقصاء أشباهه وأمثاله أمر طبعى مركوز فى الفطرة ، والذين يزعمون أن هذا فن أحدثه المستشرقون فى أواخر القرن التاسع عشر يخطئون أشنع الخطأ فقد عرفه العرب من قديم عرفوه أن يؤلفوا الكتب ويدونوا الأسفار ، وعرفوه حين ألفوا فيه كتباً ووضعوا له أسفاراً ، نعم ، أنه كغيره من الفنون والكائنات لا تشذ عن طبائع الأشياء التى تتقلب من ضعف إلى قوة ، ومن خمول إلى ازدهار ، فقد مرت به عوامل التقدم والارتقاء وكان للمستشرقين فى هذا فضل كبير »[1] ، وخاصة فى دراسة تاريخ الأدب العربى حيث حاولوا جاهدين الوصول إلى السمات العامة فيه والتمييز بين الوسائل الدالة عليه والقيام

(١) عبد الحميد المسلوت ، محاضرات فى الأدب العربى بين القدماء والمحدثين ص ١

بتوضيح العلاقة بينهما [١] مما يستلزم الاعتراف به والبحث فيه .

وكل من له أية دراية بتاريخ الأدب العربي يعرف أنه كان فى العصر الجاهلى عبارة عن ملاحظات موجزة على الشعر والشعراء أساسها الذوق الطبيعى فى اللغة والإحساس الجمالى بالأدب تبلورت أحكامها فى الأسواق ومؤتمراتها ، مثلما حدث عند اليونان [٢] حيث كان الشعراء يتنافسون ويتحاكمون إلى أصحاب الذوق الجمالى من أمثال النابغة وغيره ، ثم نماه النبى ﷺ بإقباله عليه فى العصر الإسلامى ، وتقدم شأنه فى عهد الخلفاء الراشدين ، ووضع أساسه الأمويون فى مجالسهم الأدبية [٣] وأحكامهم على الشعراء ، حتى أصبح متكاملا فى العهد العباسى بفضل ما كان فيه من نشاط اللغويين ، والأدباء ، والعلماء الذين أقاموا صرحه المشيد ، وهكذا « نظر العرب فى أدبهم فتناولوه بالنقد والتحليل وحاولوا أن يردوا كل نص إلى مصدره وأن يبحثوا فى الرواة ومبلغهم من الصدق والكذب ، ووضعوا فى ذلك الكتب المختلفة [٤] » مثل « طبقات الشعراء لابن سلام » ، و« الشعر والشعراء » لابن قتيبة « والبيان والتبيين » للجاحظ ، و« نقد الشعر » لقدامة بن جعفر ، و« عيار الشعر » لابن طباطبا ، و« الموازنة بين أبى تمام والبحترى » للآمدى ، و« الوساطة بين المتنبى وخصومه » للقاضى الجرجانى ، و« دلائل الإعجاز » و« أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجانى ، و« المثل السائر » لابن الأثير ، وغيرها من الكتب التى لعبت دوراً بالغ الأهمية فى دراسة الأدب العربى وقضاياه . وسنعرض لكل هذا بشىء من التفصيل فى الفصل الثانى من هذا الباب .

غير أنه يجب الاعتراف به هنا بأن هذه الكتب وأمثالها التى ألفها القدامى « تحمل بين دفتيها النقد ، والموازنة ، وتحليل المعنى وأحيانا تاريخ هذا المعنى ، والموازنة بين الشعراء الذين قالوا فيه وتناولوه ولم يعن هؤلاء المؤلفون بتاريخ الأدب مرتباً إلا فى القليل النادر لأن الغالب عليهم إذ ذاك كان درس الأدب نفسه لا درس تاريخه ، فلما جاء العصر الحديث تطور هذا الفن بفضل المستشرقين فأصبح فناً مرتباً مبوباً يدرس كل عصر بسماته وشاراته . وسار الكتاب

...

(١) لانسون ، منهج البحث فى تاريخ الآداب ، الملحق لكتاب محمد مندور ، النقد المنهجى عند العرب ص ٣٩٩ .

(٢) محمد غنيمى هلال ، النقد الأدبى الحديث ، ص ٢١ .

(٣) عبد الرحمن عبد الحميد ، المجالس الأدبية فى الشام فى عهد بنى أمية وأثرها فى نهضة الأدب ، ص ٨١٧/٦١١ ، رسالة الدكتوراه بالأزهر ١٩٧٣ .

(٤) عبد الحميد المسلوت ، المرجع السابق ص ٢ .

والباحثون على منوال ما صنعوا وعلى النهج الذى سنوا[١] » مما يتجلى ذلك بوضوح فى « تاريخ الأدب العربى » لبروكلمان ، و« الأدب العربى » لجيب ، و« تاريخ العرب الأدبى » لنكولسون ، و« دراسات فى تاريخ الأدب العربى » لكراتشكوفسكى و « تاريخ الفكر الأندلسى » لجنثالث بالنثيا » ، و« دراسات فى الأدب العربى » لفون غوبناوم ، و« تاريخ الأدب العربى » لبلاشير ، و« تاريخ الآداب العربية » لناللينو ، و« الإسلام والتجديد فى مصر » لأدمز ، وغيرها وهى تلتزم فى محتوياتها منهجاً معيناً ، وهدفاً محدداً ، وفكراً مرتباً وهلم جرا .

والباحث فيما قدم هؤلاء وأولئك إلى الأدب العربى ، وما أثاروه من مسائل أدبية ، وما عالجوه من معضلات تاريخية ، وما تناولوه من قضايا نقدية ، سوف يرى أن علماءنا المحدثين قد خطوا خطوة واسعة إلى الأمام فى هذا المجال . ويكفينا دليلا على ذلك الإشارة إلى بعض ما ألفوه مثل « تاريخ الآداب العربية » لجورجى زيدان ، و« تاريخ آداب العرب » لمصطفى صادق الرافعى ، و« الغربال » لميخائيل نعيمة ، و « فى الأدب الجاهلى » لطه حسين ، و« الديوان » لعباس محمود العقاد ، و« أصول الأدب » لأحمد حسن الزيات ، و« مناهج التجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب » لأمين الخولى ، و« ثورة الأدب » لمحمد حسين هيكل و« النقد المنهجى عند العرب » لمحمد مندور ، وغيرها من دراساتهم التى تدل دلالة قاطعة على أنهم بقدر ما استفادوا من تراث علمائنا القدامى قد استفادوا بالقدر نفسه من بحوث المستشرقين وغيرهم من علماء الغرب ، ومع ذلك فإنهم وإن تأثروا بهؤلاء وأولئك فقد أتوا بأشياء جديدة دفعت بالأدب العربى المعاصر إلى آفاق رحيبة أخرى .

ويجدر بنا الآن على أساس ما تقدم أن نسير فى هذا الباب لنتناول معضلة البحث الأدبى أولا ، ومقاصد علمائنا القدامى ثانياً ، واتجاهات علماء الاستشراق ثالثاً ، ومذاهب علمائنا المحدثين رابعاً ، والموازنة بينهم أخيراً ، وذلك لكى نمهد للباب الثالث حيث ندرس أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر .

---

(١) عبد الحميد المسلوت ، المرجع السابق ص ٢ .

الفصل الأول

معضلة البحث الأدبي

قبل أن نصطحب علماءنا القدامى ، وعلماء الاستشراق ، وعلماءنا المحدثين فى جولاتهم فى الأدب العربى ونقوم بالموازنة بينهم ، يفرض علينا منطق البحث أن نلقى نظرة ، ولو عابرة ، على الأساس الذى بنى عليه هؤلاء وأولئك مناهجهم التى قد تنصب على « ماهية الأدب أو وظيفته أو قيمته ، وقد يكون وصفيًا أو سيكولوجيًا أو تذوقيًّا[1] » ، أو قد يتجه إلى « ما الذى يضفى قيمة على تجربة قراءتنا لإحدى القصائد ؟ وما الذى يجعلها أفضل من غيرها من التجارب ؟ ولماذا نعتقد أن رأيًا معينًا فى نتاج فنى يفوق غيره من الآراء ؟[2] » .

وإذا كان لمثل هذا النوع من البحث فى الأدب أن يقوم على سؤالين حسب ما يرى ديفيد ديتش[3] هما :

١ — ما هى خصائص الأدب المميزة ؟

٢ — كيف يختلف عن سائر أنواع القول ؟

فإننا نرى أنه لابد لنا أن نضيف إليهما سؤالا ثالثًا كى يكون البحث فى الأدب أى أدب كاملا وهو :

٣ ما هو إشعاعه الإنسانى التاريخى ؟

حيث نرى أن هذا السؤال الأخير ضرورى للبحث فى الأدب سواء للبحث فى الأدب المعين بالذات أو فى الأدب كظاهرة إنسانية عامة تظهر بشكل أو بآخر فى كل مجتمع فى التاريخ . ولا داعى بنا الآن أن نناقش ديفيد ديتش فى أهمية إضافتنا هذه ، لأن أمامنا هنا مهمة أخرى فيما يتعلق بموضوعنا مباشرة ، وهى : معضلة البحث الأدبى التى سوف تتبلور فى

---

(١) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ١٦

(٢) أ . ريتشاردز ، مبادئ النقد الأدبى ، ص ٤٢ ، ترجمة مصطفى بدوى ، مراجعة لويس عوض مطبعة مصر ١٩٦٣ .

(٣) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

نظرتنا إلى المنهج فى الغرب وإلى المنهج فى الشرق ، ففى الأولى سوف نحاول الإحاطة بإيجاز شديد بالمنهج الغربى منذ اليونان إلى الآن ، لأن منهج علماء الاستشراق قام أصلا على هذا الأساس[١] ، وفى الثانية سوف نقوم بالإحاطة بالمنهج العربى لأنه باعتباره إسلاميًّا هو الوحيد الذى يستطيع أن يمثل أحسن ما يمكن أن يقدمه المنهج الشرقى على الإطلاق ، إذ «كان البحث شعاراً للحياة الإسلامية فى مختلف عصور النهضة والقوة والازدهار ، فأصبح العلماء المسلمون ومهمتهم البحث والكشف عن كل جديد فى الحياة والكون والوجود[٢] » على السواء . إذن ، فلنتجه الآن إلى البحث فى : المنهج الغربى والمنهج العربى ودراسة كل منهما على حدة .

١ – المنهج الغربى :

يستطيع المرء أن يبحث فى المنهج الشرقى قبل ظهور اليونان[٣] ولكنه من المؤكد أنه مهما أجهد نفسه فإنه لن يعثر على شىء يمكنه من البحث قبلهم فى المنهج الغربى على الإطلاق ، إذن ، فهناك نقطة معينة ، على حد ما نعلم جميعاً ، تمكننا من الانطلاق فى دراسة المنهج الغربى وتتبع تطوره منذ أقدم عصوره حتى أيامنا هذه .

لقد أكدنا فيما مضى أن الشرق قد ابتدع العلوم والصناعات والفنون ثم لقنها « لليونان فأغناهم عن بذل الجهود والوقت فى استكشافها بأنفسهم ، بحيث نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها ، أو أصلاً قد تكون نبتت منه[٤] » ومن هنا يظهر أن الفكر اليونانى لم يكن بداية الطريق ، وإنما سبقته إلى ذلك أمم الشرق التى دفعت بأدبها وتراثها إلى الفكر اليونانى وأثرت فيه ، ثم جاء اليونان فبلوروا هذه الثقافات واقتبسوها وأخذوا منها ثم دفعوها إلى

(١) عبد الله العروى ، نحو منهج للدراسات الإسلامية ، الإسلام فى نظر ج . فون جونبوم ، ص ٧٥/٥٦ ، ترجمة أحمد شلبى مجلة « ديوجين » ، العدد الخامس والعشرون ، السنة الثامنة ، مايو/يوليو ١٩٧٤ ، القاهرة ، على سبيل المثال لا الحصر .

(٢) محمد عبد المنعم خفاجى ، البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها ، ص ٥ ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ، بدون تاريخ .

(٣) أحمد مختار عمر ، البحث اللغوى عند العرب ، ص ٨٥/٤٠ دار المعارف بمصر ١٩٧١ ، حيث أشار إلى الدراسات اللغوية عند المصريين القدماء والهنود ، والسريان والعبرانيين واليونانيين كذلك وغيرهم الذين لهم اتجاهاتهم فى هذا المجال .

(٤) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، تصدير ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٥ - ١٩٧٠ .

من جاء بعدهم ، وهكذا تتشابك الحضارات ويكون بينها صلات وامتزاج وتأثر وتأثير ، لأنها فى معناها الفلسفى «كانت ومازالت وسوف تظل متلاصقة الواحدة مع الأخرى [١]» .

ولكل من له دراية بالفكر الإغريقى يعلم جيدا أن اليونان منذ تعقلهم وظهور هومير ، ونشاط هزيود ، وميلاد فلسفة الأيونين الطبيعية ، وفلسفة الفيثاغورثيين الرياضية ، وفلسفة الإيليين الميتافيزيقية ، وفلسفة الديموقراطيين الذرية ، وقد تطلعوا إلى الكون وظواهره المادية ، ولم يلتفتوا إلى الإنسان وقضاياه إلا بعد أن نظر السوفسطائيون إليه فتعلقوا بمشاكله المعقدة وحتى هذه الفلسفات من أولها إلى آخرها لم تكن منهجية إلا من بعيد جداً .

إذن ، فقبل ظهور الثلاثى الفكرى الخطير ، سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لم يكن لدى اليونان سوى محاولات غير منهجية [٢] فى النظر إلى العقل وولعه بالمعرفة وأسرارها .

أما أولهم وهو سقراط [٣] فقد شرح لقضاته حواره الذى دار بينه وبين الأدباء قائلا : « إنى يا سادتى لفى خجل شديد إذ أرانى مكرهاً أن أقص عليكم الحقيقة ، لقد تناولت الأشعار التى ألفها أصحابها بعناية فائقة ، ولقد سألت كلا منهم عما عناه بشعره ، فلم يكن منهم من استطاع الإجابة عن سؤالى هذا . ولقد جمعنى وإياهم مجلس ضم كثيراً من المعجبين بهم وبأشعارهم ، فلم يكن بين الحضور رجل إلا وهو أقدر على التحدث عن تلك الأشعار من الشعراء أنفسهم لقد أدركت حينئذ أن الشعراء لا يكتبون الشعر لأنهم حكماء ، بل لأن لديهم طبيعة أو هبة قادرة على أن تبعث فيهم حماسه إذن ، فالشعراء لا يختلفون عن الأنبياء والكهنة الذين ينطقون بالكلام الحسن دون أن يعرفوا ماذا يقولون [٤] » .

ومنذ أن نطق سقراط بهذه الكلمات ظلت ظاهرة الأدب فى الغرب حتى الآن تحير الباحثين والأدباء واللغويين على حد سواء ، فأول ما ظهر رداً على سقراط إنما كان هجوم أحد معاصريه العنيف فى روايتين « السحاب » و« الضفادع » وإذا كان أرستوفان يصور سقراط فى أولاها

---

(١) أرنولد توينبى ، الفكر التاريخى عند الإغريق ، ص ١٧ ، ترجمة لمعى المطيعى ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ .

(٢) محمد غنيمى هلال ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٣) عبد الرحمن عثمان ، معالم النقد الأدبى ، ص ٥٥/٥٧

(٤) لاسل آبركرومى ، قواعد النقد الأدبى ، ص ٢/١ ، ترجمة محمد عوض محمد ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٥٤ .

بصورة تخالف الحقيقة ويقول فى نهايتها بأن « العدالة تتطلب حرق سقراط وتلاميذه ومدرسته [١] » ، فإنه فى آخرها يقيم مباراة بين أسخيلوس ويوربيدس فى عالم الموتى وينصب الإله ديونيس حكماً بينهما حيث يظهر كناقد موضوعى ، كما يظهر منصفاً كذلك ينشد البناء ، والتوجيه ، والإرشاد [٢] لفهم ظاهرة الأدب وأهمية النظر إليه .

ثم جاء ثانيهم وهو أفلاطون [٣] الذى أثار معضلة الفن عامة والأدب خاصة فى كتابه الرائع « الجمهورية » حيث يتناول « موضوع الشعر والفنون التقليدية بإسهاب برغم ضآلة صلته بالموضوع الأصلى ، ويرد على دعاوى الناس ، أن الشاعر هومير كان فيلسوفاً وحكيماً ، علم الناس الفضيلة وأساس الحكم العادل [٤] » ، وقد أفرد ديتش صفحات عديدة لنقل نص أفلاطون ومحاورة سقراط وغلوكون [٥] ، وإذا كان أفلاطون « يستهل بهجوم على الشعر وينتهى بقصيدة » كما يقول لندس ، ويرى أن الشعر بعيد عن الحقيقة لأنه ينبع من المعرفة المشوهة ومن عجز الشاعر عن إدراك استعمال الشىء الذى يصفه مما يؤكد أنه نتاج أدنى من النفس الإنسانية وضار فى الوقت نفسه لأنه يثير العواطف التى ينبغى أن تدبر ، فإن الدفاع كان لابد أن يتناول حجج أفلاطون نفسها وهى « إن الشعر وضيع لأنه محاكاة لمحاكاة ، ثم يمضى إلى البرهان على أن الموهبة الشعرية منحدرة من استعداد بشرى متميز بشكل خاص ، ثم إن الشعر أخيراً ، إذا كان يثير العواطف إنما يفعل ذلك ليساعد فى النهاية على تخفيفها أو تنظيمها [٦] » مما سيتحقق ذلك عند تلميذه العبقرى أرسطو الذى وضع رده على أستاذه فى مؤلفه الرائع « فن الشعر » الذى كان فيما بعد موضع دراسة وترجمة قام بهما فلاسفة الإسلام القدامى [٧] مثل أبو بشر متى بن يونس وأبو نصر الفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ،

---

(١) بدوى طبانة ، النقد الأدبى عند اليونان ، ص ٣٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧ .

(٢) بدوى طبانة ، المرجع السابق ، ص ٣٦ .

(٣) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ، ص ٦٢/٥٧ .

(٤) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، ص ٢٢١ دار المعارف بمصر ط ٣ ، بدون تاريخ .

(٥) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ٤١/٢٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٧) أرسطو طاليس ، فن الشعر ص ٢٥٠/٨٥ ، ترجمة وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوى مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٣ .

والباحثون العرب المحدثون أيضاً مثل عبد الرحمن بدوى [١] ، وشكرى محمد عياد [٢] ، ومحمد خلف الله [٣] وغيرهم .

وهكذا جاء ثالثهم وهو أرسطو [٤] فوضع كتابه « فن الشعر » الذى يعد من أخصب الدراسات الأدبية التى تتعلق بالبحث عن الأدب وقضاياه بحيث « يمكن تطبيقه على شكسبير وملتون ، كما يطبق على هومير وسفوكلو [٥] » وينظر أرسطو باعتباره فيلسوفاً واقعيا إلى الأدب بأنه عمل حقيق وجدى ونافع كذلك ، على عكس ما ينظر إليه أستاذه أفلاطون بأنه كاذب وضار وهازل ، ومن هنا يتبين أن أرسطو قد فاق أستاذه وخالفه فى جميع ما ذهب إليه حيث كان له آراؤه الخاصة التى أصبحت هى السائدة فيما بعد بابتداعه لنظرية المحاكاة التى سنتناولها بإيجاز شديد لأن نظره إلى الأدب يقوم أساساً عليها وعلى فهمه إياها ، وهى على ثلاثة أنواع ، وفنونها تختلف بحسب وسائلها ، وموضوعاتها ، وأساليبها ، ويفرق بين الفنون باختلاف الموضوع ، والأدباء يحاكون أفعالاً وأصحابها أناس يمكن أن يكونوا أفضل منا ، أو أسوأ عنا ، أو مساوين لنا ، ويتميز النوع الأدبى عن الأنواع الفنية الأخرى بأسلوب المحاكاة ويحدد الاختلاف فى طريقها نوعى الأدب : القصصى والمسرحى ، والأدب كظاهرة ضرورة للنفس الإنسانية وتنبع من نزعتين فى الإنسان نفسه : نزعته إلى المحاكاة ، ونزعته إلى الإيقاع ، فالأولى غريزة فى الإنسان بحيث يجد لذة فيها تدفعه إلى التعلم عن سبيلها ، والتعلم لذيذ لا للعلماء وحدهم ، بل لجميع الناس .

ثم بحث أرسطو فى الشعر الهزلى والكوميديا ، والفرق بينهما وبين المأساة وعنى بالأخيرة عناية خاصة ، وبعدئذ تناول أجزاءها التى تعين خصائصها فبحث فى القصة والأخلاق والعبارة والفكر والمنظر المسرحى والإنشاد مشيراً إلى هذه الأجزاء الستة بشىء من التفصيل ، وتناول

---

(١) أرسطوطاليس ، فن الشعر ، ص ٥٦/١١ حيث نجد دراسة عبد الرحمن بدوى عن أهمية هذا الكتاب ومكانته التاريخية .

(٢) أرسطوطاليس ، فن الشعر ص ٢٣/٣ حيث نجد دراسة شكرى محمد عياد عن تاريخ وأهمية كتاب أرسطو المذكور .

(٣) محمد خلف الله ، نقد لبعض التراجم والشروح العربية لكتاب أرسطو فى صنعة الشعر « بويطيقا » مجلة كلية الآداب ، م ٣ ، ١٩٤٤ ، ص ٤٤/١ .

(٤) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٧٧/٦٢ .

(٥) أ . كرومبى ، المرجع السابق ص ٦٧ .

العقل ومداه ، وبحث فى وحدة الفعل فيه أو الوحدة العضوية ، وكذا وحدتا الزمان والمكان .

وعندما بحث فى علاقة الأدب بالتاريخ قرر أن الأدب أوفر حظا من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ ، لأن « الشاعر يعمل وفقاً لقانون الاحتمال والضرورة ، لا وفقا للحظ العابر أو الابتداع العارض [١] » ، ولأنه « يروى الكلى بينما التاريخ يروى الجزئى [٢] » .

ثم أفاض فى بحث التحول والتعرف ، والكم ، والأفعال ، والأخلاق فى المأساة ، وأشار إلى عنصرى الرحمة والخوف ، وقدم توجيهات هامة للأدباء عامة ، وشعراء المآسى خاصة ، وفصل القول فى العقدة ، والحل ، والفكر ، والقول ، كما فعل ذلك بقواعد النحو والبلاغة كذلك ، واهتم اهتماما كبيرا بمسألة التطهير حيث عدها من عناصر الأدب الأساسية ، ويقرر هنا بأن المأساة « تضيف جديداً إلى معارفنا ، وتحقق لنا الرضى الفنى ، وتهيئ لنا حالة عقلية أحسن وهذا الثلاثى من القيم يخلصنا من تهم أفلاطون [٣] » .

وبعد أن فرغ أرسطو من المأساة بحث فى الملحمة وإذا كان قد أخذ هناك مسرحية « أوديب » لسفوكلو مثالاً يحتذى ، فقد أخذ هنا ملاحم هومير مثالاً يتبع ، وبجانب ما بحث فى وحدة الفعل فى الفن الملحمى فقد بحث أيضاً فى أنواعه واتفاقه مع المأساة أو اختلافه عنها ، ثم قدم دراسة وافية عن مشاكل أدبية مختلفة حيث تعرض لخصائص الأدب الجوهرية أولا ، وأنواع النقد التى يمكن أن توجه إليه ثانياً ، وإمكانية الربط بين الحلول وأنواع النقد فى العمل الأدبى ثالثاً ، وأنهى دراسته بالموازنة بين المأساة والملحمة حتى انتهى بترجيح الأولى على الأخرى .

ويجدر بنا الإشارة الآن إلى معضلة الاحتمال التى طرحها أرسطو بحيث رفع البحث الأدبى إلى مستوى آخر ، وتتضمن معضلته هذه فكرتين بالغتى الأهمية نلخصها [٤] فمايلى :

أولا – إن الكذبة التاريخية قد تكون حقيقة مثالية وأن « المحتمل غير الممكن » قد يعكس حقيقة أعمق من « الممكن غير المحتمل » بحيث يمكن أن « تعتبر الفن وسيلة لاستكشاف عالم الحقيقة » مما يجعل « العمل الأدبى فى حقيقته شكلا من أشكال المعرفة ، ووسيلة فريدة لعرض

---

(١) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ص ٦٨ .

(٢) أرسطو ، فن الشعر ، ص ٢٦ .

(٣) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦٨/٧٠ .

نوع من التبصر فى وجه من وجوه الوضع الإنسانى لا يتيسر التعبير عنه أو نقله بأية وسيلة أخرى .

ثانيا — « إن الأديب يستطيع أن ينتج عملا له وحدته وكماله الشكلى الخاص ، عملا يخلص عالمه الخاص من الاحتمال ، حيث تستبان الحقيقة وتتذوق » مما يجعلنا نستطيع أن « نكون نظرية عن الشكل والبناء الأدبيين تتناول ضروب الوحدة التى يمكن أن تحققها القصيدة أو أى نوع آخر من أنواع الأدب » ومن كل هذا يمكن « أن نتبين الدور الفريد الذى يلعبه الشكل فى إبراز أنواع التبصر التى يحققها الخيال الفنى ، والعلاقة بين الفن كشكل ، والفن كمعرفة » وقد يتغلب فى أدب ما هذا الجانب على ذاك غير أنه « ليس ثمة عمل أدبى يمكن أن تتوافر فيه الصفة الأولى دون الثانية . . . ولكن يمكن أن تتوافر الصفة الثانية دون الأولى » ، وهذه هى الفروق الأساسية « بين العمل الذى يضع الوسائل فى خدمة الغاية . . . والعمل الذى يتميز بالصنعة لا غير » ومهما يكن الأمر فإن « كل عمل فنى يتضمن صنعة ما ، ولكن ليس من الضرورى أن تنتج الصنعة وحدها فناً » كما هو بين وجلى .

وأخيراً يتضح لنا من كل ما تقدم أن أرسطو فى كتابه المذكور « ينهج نهج الطريقة الاستقرائية ، فهو يجمع الأدلة والمعطيات قبل أن يقفز إلى استخلاص النتائج [١] » كما ينهج النهج نفسه فى مؤلفاته الأخرى ويسير فيه على أربع مراحل أساسية ، حيث « يعين موضوع البحث ، ثم يسرد الآراء فى هذا الموضوع ويمحصها ثم يسجل الصعوبات ، أى المسائل المشكلة فى الموضوع ، وأخيراً ينظر فى المسائل أنفسها ويفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة فى المراحل السابقة »[٢] ، ومن هنا لم يعد غريباً أن تذهب المدرسة الأرسطو طاليسية الأمريكية إلى القول « بأن هذا الفيلسوف لم يستعمل المبادئ أو المعرفة الاستنتاجية فى الشعر ، وإنما فحص القصائد استقرائيا من حيث إن كل قصيدة فيها كيان منفرد فى ذاته »[٣] مما يمكن تطبيقه فى بحث الأدب العربى أيضاً .

وبعد هؤلاء الثلاثة يجب على المرء أن يقفز شيئاً من الزمن لكى يلتقى بكاتب آخر له شأنه فى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٢) يوسف كرم ، المرجع السابق ، ص ١١٧ .

(٣) ستانلى هايمن ، النقد الأدبى ومدارسه الحديثة ، ٢٢/١ ، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ، دار الثقافة بيروت ١٩٥٥ .

الأدب ، والبحث فيه وهو لونجينو [١] فى كتابه المسمى « الأسلوب الرفيع » حيث أثار مسائل أدبية [٢] تختلف بعض الاختلاف عما أثارها كل من هؤلاء الثلاثة على حدة ، وقد أقر كما فعل أرسطو نفسه بأن الأدب لابد له أن « يحقق نوعاً من المتعة الفذة يتفرد بها » مما جعله يعنى ببيان « أثره الإمتاعى فى القارئ والجمهور » حتى أتى « بأول نظرية ذات شأن فى الأدب » يمكننا على أساسها تقدير العمل الأدبى الذى لابد أن تتوافر فيه الخصائص التى تثير فى القارئ شعوراً بأنه قد انتقل إلى أجواء جديدة من الاختبار مما يبدو أن « الرفعة هى أعظم المناقب الأدبية ، وهى التى تجعل العمل الأدبى مهما تكن نقائصه الصغيرة مؤثراً حقاً ، والوظيفة النهائية للأدب ، والمبرر الأخير له أن يكون رفيعاً وأن يبعث فى قرائه الشعور بالنشوة أو الرفعة وهو الشعور الذى ينتج عن السمو » ، إذن فالبحث فى العمل الأدبى لابد أن يتجه أول ما يتجه إلى البحث عن النشوة أو السمو فيه ، والحكم عليه لا يتأتى إلا بالتمرس الشديد ، وهو على كل حال « الثمرة النهائية لتجربة ناضجة » ويستدل لونجينو على ما يذهب إليه « بكثير من الشواهد التى يقارن فيها بين المحاولات الناجحة والمخفقة فى الأدب » مستخدما التحليل لكل العناصر التى يمكن أن « تضفى على الأدب صفة الرفعة » وإذا أضفنا إلى ذلك أن لونجينو قد أدخل إلى كشفه عن الأدب الرفيع بجانب كل ذلك « الصفات الخلقية والعقلية للكاتب واستجاب القراء » بالإضافة إلى بناء العمل الأدبى فلابد أن نعرف أنه تقدم خطوة كبيرة إلى حل مشكلة البحث فى العمل الأدبى وقيمته ، ويستطيع الكاتب أن يثير النشوة فى نفوس قرائه عندما يتحلى بصفات تؤدى إلى أن يكون له فكر نفاذ ، وعاطفة جياشة ، مما يدل على أنه يتمتع بمواهب تعطى له قدرة على استخدام الصورة البيانية ، والعبارة النبيلة ، ومهارة المزج بين العناصر المتعددة حتى يصل بعمله الأدبى إلى الرفعة التى تعد صفة رئيسية لكل الأثر الأدبى العظيم الذى يجب أن يؤدى إلى إثارة عاطفة القارئ ، وأخيراً يصرح لونجينو قائلا « أستطيع أن أؤكد وأنا على ثقة ، أنه لا شيء يسبب عظمة الأثر كالعاطفة عندما توضع فى مكانها الصحيح ، فهى تشيع فى الألفاظ – مهما كانت – نفحة عنيفة من الحماسة المتضرمة وتملؤها بمس إلهى » ، وكل هذا يؤكد أهمية لونجينو فى دراسة معضلة البحث الأدبى .

وبعد مضى لونجينو على الباحث فى المنهج الغربى أن ينتظر فترة طويلة من الزمن لكى يلتق

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ، ص ٧٨/٧٧ .

(٢) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ٨٦/٨٢ .

بسدنى [١] فى مقاله « الدفاع عن الشعر » الذى نشر عام ١٥٩٥ م . وقد وجد سدنى الاتهامات نفسها التى وجدها أرسطو بحيث اضطر أن يدافع عن الأدب الذى اتهم بأنه مناف للأخلاق داع إلى الفسق ، ومؤسس على الكذب ، وأمام هذه المواجهة ذهب سدنى يبحث فى عدة مسائل تتعلق بالأدب بوجه عام ، وعندما كان يبحث فى الأدب والخرافة قرر منذ البداية أن الأدب نظم ، وأهم من ذلك أنه ابتكار ، لأنه يسجل أحداثاً مبدعة لابد أن يصفها بأسلوب حيوى مقبول ولذلك اعتبر هرودوت المؤرخ شاعراً ، وفعل الشىء نفسه مع كل من أخذ أخذه ، لأنهم جميعاً يأتون بالوصف المؤثر للعواطف والتفاصيل العديدة لمعارك لا يمكن إثبات صحتها ، وإذا تناولوا أشياء غير صحيحة فيمكن تفسير ذلك رمزيًّا ، أو تصويراً مرضيًّا لأشياء كان من المحتمل أن تحدث إذن ، فعلى الباحث أن يتساءل هل للعناصر الثلاثة « الإبداع ، والحيوية ، والعاطفة فى ذاتها قيمة ؟ أو أنها تعد كذلك إذا اصطنعت وسيلة لنقل أنواع من المعرفة اعترف لها بقيمتها المستقلة » ، وبعد أن يؤكد سدنى أن الأدب شائع من القدم وأن شيوعه لا يدل على قيمته ، يرى أن الوزن وحده لا ينتج شعراً ، إذ لابد فيه من الإبداع ، ومن هنا يجب على الأديب أن يخلق عالماً جديداً لابد أن يكون أفضل من حقيقته ، أى أنه لا ينبغى أن يحاكى الفكرة كما هى فى عالم الواقع ، بل عليه أن يبرزها كما تبدو له فى صورتها المثالية ، لأن الأديب يتصل بالعالم المثالى مباشرة وبهذه الطريقة « تدحض التهمة التى رمى بها أفلاطون الشاعر حين اعتبره مجرد محاك للمحاكاة » ، وهكذا يقودنا سدنى إلى نظرية جديدة للمحاكاة بحيث يقترب من وضع نظرية « المحاكاة المثالية » التى تتعلق بمحاكاة الحقيقة التى تحتجب وراء مظاهرها ، ومن هذا كله يصبح العالم الذى يخلقه الأديب له قيمته لأنه أفضل من عالم الحقيقة أولا ، ولأنه يمثل بطريقة تثير القارئ الذى يحاول أن يحاكيه ثانياً ، وهكذا « نقلت المحاكاة الأرسطوطالسية من الشاعر إلى القارئ ، الشاعر لا يحاكى وإنما يبدع ولكن القارئ هو الذى يحاكى ما يبدعه الشاعر » ولكن سدنى لم يقف عند هذا الحد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فاستعان بفكرة هوراس [٢] بأن الأديب يمتنع ليدفع الناس إلى الفضيلة ويعلمهم لكى يقبلوها على أنها سبيلهم ، وعلى هذا الأساس يصبح الأدب أنبل توجيه يمكن أن يتجه إليه أى تعليم على الإطلاق .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٨/٨٧ .

(٢) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٨٦/٨١ .

وكل هذا يتعلق بالابتكار ، وماذا عن النظم الذى يعد بمثابة التعريف للأدب عند سدنى ، إن النظم عنده ليس إلا زخرفا لا يمت إلى الأدب بسبب ، لأن القافية والوزن لا يخلقان شاعراً على الإطلاق ، وأين هو من الإمام عبد القاهر الجرجانى وفهمه لنظرية النظم ؟ من الجلى أنه فى واد وهذا فى آخر ، ويرى سدنى أن « ابتكار الصور الواضحة للفضائل والرذائل وما إليها ، وما يرافقها من تعليم ممتع « هو أهم ما يكون فى الأدب ، لأن الأديب يعلم عندما يقدم للقارئ عالماً مثاليًّا يستطيع أن يحاكيه حيث الصالح دائماً ميسر للنجاح ، والطالح أبداً لا يهرب من عقاب ، ومن هذه الزاوية استطاع سدنى أن يبتكر اصطلاحه « العدالة الشعرية » .

نعم ، ولكن ما العلاقة بين الأدب والتاريخ ، والفلسفة ، وبالأحرى بين المؤرخ ، والفيلسوف والأديب ؟ أن المؤرخ يعالج ما حدث ، ويرزح تحت الوقائع ، ويظن أن أحداً لا يضارعه فى تعليم الفضيلة لأن التاريخ عنده معلم الحياة ، والفيلسوف يجرى وراء الأخلاق باحثاً فى الحقيقة ، غير أن كل ما يقوم به موضع نظر ، والأديب يبتكر عالماً جديداً ، ويعلم الفضيلة الفاعلة ، ويدعو إلى اتباع خطى السابقين ، وهكذا يصبح الأديب فيلسوفاً شعبيًّا مما يؤكد أن الأدب أكثر فائدة من أى علم آخر حتى من الفلسفة والتاريخ ، ولذلك حل عنده الوجوب الأخلاقى محل الوجوب الاحتمالى عند أرسطو .

وعلى هذا الأساس يختلف دفاعه عن الأدب اختلافاً جوهريًّا عن دفاع أرسطو ، إذ لابد أن يكون الأديب عنده « هو خالق عالم يقود أولئك الذين يستشرفون إلى اتباع الفضيلة ومجانبة الرذيلة . . . وهو يريك أشياء بعضها جدير بالحب والآخر يستحق الكره . . . وهذا الدفع والتوجيه نحو الخير هو الذى يتوج الشاعر بإكليل انتصاره على المؤرخ وعلى الفيلسوف أيضاً ، مهما يكن من شك حول تفوقه عليها ، فى ميدان التعليم « ولكن اللذة التى تثير القارئ خلال تتبعه العالم المثالى ، واستجابته لما فيه من حيوية لا يمكن أن تستند إلى المضمون فحسب ، بل إلى الشكل والأسلوب أيضاً ، ومن هنا شق سدنى طريقه إلى الخصائص الجمالية التى تتجلى فى الأسلوب الجيد الذى يعد أحد المعايير الأساسية التى يتميز بها العمل الأدبى الجيد ، وما دام سدنى قد أقر من قبل بأن الأديب يجمع فى عمله بين المعرفة والعاطفة ، فالأولى هى معرفة الأخلاق ، والثانية هى حيوية الأسلوب ، فلابد أن يبرز فى كل ما يخلقه الأديب عنصرا للتعليم والإثارة فوضع أهمية كل منهما بجانب الأخرى وقد جعله هذا أفلاطونيًّا ، وأرسطيًّا ،

وسبنسرياً فى الوقت نفسه . ومع كل ذلك فعندما قام بالفصل بين الصورة والمادة لم يتمكن أن يحيط بالغاية النهائية للأدب باعتباره شخصية لها ذاتيتها ، إذ لم يوفق أن يصنع حلا جديداً محل الحل الأرسطى ، على الرغم من إثبات نظريته بأن الأدب أقوى أثراً من الفلسفة والتاريخ وعلى هذا فعلى الباحث فى العمل الأدبى أن ينتظر الفيلسوف والمؤرخ حتى يبديا رأييهما ثم يحاول إبداء رأيه .

وبعد مائة سنة من سدنى ظهر جون دريدن [(١)] فكتب « مقالة فى الشعر المسرحى » نشرت عام ١٦٦٨م ، بحث فيها فى ماهية المسرحية الشعرية . وإن كان بحثه يتعلق بماهية الأدب عامة ، حيث كان تعريف المسرحية الذى انتشر حينذاك يمكن تطبيقه على الأدب بوجه عام ويبدو دريدن فى هذا المكان بأنه « لا يميز بين صورة الطبيعة البشرية ، وحقيقة هذه الطبيعة ، فإن الأولى إذا كانت صادقة تقودنا إلى الثانية » ، ويرى أن ظروف التجربة هى التى تلقى ضوءاً على الشخصية ، ومن هنا يحدثنا دريدن عن الواقعية النفسية ، حيث يصبح الأدب نوعاً من المعرفة ، ويتصل بعلم النفس اتصاله بعلم الأخلاق عند سدنى ، والمعرفة تثير فى المرء نوعاً من المتعة أولا وتسببها بطريقة نقل هذه المعرفة إلينا ثانياً ، والصدق والحيوية يتعاونان فى خلق المتعة عن الأثر الأدبى ، ولكن عن « أية نواح من الطبيعة البشرية » نتحدث ؟ وما هى ؟ هل هى أناس فى تصرفاتهم ومعاناتهم ؟ إذن ، فأى الموضوعات أكثر ملاءمة للأدب ؟ ومن المؤكد أن الأدب يبلور الطبيعة البشرية ، وهذا على الأقل مما يمتع النفس ويعلم المرء ، والوسيلة التى تؤدى إلى ذلك هى التعبير الذى لابد أن يثير الإمتاع ، وقد يحدث ذلك بالقصة أو الوعظ أو بالرثاء أو الالتفات أو بأى نوع آخر من التعبير باللغة والعمل الأدبى .

وبعد دريدن بعشرات السنين جاء جونسون [(٢)] واهتم بدراسة شكسبير اهتماماً عظيماً ، وفى مقدمة لطبع أعماله الأدبية حاول أن يقدم صورة للطبيعة البشرية تتسم بالصدق وتمتاز بالحيوية مؤكداً أنه ليس هناك ما يمتع الناس مثل التصوير الصادق لطبيعتهم العامة مما يجعل شكسبير يتفوق على غيره من الأدباء لأن شخصياتهم فى أكثر الأحوال أفراد ، وشخصياته فى أغلب الأحيان نماذج . ويدل أدبه على الاتساع فى التصميم وهو مصدر التعليم ويجد القارئ أن مسرحياته مليئة بالمبادئ العملية والحكم العامة ، حتى لقد أثنى جونسون على صاحبه

---

(١) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ص ١٢٧/١١٩ .

(٢) المرجع السابق السابق ص ١٤١/١٢٧ .

لوضعه « نصب عيون قرائه مرآة صادقة للطبائع وللحياة » واستدل على ذلك بأن الطبيعة البشرية واحدة لا تتغير مما يفرض على الأديب أن يعرف طبائع الناس فى كل العصور ، ومادام الأدب نوعاً من المعرفة « فإنه يعتبر ذا قيمة لأنه يشرح الطبيعة البشرية ويلقى الأضواء على جوانبها المختلفة ولكن هل التعرف إذن هو القيمة الوحيدة للأدب ؟ مما لاشك فيه أن غاية الكتابة هى التعليم وغاية الأدب هى أن يعلم الناس بواسطة الإمتاع ، وها هو ذا يتفق وسدنى ، إذ لابد للأدب من رسالة تهذيبية ، ولابد أن تتجلى فيه الموعظة الأخلاقية ، ومن هنا ذهب مع سيدنى إلى أن الأديب لابد أن يخلق عالما أفضل من هذا . وبناء على ذلك بدا له معقولاً جداً أن عالم الواقع نفسه قادر على التهذيب ، وإذا كان الأمر هكذا فلابد للإنسان من الأمل وهو فى نظر جونسون يكمن فى دين منزل وليس فى الحياة كما هى على الأرض ، ومن هذا كله يعد الأدب نوعاً من التذكر ، فاللماحية فيه« عرض شيء خطر من قبل ولكنه لم يجد خير تعبير عنه » .

وإذا كان جونسون قد تردد فى الإجابة وانتهى إلى أن دعا دينا منزلا لمساعدته فإن ورذورث [1] سوف ينقل المعضلة إلى جهة أخرى ، حيث يؤكد أن الإجابة على البحث حول الأدب يمكن أن تأتى من البحث فى كيفية عمل الأديب نفسه ولذلك يمكننا بدلا من أن نسأل : ما هو الشعر أو بالأحرى ما هو الأدب ، أن نسأل ما هو الشاعر أو بالأحق ما هو الأديب ؟ مثل هذا السؤال يقود الدارس إلى البحث الشامل فى الإبداع الأدبى ، ومن هنا ذهب ورذورث فى مقدمة ديوانه « حكايات غنائية » فتساءل : ما هو الشاعر ؟ ولمن يتوجه بشعره ؟ وأى لغة ترجى منه ؟ وللوصول إلى الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من العناية بعملية الإبداع ذاتها والحقيقة عنده : عامة وفاعلة ومن قبل أكد أرسطو أن الأدب أكثر فلسفة لأنه يهدف إلى الحقيقة التى لا ترتبط بفرد أو بمكان ، بل الحقيقة العامة الفاعلة التى لا تعتمد على برهان خارجى ، بل على تلك الصورة التى تكسبها العاطفة فى القلب نابضة بالحياة ، إذن ، فهو يذهب مع أرسطو الذى يفرق بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الأدبية ، ويميز بين الحقيقة العامة والحقيقة الفاعلة ، وعلى هذا فإن الأدب يهدف إلى تعرف أعمق للكون والنفس ، لأن تركيبنا النفسى يوازيه فى حركاته وقدرة الأديب على التعبير تنبع أساساً من أنه « إنسان ترضيه

---

(١) ماثيو آرنولد ، مقالات فى النقد ، ص ١١٩/٩٥ ، ترجمة وتقديم على جمال الدين عزت مراجعة لويس مرقص ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ ، ديفيد ديتش المرجع السابق ص ، ١٥٥/١٤٣ .

مشاعره ومشيئته وتبهجه روح الحياة فيه أكثر مما تبهج سواه ، إنسان يمتعه أن يتأمل المشاعر والمشيئة التى تتجلى فى حركة الكون ، ومن عاداته أن يحمل نفسه على خلقها حيث لا يجد لها أثرًا » وكل هذا من أجل إتاحة اللذة للقارئ ولا يعد هذا حطًّا من قدر فن الأديب أبدًا ، بل بالعكس من ذلك ، لأنه اعتراف بجمال الكون وهو بهذا يعد بحق « صخرة الدفاع عن الطبيعة البشرية » التى لابد له أن يعنى بها عناية لايدانيها غيرها لأنه قبل كل شىء إنسان يتحدث إلى إنسان .

وإذا كان وردزورث عندما يبحث فى الأسباب التى تعطى القيمة للعمل الأدبى يقرب من أرسطو وفكرته « الحقيقة الشعرية » ومن سدنى وفكرته « الإثارة والتعليم » ، فإنه ليس كذلك حينما يتناول القصيدة باعتبارها فناً أدبيًا قائماً بذاته ، وما يميزها عن سائر أشكال التعبير أنه يقرر بجلاء تام أن الشعر مادام يعنى بالحقائق الأولية العظمى التى تتعلق بالإنسان والكون ، فعليه أن يتجنب الزينة العابرة بحيث يستعمل لغة بسيطة أولية ، ولكن هل حل وردزورث بهذا معضلة الشكل والمضمون ؟ طبعاً ، لا بل إنها ظلت بدون أى حل على الرغم من أنه فرق تفريقا واضحاً بينهما وحدد لكل منهما دوره الخاص حتى اقترب من دريدن نفسه الذى يقرر أن على الشاعر أن يعرض « صورة للطبيعة البشرية تمتاز بالصدق وتتسم الحيوية » حيث ينصب الصدق على المضمون والحيوية على الأسلوب ، ومع ذلك كله فقد ظلت قضية الشكل والمضمون معلقة فى الهواء لأن وردزورث قد ذهب فى النهاية إلى أن حيوية إدراك الشاعر هى التى تضمن لنفسها الصدق والحياة معاً .

ثم جاء كولردج [١] الذى عده سنتسبرى فى كتابه « تاريخ النقد والذوق الأدبى فى أوربا » بين أعظم النقاد الذين ظهروا حتى عصره ، أرسطو ولونجينو وكولردج [٢] الذى اشتهر بمؤلفه « السيرة الأدبية » التى نشرت عام ١٨١٧ م . وقد نظر كولردج إلى الأدب بمعناه الواسع وإلى القصيدة بمعناها الضيق وحاول أن يكشف قيمتها التى تحقق اللذة فيها وينبغى أن تنبع كل خاصة من خصائصها من طبيعتها الكلية التى تكون جزءاً لا يتجزأ منها ، ومهما كانت قيمتها فلا

---

(١) كولردج ، النظرية الرومانتيكية فى الشعر ، سيرة أدبية ، ترجمة عبد الحكيم حسان ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ ، وديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ١٥٥/١٧٣ .

(٢) محمد مصطفى بدوى ، كولردج ص ٧ ، دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ .

يمكن أن تكون كلها شعراً ، بل لا ينبغى أن تكون كلها كذلك ولا بد أن تنبثق خصائصها عضويًّا من طبيعتها وذاتها .

ويميز كولردج فى الأدب بين الخيال والتوهم ، فالخيال أكثر استعدادًا لتحقيق الوحدة الحقيقية لأنه القوة الحيوية التى تكمن فى الإنسان وتجعل إدراكه ممكناً والتوهم ليس كذلك ، فالخيال يخلق أشكالاً خاصة به ، والتوهم ينشئ زينة على السطح فحسب وهكذا استطاع كولردج أن يتخلص من المعضلة الأفلاطونية تخلصًا نهائيًّا ، وأصبحت وظيفة البحث عنده تنحصر فى التمييز . وليس فى إمكان المرء أن يكون فكرة صحيحة عن أية حقيقة إلا بعد الفصل بين أجزائها القابلة للتمييز واختزانها فى إطار وحدتها بالفعل ، إذن فعلى الباحث أن يقوم بتحليل تراكيبها مع المحافظة على هيكلها العام ، وكل هذا سوف يؤكد للمرء أن الشعر يحتوى على العناصر نفسها التى يحتوى عليها النثر ، ومع ذلك فلا بد من الفرق بينهما الذى يكمن فى اختلاف غاية كل منهما وربما يكون التأليف الأدبى شعراً لمجرد أنه يتميز عن النثر بالوزن والقافية أو بهما معاً ، وتكرار الأصوات والمقاطع يثير لذة بدون أى شك ، ولكن هذا ما لا يمكن أن يكون اختلافاً جوهريًّا بينهما ، لأن كل تأليف أضيف إليه هذا الأمر بغض النظر عن مضمونه ، يمكن أن يدعى كذلك ، إذن ، لابد من السعى وراء اختلاف آخر بينهما لأن هذا الذى أشير إليه ينبع من الشكل السطحى للعمل الأدبى ، ويبدو أن اختلاف الغاية والمضمون يبرز لنا أساساً آخر للتمييز ويتأتى ذلك من اختلاف الغرضين وهما : إيصال الحقيقة وإيصال اللذة ، فالأولى قد تكون قابلة للبرهان ، وقد تكون أحداث جرت فى التاريخ ، والثانية قد تتأتى اللذة وربما أسمى أنواعها من بلوغ هذه الغاية المباشرة فى أعمال أخرى ، ولابد أن تكون الحقيقة بمعناها الأخلاقى أو بمعناها العقلى الغاية النهائية للأدب وهذا ما يميز طبيعة المؤلف وليس النوع الذى ينتمى إليه أثره الأدبى ، وهكذا يمكن إيجاد التعريف النهائى للقصيدة ذاتها ، وهى ذلك النوع من التأليف الذى يباين الأعمال الأخرى فى أنه يجعل اللذة التى تتأتى من كل أجزائها على حدة لا الحقيقة غايته المباشرة ، وهذا التمييز يكفى ليوضح مقاصد المؤلف وإذا أضيف إلى ذلك أن الصورة الكلية ممتعة أيضا ، فإن ذلك يعد ميزة أخرى للقصيدة التى لا بد « أن تكون عملا تتآزر أجزاؤه ، ويفسر كل منها الآخر ، وينسجم كل منها ويتساند فى نطاق التناسب مع أهداف تنسيق العروض وآثاره المعروفة » ، وبناء على هذا لا يمكن تسمية الأثر الذى يتألف من الأبيات المستقلة والأشطر الجذابة قصيدة ، بل لابد أن يكون كلا لا يتجزأ

يسوق القارئ إلى اللذة التى تصاحب « حركة الذهن حين تثيره مفاتن الرحلة نفسها ، كحركة الأفعى التى جعلها المصريون شعاراً للقوة المفكرة ، أو كمرور الصوت فى الفضاء » بحيث« ينبغى أن ينطلق العنان للروح الطليقة » كما قال ذلك آربتر.

واستعان كولردج بالفلسفة للبحث فى خصائص القصيدة وما فيها من وحدة ، وهذا ما أدى به إلى البحث الاونتولوجى فيها . ومادامت تستخدم اللغة للتعبير فيم تختلف إذن عن سائر أنواع التعبير اللغوى ، وما الذى يجعلها مختلفة هكذا ؟ وكيف تبرز وظيفتها وماهيتها ، غايتها ومضمونها ، واعتمد كولردج كما فعل غيره فى بحثه الأدبى على طريقة أرسطو وإن لم ينظر ، مثلما نظر هذا إلى المشكلة ذاتها ومادام الشعر والنثر معًا يستعملان الكلام أداة لها ، فإن الفرق بينهما لا يمكن أن يكون فى الكلام ذاته ، بل لا بد أن يكون نابعًا من اختلاف طريقة امتزاج العناصر بسبب اختلاف غاية كل منهما ولكن هل اتضح الأمر إلى هذا الحد ؟ طبعا لا ، إذ ايصال اللذة قد يكون الغاية المباشرة لأثر أدبى غير موزون كالقصص على سبيل المثال لا الحصر ، وأيّا كان الأمر فليس باستطاعة المرء « أن يحصل على لذة حقيقية دائمة من أى جانب فى أى عمل من الأعمال ، دون أن يكون منبثقاً طبيعيًا من طبيعة هذا العمل بكليته » وليست إضافة الوزن والقافية إلى الأثر الأدبى إلا زينته السطحية على الرغم من أنهما يثيران « التكرار الملائم للنبرة والصوت » ومادام الأمر هكذا فلا بد « أن تكون القصيدة ذات وحدة عضوية ، وهى أثر أدبى تتآزر أجزاؤه ويفسر أحدها الآخر وينسجم كل منها ويتساند فى نطاق التناسب ، مع أهداف التنسيق العروضى وآثاره المعروفة » وها هنا يتجلى بوضوح أن كولردج لا يبحث فى الأدب بوجه عام ، وإنما يبحث فى الشعر والقصيدة والتمييز بينهما ، حتى يتأتى له أن « أية قصيدة مهما يكن طولها لا يمكن بل لا ينبغى أن تكون كلها شعرًا » وهذا ما لا يتم إلا بالاختيار المقصود والترتيب الفنى ، حيث تتحقق إثارة قسط من التنبيه المستمر أكبر مما هو فى لغة النثر حديثًا كان أو كتابة ، وها هنا يبرز السؤال : ما هو الشعر ؟ وهو فى الحقيقة السؤال نفسه : ما هو الشاعر ؟ إنه الشخص الذى يحرك « النشاط فى النفس الإنسانية بأكملها ويربط ما فيها من ملكات الواحدة مع الأخرى ، بحسب قيمتها وشرفها » ، ويمكنه أن يفعل هذا « بتلك القوة التركيبية السحرية التى خصصناها بلفظة الخيال » فإذا كان الأمر كذلك فالشعر عنده أشمل من القصيدة إنه إذن نوع من النشاط الإنسانى « يمكن أن يشارك فيه الرسامون والفلاسفة والعلماء » الذين يفعلون ذلك بواسطة تشغيل خيالهم الذى « يذيب ويلاشى ويحطم لكى يخلق

من جديد »[١] والخيال نوعان أولى وثانوى ، فالأولى هو فى جوهره قوة خلاقة لعملية الخلق والثانوى هو فى أصله استعمال العقل الإرادى لهذه القوة ؛ وعندما يستعمل المرء خياله الأولى فإنه لا يفعل ذلك بإرادته الواعية ، وإنما يمارس قدرته على إدراك ذاته والعالم الخارجى من حوله وعندما يستخدم خياله الثانوى فإنه يعد أكثر وعيا وأقل أولية لأن هذا يخلق مركبات جديدة من المعانى ، واستعماله فى نطاق واسع يعتبر نشاطاً شعريّا ، بل نشاطا فنيّا على وجه العموم ، وهذا النوع من الخيال يكون مصدر كل وحدة عضوية نامية للقصيدة التى لابد أن تكون غايتها اللذة التى تتأتى من الكل كما أنها تتأتى من الجزء ، مما يجعل الوزن والقافية جزءين أساسيين من العمل الكلى ، وليس مجرد حلية للزينة وهكذا يتحد الشكل والمضمون أو الأسلوب والمحتوى ، أو الصورة والمادة ، مما يخلق نوعاً خاصّا من اللذة التى لابد أن تتأتى من القصيدة باستعمال اللغة بمثابتها الوسيلة التى تنشر « نغمة وروحاً من الوحدة التى تمتزج بل تصهر الأشياء بعضها مع بعض بتلك القوة السحرية الخيالية » .

إذن فالبحث فى الأدب لابد أن يعتمد على تحليل خصائص أثره بحيث تكون قيمته أنه يحقق ذلك النشاط الخيالى العظيم باعتباره ذا قيمة فى ذاته من ناحية ، وباعتباره نوعاً خاصًّا من الإدراك أو التبصر من ناحية أخرى ، ومن هنا لا يعد الأدب وهما باطلا ولا تقليداً أعمى لعالم الواقع ، بل يعد رؤية روحية للأشخاص والأشياء والأحداث ، أو بالأحرى رؤية جوانية على حسب تعبير عثمان أمين « بمعنى أن تنظر إلى « المخبر » ولا تقف عند « المظهر » وأن تلتمس « الباطن » دون أن تقنع « بالظاهر » ، وأن تفحص عن « الداخل » بعد ملاحظة « الخارج » وأن تلتفت دائماً إلى « المعنى » وإلى « القيمة » وإلى « الماهية » وإلى « الروح » من وراء اللفظ والحس والظواهر والأعراض[٢] » .

ويبدو لنا أن شللى[٣] قد قد سار على النهج نفسه وتعمق فيه فى دفاعه عن الشعر الذى نشره عام ١٨٤٠ م أمام ما ذهب إليه توماس بيكوك من أن الشعر قد تلاشت فائدته وأنه فى العصر الحديث لا يأوى إلا إلى الخرافة والخمول وترجع أهمية شللى إلى استخدامه الأفلاطونية نفسها للتخلص من معضلتها ، وذلك حين يعترف بأن الشاعر خلال استخدامه الخيال « يتصل

---

(١) المرجع السابق السابق ص ٨٩ .

(٢) عثمان أمين ، فلسفة الجوانية ، المجلة يناير ١٩٦٠ .

(٣) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ١٩٨/١٧٥ ، ماثيو آرنولد ، المرجع السابق ص ١٧٣/١٤٥ .

اتصالا مباشراً بعالم المثل الأفلاطونية ، ومن ثم يتصل بالواقع الصحيح بدلا من أن يكون ذلك مجرد محاكاة لصور المثل كما يزعم أفلاطون » ومن هنا يرى شللى أن اتصال المرء بالمثل الأفلاطونية هو بالمعنى الواسع يعد شعرًا ، وهكذا عرّف شللى الشعر بأنه « التعبير عن الخيال » مما أدى به بأن يذهب إلى أن كل من يدرك ما هو حقيقى وجميل ويفهم الخير الذى يوجد فى العلاقة القائمة بين الوجود والملاحظة ، وبينها وبين التعبير يكون شاعرا ، حتى أولئك الذين يضعون القوانين ويخترعون فنون الحياة ، وعلى هذا أصبح الشعر عنده قريبا من الدين نفسه ، والأديان بطبيعتها رمزية أو على الأصح إنها توحى بالرمز ، ولها وجهان : كاذب وصحيح ، والشاعر فى الحقيقة يجمع بينهما إذ يرى المستقبل فى الحاضر ولا يعنى ذلك أنه نبى ، كما هو عند سقراط . بل يعنى أنه مشارك فى الواحد ، والمطلق ، والخالد ، وليس هنا للعدد ، والزمان ، والمكان صلة بتصوراته ومفهوماته ولاشك أن اللغة تلعب فى كل ذلك دورًا عظيماً ولو كانت عاجزة عن التعبير عن الأغراض الإنسانية النبيلة ، لجفت منابع الحياة نفسها ، وبناء على هذا فاللغة ، والشكل ، واللون ، والعادة ، والسلوك كلها موضوعات الشعر وأدواته ، وتعد اللغة مرآة تعكس الضوء الذى يراد منها إيصاله ، وغيرها سحابة تغشى هذا الضوء وتضعفه واللغة أداة الخيال الفعالة ، وهو الذى يخلقها تلبية لحاجته ، بينما أدوات الفنون الأخرى توجد مستقلة عن الفنان مما يقلل من فاعليتها وقوة تأثيرها ، وربما أن اللغة هى الأداة المثالية للتعبير عن الخيال فيجب التمييز بينها موزونة وغير موزونة ومع ذلك فالتفرقة الشائعة على هذا الأساس بين الشعر والنثر « لا يعترف بها فى الفلسفة بمعناها الدقيق » ويتبين أن العلاقة بين الأصوات والأفكار وبين ما تعبر عنه علاقة وشيجة العرى ، بحيث يستحيل الفصل بينهما كما يتضح ذلك جليًا من النظام نفسه الذى تقوم عليه هذه العلاقات ، لأن « الانسجام اللفظى الذى يتم بالاختيار الملائم للألفاظ وبترابط الصوت مع المعنى فيها ، هو جزء من الطريقة التى يحقق بها الخيال بلوغ النظام الأمثل ، ولذا فإن الترجمة من لغة إلى أخرى ، التى تعنى فقدان هذه العلاقة الفريدة ، تكاد تكون مستحيلة » ، ومع ما يتطلب الشعر من المحافظة على الطريقة المتألفة فى لغته الشاعرة بجانب علاقاتها بالموسيقى ، فإنه « يجب على كل شاعر عظيم أن يدخل تجديدًا على سنن أسلافه ، وذلك فى صميم طريقته الخاصة فى النظم » ، مما يجعلنا نعتبر أفلاطون ، وسيشرون ، وبيكون من الشعراء ونعتبر شكسبير ، ودانتى ، وملتون من الفلاسفة .

إن الفرق بين القصيدة والقصة جلى وواضح ، فالقصيدة « خلق للأفعال وفقاً للأشكال

التى لا تتغير فى الطبيعة البشرية » ، والقصة « سجل لحقائق متفرقة لا ترتبط إلاّ برباط الزمان والمكان والظروف والسببية » ، فالأولى كلية والثانية جزئية ، وهكذا استطاع شللى أن يخلق مزجاً رائعاً بين وجهتى نظر أفلاطون وأرسطو ، إذ يرى أن « القصيدة صورة الحياة ذاتها ، كما تتمثل فى حقيقتها الخالدة » .

ونظر شللى إلى العلاقة بين الشعر واللذة كما نظر إليها كولردج ، إذ الشعر لابد أن يكون له اللذة دوماً ، إنه يحرك النشاط ، ويوقظ العقل ، ويوسع نطاق الإنسان ويعمق إدراكه ، إنه فى الحقيقة يعيد خلق الأشياء التى يعرضها من جديد ، إنه نتاج الخيال الذى يعد أعظم وسيلة لتحقيق الخير الأخلاقى ، وجوهر الأخلاق هو الحب والحب يقود إلى الخير ، وعلى هذا « إذا أراد الإنسان أن يكون عظيم الخير يجب عليه أن يكون عظيم الخيال واسعه ، وعليه أن يضع نفسه فى مكان الآخرين ، وأن تصبح آلام جنسه ومسراته ملكا له » ، وانطلاقا من هذا كله يربط شللى بين الأخلاق والخيال ربطا وثيقا بأنه مادام الخيال وسيلة الخير الأخلاقى ، والشعر يقوى الخيال ، فالشعر إذن وسيلة للحيز الأخلاقى ، وبالتالى فإنه وسيلة للتعليم .

وهنا كنا نتوقع أن يتوسع شللى فى فكرته البناءة وأن يخطو قدمًا بنظريته الإيجابية ولو فعل ذلك ، كما يلاحظ ديتش نفسه ، لقادنا إلى « نظرية التغلغل ، وفحواها أن الشعر يؤدى إلى أن يرى الإنسان نفسه متغلغلا فى موقف ما ، وهى نظرية حافلة بالإمكانات » ولكنه فعل شيئاً آخر ، فاتجه إلى دراسة المسرحية التى « تعلم المرء معرفة النفس واحترام الذات » مما قاده إلى إيجاد تبرير جديد للشعر الذى يعبر عن النظام الأمثل الذى لا يزول ، ومادامت المسرحية تعد تعبيراً بالشعر فهى « مرآة موشورية تجمع أشعة الطبيعة البشرية ، الأكثر تألقا ، وتوزعها وتخرجها من حالة البساطة ، وتلمسها بلمسة الجلال والجمال وتضاعف كل ما تعكسه وتمنحه القدرة على أن ينتشر أينما تساقط ، وبعدئذ حاول أن يبين أن المسرحية تنحط بانحطاط أخلاق المجتمع وهكذا يقترب شللى من أفلاطون ، كما يقترب من أرسطو فى تبرير الشعر بالتعليم ولابد للشاعر من الملكة الشعرية ، ولها وظيفتان : « بالأولى تخلق مواد جديدة للمعرفة والقوة واللذة ، وبالثانية تغرس فى العقل رغبة فى إعادة وإخراج هذه المواد وتنسيقها وفقاً لإيقاع معين ونظام خاص يمكن أن يدعى بالجميل أو الخير » والشعر كما يعد أمراً علويا يعد مركز المعرفة ومحيطها ، وعلى الرغم مما أنتج الإنسان حتى الآن منه فلا يعد ذلك إلا ظلا واهناً لأفكار الشاعر الأصلية ، وإن كان يعتبر سجلا عن « أحسن اللحظات وأسعدها لدى أسعد العقول

وأحسنها » ، بحيث يتمكن من أن « يحول جميع الأشياء إلى الحب ، فهو يمجد جمال الجميل ويضفى جمالاً على القبح ، إنه يزاوج بين البهجة والرعب ، وبين الغم والسرور ، والخلود والتعبير » ، وبناء على هذا كله فهو يلعب دوراً عظيماً ، بل خطيرًا فى يقظة الشعوب ، إذ يعد رافعها وبشيرها وباعثها ، ومن هنا يكون « الشعر هو البشير الصادق ليقظة شعب عظيم يعمل على إجراء تغيير نافع فى الرأى والحماسة ، بل هو نعم الصاحب لليقظة والهادى لها » لأن الأدباء وحدهم يستطيعون أن « يقيسوا محيط الطبيعة البشرية ويسبروا أعماقها بروح شاملة نفاذة » .

وهكذا وصل شللى إلى الاعتراف بأن الإنسان يستطيع أن يحقق رؤيته الباطنية للعالم بالشعر وحده ، لأن « الشعراء هم كهان يتلقون وحياً مبهماً ، وهم المرايا التى تنعكس عليها الأشباح الهائلة التى يلقيها المستقبل على الحاضر » .

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن كل الذين ذكرناهم آنفا قد داروا فى بحثهم الأدبى بين المعضلة الأفلاطونية والحل الأرسطوطاليسى لها ، ويبدو أنهم لم يضيفوا إلى ما وصل إليه أرسطوطاليس شيئاً جديداً ، وإن توسع مفهوم كل واحد منهم على حدة . ومن هنا يبدو أن منهج البحث الأدبى لم يتقدم إلا بما قدمت إليه الفلسفة من دراسات ومناهج وقواعد نقدية مثلما فعل الفيلسوف المستعرب روجر بيكون [١] الذى يرى أن وسائل المعرفة ثلاث ، وهى : « النقل ، والاستدلال ، والتجربة ، أما النقل فلا يولد العلم مادام لا يعطينا علة ما يقول ، وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهانى من القياس المغالطى إلا إذا أيدت التجربة نتائجه » ، ومن الجلى أن روجر بيكون قد اعتمد كليًّا فى منهجه على التجربة التى لها وظيفتان وهما « تحقيق النتائج التى تصل إليها العلوم بالاستدلال ، واستكشاف حقائق جديدة » ، مما يؤدى إلى تكوين علم قائم بذاته وهو العلم التجريبى الذى يعتمد عليه البحث العلمى الحديث [٢] وكان روجر بيكون من بين كبار المفكرين الغربيين الذين أفادوا أكبر الفوائد من كتاب الفارابى المشهور « إحصاء العلوم » فى مثل هذا المنهج وطريقة البحث العلمى الجاد [٣] .

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، ص ١٤٤/١٣٨ ، دار المعارف بمصر ط ٣ ، بدون تاريخ .

(٢) و . أ . ب . بفردج ، من البحث العلمى ، ص ١٣ وما بعدها ترجمة زكريا فهمى مراجعة أحمد مصطفى أحمد ، دار النهضة العربية ١٩٦٣ .

(٣) عثمان أمين ، مقدمته لتحقيق « إحصاء العلوم » للفارابى ، ص ٢٨/٢٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨ .

وقد طور منهجه هذا فرنسيس بيكون [١] الذى جاء بعده بأكثر من ثلاثة قرون وهو صاحب « الأورغنون الجديد » حيث يرتب العلوم بحسب قوة الإنسان المدركة على أصناف ثلاثة ، الذاكرة وموضوعها ، التاريخ ، والمخيلة ، وموضوعها الشعر ، والعقل ، وموضوعه الفلسفة ، وتدل على ثلاث مراحل اجتازها العقل فى تكوينه الفكرى ، والفنى والعلمى والشعر عنده قصصى ، ووصفى ، وتمثيلى ، ورمزى ، وواجب التاريخ أن يجمع المواد ، والشعر أن يقوم بتنظيمها ، والفلسفة أن تقوم بتركيبها حيث يلعب العقل دورًا بالغ الأهمية ، ولكن للعقل أصناماً تجعله يقوم بجدل عقيم لا طائل تحته فى أى حال من الأحوال ، حتى يجب الاحتراز منها ، وأنواع أصنام العقل أربعة وهى : أوهام القبيلة ، وأوهام الكهف وأوهام السوق ، وأوهام المسرح ، ولا تعد هذه الأصنام أغاليط استدلالية كما عند أرسطو ، ولكنها « عيوب فى تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة ، ويجب التحرر منها لكى يعود العقل « لوحا مصقولا » تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا » ، ومن هنا سوف يتجه بيكون إلى المنهج الاستقرائى الذى يرمى إلى أن يستكشف عناصر الظواهر وتركيبها ولا سبيل إلى تحقيق هذا سوى التجربة وهى التوجه إلى الطبيعة نفسها .

وأخيراً جاء رينيه ديكارت [٢] فسيطر بفلسفة منهجه الجديد على كل ميادين الفكر الإنسانى ويعنى هو بالمنهج « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع إدراكها ، دون أن تضيع فى جهود غير نافعة ، بل هى تزيد فيما للنفس من علم بالتدريج » [٣] ، وعلى هذا الأساس وضع ديكارت أربع قواعد رئيسية للمنهج وهى : اليقين ، والتحليل ، والتركيب ، والتحقيق .

أما الأولى فهى اليقين [٤] ومعناها « ألا أقبل شيئا على أنه حق مالم أعرف يقينًا أنه كذلك » حيث يتجلى مذهب ديكارت الذى بناه على مبدأ الشك الذى يؤدى بالمرء إلى اليقين .

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٥١/٤٤ .

(٢) يوسف كرم ، المرجع السابق ، ٨٨/٥٨ .

(٣) رينه ديكارت ، مقال عن المنهج ص ٩٥ ، ترجمة محمد الخضيرى ، مراجعة مصطفى حلمى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ط ٢ .

(٤) االمرجع السابق ، ص ٩٦/٩٥ .

أما الثانية فهى التحليل [١] بمعنى أنه « ينبغى أن تقسم المعضلة التى تدرس إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » بحيث يجب على المرء أن يرتب وينظم الأشياء التى يريد استكشافها وينفذ إلى ماهيتها وحقائقها .

أما الثالثة فهى التركيب [٢] بمعنى أنه لابد « أن أسير فى أفكارى بنظام ، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً ، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع » ، وقد أثارت هذه القاعدة عدداً من الباحثين فاهتموا بدراسة ديكارت اهتماماً بالغاً مثلما فعل هملان وبرونشفيك وجلسون وغيرهم .

وأما الرابعة فهى التحقيق [٣] بمعنى أنه يجب على « أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أنى لم أغفل شيئاً مما يحمل المرء على أن يحاول الإحاطة بكل ما يتعلق معرفته به » .

لقد كان أثر ديكارت فى الفكر الغربى بالغاً وعظيماً ومن هناك انتشر أثره فى الأدب العربى الحديث أيضا ويكفينا دليلاً على ما نذهب إليه اعتراف طه حسين الذى يقول : « أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوّا تامًّا ، والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم وأصحاب الفن فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث [٤] » ، إذ فتح للمنهج الأدبى آفاقاً واسعة لم تكن مستشكفة من قبل إلا قليلا حتى قيل « إنه استعمال منظم للتقنيات الأدبية ولضروب المعرفة غير الأدبية أيضاً فى سبيل الحصول على بصيرة نافذة فى الأدب [٥] » ، وقد عنى المحدثون من

---

(١) المرجع السابق ، ٩٦/٩٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ، ٩٧/٩٩ .

(٤) طه حسين ، فى الأدب الجاهلى ، ص ٦٧/٦٨ ، دار المعارف بمصر ، ط ١٠ ، ١٩٦٩ .

(٥) ستانلى هايمن ، المرجع السابق ، ١/٩ .

العرب بديكارت ومنهجه بالقدر الذى عنى قدماؤهم بأرسطو ومنطقه [١] .

وعلى الرغم من احترامنا لعميد الأدب العربى فقد كان أولى له أن يصطنع إحياء منهج ابن حزم [٢] باعتباره رائد الفكر العلمى [٣] أو منهج الغزالى [٤] باعتباره رائد المنهج العقلى [٥] وغيرهما من أجداده العظام من أن يصطنع منهج ديكارت [٦] وأتباعه من الغربيين وغيرهم الذين أخذوا بدورهم من منهج الإسلاميين كما سيتبين لنا فيما بعد .

وإذا كان الأمر كذلك فعلينا إذن أن نتجه الآن إلى العرب لنرى منهجهم ومدى أصالتهم فيه .

٢ - المنهج العربى :

لقد أيقظ التراث الإغريقى عقلية الغرب بعد أن أيقظهم الشرق من قبل كما بينا فيما مضى .

ويعترف جميع الباحثين الغربيين بفضل هؤلاء على أوربا ودينها ويقولون إن « فنوننا ، وعلومنا ، وفلسفتنا ، وجزءاً من نظمنا ترجع أصولها إلى اليونان ، ولو أننا كثيراً ما نسينا ذلك ، إذ لولا اليونان لكان من المحتمل ألا تكون لنا قواعد للغة ، ولا رياضة ، ولا منطق ، ولا قوانين ، ولا طب ، ولا فلك ، ولا فن مسرحى ، وهم قد صاغوا أغلب الفروض الهامة التى يعيش عليها تفكيرنا ، أما المعتقدات التى تؤلف هياكل ديننا فلعلها لم تكن تبرز يوماً إلى الوجود لو لم يمهد لها اليونان [٧] » .

ونحن بدورنا نعترف بما أسدى الإغريق إلى الغرب ، وبما امتازوا به من العناية بالتفكير المنطقى وقوانينه الصارمة [٨] ، كما نعترف بفضلهم على العرب أيضا ، ومع ذلك فإننا

---

(١) شوقى ضيف ، البحث الأدبى ، ص ٧٩ ومابعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٧٣

(٢) محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، ص ، ١٤٨ / ١٥٦ ، دار الفكر العربى ١٩٥٤ .

(٣) عبد اللطيف شراره ، ابن حزم المفكر رائد الفكر العلمى ، ص ٧٧ ومابعدها المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ببروت ، بدون تاريخ .

(٤) محمود حمدى زقزوق الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، ص ١١ ومابعدها .

(٥) مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣ .

(٦) فيكتور سعيد باسل ، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى ص ٩ ومابعدها ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ، بدون تاريخ .

(٧) ألبرريفو ، الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤ ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٥٨ .

(٨) هـ . د . كيتو ، الإغريق ، ص ٢٣١ / ٢٣٢ ، ترجمة عبد الرازق يسرى ، دار الفكر العربى ، ١٩٦٢ .

نستغرب كيف يستطيع ريفو وأمثاله أن ينسى حتى ولو الإشارة إلى دور العرب العظيم ولو فى إحياء التراث اليونانى والحفاظ عليه ؟ وكيف نسى هو وغيره أن أوربا مع مسيحيتها لم تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام إلا بعد لقائها مع العرب وإحيائهم تراث اليونان ، إذ « يمكن أن نبرهن فى صدق وأصالة على أن العرب لم يكونوا فقط مجرد نقلة للعلم اليونانى القديم بل لقد أسهموا فى تقدمه وأضافوا إليه إضافات جديدة مبتكرة ذات أهمية كبرى ، والأهم من ذلك أنهم لم يبرعوا فى هذا المجال نتيجة للصدفة العفوية بل استناداً إلى قواعد ثابتة وتنظيم عقلى منهجى هو محك النظر فى رسوخ العلم وأصالته لدى أصحابه [١] » ، وكيف نسى هو وغيره عندما جاء جوستينيان عام ٥٢٩ م . وأغلق أكاديمية أفلاطون وغيرها من المدارس « مدفوعا بتعصبه الدينى حتى خيمت العصور المظلمة على ربوع أوربا [٢] » ، بحيث لم يظهر فيها نور إلا بعد أن حمله العرب إليها مع الإسلام الذى رفع من قدر العلم والعلماء [٣] مما كان أحد عوامل الاستشراق فيها ؟ ألا يعد تجاهل فضل العرب على بعث الغرب من قبره هجوماً عليهم ؟ نعم ، إنه لكذلك ، وقد « اندفع هؤلاء ومعهم المستشرقون والمبشرون وأذنابهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية والمنطق الأرسطو طاليسى وأنه لم يكن لهم منهج غيره [٤] » ، فهل لهذا الهجوم إذن مبرراته ؟ طبعا ، لا ، لأن المسلمين وخاصة فلاسفتهم وعلماءهم وأصولييهم ، ومتكلميهم ، ولغوييهم ، وغيرهم قد عرفوا المنطق اليونانى واستعملوه فى جدلهم ودفاعهم عن آرائهم ، بل لم يقفوا عند هذا الحد ، وإنما أضافوا بحوثا جديدة خاصة بهم ولم يسبقهم فيها أحد ، فمثلا أسبقيتهم فى مجال المعاجم مقررة لا بالنسبة لليونان وحدهم بل بالنسبة للعالم بأسره[٥] .

ويكفينا دليلا الآن على ما أضافه الإسلاميون إلى منطق اليونان موقف علماء الصوفية أنفسهم من هذا المنطق وعلى رأسهم السهروردى الذى قام بمحاولته اختصار منطق اليونان ، وهى تعد « من أعمق المحاولات فى تاريخ المنطق على العموم ، وذلك يشبه إلى حد كبير صنيع

---

(١) جلال محمد عبد الحميد موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية ص ٩ ومابعدها تقديم محمد على أبو ريان دار الكاتب اللبنانى بيروت ٧٢

(٢) برتراند راسل ، المرجع السابق ، ١ / ١١٠ .

(٣) عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ص ٥١ ، دار المعارف بمصر ط ٥ ، ١٩٧٣ .

(٤) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص ، ج ، دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .

(٥) أحمد مختار عمر ، المرجع السابق ، ٢٣٧ .

المناطقة الرياضيين المعاصرين فى أوربا الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو [١] » بعده بقرون ، وعلماء الفقه وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة وغيره الذين ابتكروا منهجهم الأصيل ، إذ لم يتأثروا بمنطق الإغريق إلى أن أتى القرن الخامس الميلادى حيث مزجوا هذا المنطق بمنطقهم الأصولى[٢] ، وحتى ذلك الوقت رفض المسلمون المنطق اليونانى كمنهج للبحث ، وإنما أخذوا بالمنهج الإسلامى الذى وضعه المحدثون ، وطبقه الأصوليون وتناوله المتكلمون مما يؤكد لنا « بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو فى جوهره [٣] » ولم يكتف المسلمون بهذا فحسب ، بل انتقدوا مبادئ المنطق اليونانى وسبقوا بنقدهم هذا ثلاثة من أكابر فلاسفة أوربا المحدثين مثل مالبرنش وبركلى ، وهيوم وغيرهم [٤] ، وظلوا يسيرون على هذا المنوال إلى أن جاء القرن الخامس فنشطت حركة مزج العلوم بالمنطق اليونانى وفلسفته ويكاد « يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قد قام بها الغزالى [٥] » ، ومع ذلك فإنه لم يرض بالمنطق « منهجا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين [٦] » ، وإنما عاد يلتمس المعرفة فى التجربة الباطنية إذ تبين له أن منطق أرسطو لا يتمشى مع الحقائق الإسلامية ، حتى جاء ابن الصلاح ٦٣٢ هـ فأصدر فتواه المشهورة ضد المنطق « وكان لها من الأثر البالغ فى العالم الإسلامى ما لايتصور[٧] » ولكن نقد المنطق بالفتاوى لم يدم طويلا ، بل اتخذ طريقا منهجيًّا وبنى على أسس منطقية أيضا وقد وضع هذه الأسس الإمام ابن تيمية ، حيث نلاحظ أن عمله هذا « لم يكن هدميًّا فحسب ، بل كان فيه جانب إنشائى [٨] » ويمكن اعتباره جديداً تماماً سبق به ابن تيمية بوزانكيت وغيره من المناطقة الغربيين [٩] حتى يمكن القول بأنه قام بمحاولة منهجية لا يضارعه فيها أحد فى العصور الوسطى بأسرها ، ولو سارت دراستها منذ عهده ، كما يعترف مصطفى عبد الرازق « على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقى

(١) على سامى النشار ، المرجع السابق ، ص ٣٥١ ومابعدها .
(٢) المرجع السابق ص ٦٨ /٧٩ .
(٣) المرجع السابق ص ١٣٩ .
(٤) المرجع السابق ص ١٦٦ .
(٥) المرجع السابق ص ١٦٩ .
(٦) المرجع السابق ص ١٧٨ .
(٧) المرجع السابق ص ١٨٦ .
(٨) المرجع السابق ص ١٨٧ .
(٩) المرجع السابق ص ٢٢٢ .

مبلغاً عظيماً »[١] ، لقد كان أثر ابن تيمية عظيما جدًّا على كل من جاء بعده من أمثال ابن القيم المتوفى ٧٥١ هـ الذى اتصل به عام ٧١٢ هـ و« أفاد منه إفادة كبيرة واتبع مذهبه ونصره وهذب كتبه [٢] » .

وهكذا يجب الاعتراف بأنه كان للعرب منهج علمى نشأ من الداخل والتحم مع منهج علمى أتى من الخارج فسارا سويًّا حتى أنتج لنا هذا المنهج الموحد المتكامل حضارة جديدة « تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها العالم القديم من قبل ، فإذا كان لليونان فضل فى الفلسفة ، فقد كان للعرب فضل فى العلم والمنهج [٣] » معًا وإذا قام مؤرخ المنهج التجريبى أندريه لالاند بتقسيم علم المناهج إلى : المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى ، والمنهج الاستردادى ، والمنهج الجدلى فماذا كان حظ علماء العرب إذن من هذه المناهج ؟ وهل كانوا يعرفونها ؟ وهل كانوا يعملون بأحدها ؟ وهل استفاد الغرب منهم من بعدهم ؟ أما المنهج الاستنباطى فقد عرفه العرب « باسم المنهج القياسى وهاجموه ورأوا أنه عقيم لا يصل إلى علم نافع [٤] » ، وأما المنهج الاستقرائى فقد كان « طريق الحضارة الأوربية الحديثة ووسمها ومبدعها وسار عليه علماؤها ومفكروها ، وقد توصل المسلمون قبل أوربا بقرون طوال إلى كل عناصره[٥] » وأما المنهج الاستردادى فقد أقامه العرب « على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث ، وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية هى منهج البحث التاريخى الحديث[٦] » ، ويكفينا دليلاً على ذلك ابن خلدون الذى اتبع هذا المنهج فى براعة نادرة حتى ساوى عمله الباهر فى ميدان التاريخ عمل الأصوليين والفلاسفة والمتكلمين ، ومع ذلك فمازالت حتى الآن « دراسة هذا المنهج على طريق علمى صحيح دراسة بكراً فى العالم الإسلامى [٧] » وأما المنهج الجدلى فإن التشابه بين مبادئه التى استخدمها المسلمون فى كتب آداب البحث والمناظرة والجدل وبين مبادئ المنهج الجدلى الحديث يكاد يكون كاملا ،

(١) المرجع السابق ص ٣٠٢ .
(٢) عوض الله حجازى ، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى ص ٤٠ مجمع البحوث الإسلامية ٧٣ .
(٣) على سامى النشار ، المرجع السابق ، ص ٣٥٨ .
(٤) المرجع السابق ص ٣٧٥ .
(٥) المرجع السابق ص ٣٧٥ .
(٦) المرجع السابق ص ٣٧٥ .
(٧) المرجع السابق ص ٣٧٦ .

و« مازال هذا المنهج مبثوثاً فى الكتب التى طال عليها الزمن وهى منسية مطوية [١] » .

إذن يبدو جليًّا أننا حقا أمام عملية منهجية فريدة قام بها علماء الإسلام من مختلف الأوساط حيث ابتدعوا مذاهب منطقية كاملة مؤسسة على حركتين : حركة هدم وبناء ، والسؤال الآن لماذا قام علماؤنا بهاتين الحركتين ؟ مما لاشك فيه أنه كان لديهم دوافع مختلفة إزاءهما ، فما هى إذن ؟ أما لدى الأصوليين فقد كان سبب نقدهم للمنطق الأرسطوطاليسى بأن « هذا المنطق يقوم على خصائص اللغة اليونانية ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين ، فلما طبق المنطق اليونانى على البحوث الإسلامية أدى هذا التطبيق إلى متناقضات عدة [٢] » وأما لدى المتكلمين فقد كان سبب رفضهم للمنطق اليونانى رفضهم لفلسفة أرسطو الميتافيزيقية لمخالفتها لإلهيات الإسلام ، وتعتبر هذه الفكرة ذاتها « من أدق الفكر التى توصل إليها المسلمون ، وهى كافية لهدم المنطق الأرسطوطاليسى من وجهة نظر إسلامية [٣] » ، وأما لدى المفكرين فقد كان انتقادهم للمنطق الأرسطوطاليسى للأسباب الآتية [٤] :

أولاً – أن هذا المنطق « يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين متكلفة فى الجدل والاستدلال » .

وثانياً – أن الإسلام يتجه « إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة » « بينما هذا المنطق « يعتبر قوانينه كلية ثابتة » .

وثالثاً – أن الصحابة والأئمة لم يشتغلوا « بهذا المنطق الأرسطوطاليسى مع توصلهم إلى كل نواحى العلم » ، وتقدمهم فى جميع ميادين المعرفة وأما لدى المتصوفين فقد كان انتقادهم المنطق الإغريقى لأنهم أنكروا صلاحية العقل أداة للمعرفة ، إذ لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق تجربة ذاتية ، وليس عن طريق غيرها[٥] ، وأما لدى الطبيعيين فقد كان رفضهم لهذا المنطق لانه « طريق نظرى يختلف تماماً عن روح بحوثهم التجريبية [٦] » ، ومع ذلك فإن الأسباب الحقيقية لرفض المسلمين المنطق الأرسطوطاليسى لا تتضح تمامًا من الجانب الهدمى لنقدهم هذا المنطق ، وإنما من الجانب البنائى لنقدهم إياه ، حيث يتبلور منهجهم التجريبى .

(١) المرجع السابق ص ٣٧١ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٧٨ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٧٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٣٧٩ .
(٥) المرجع السابق ص ٣٧٩ .
(٦) المرجع السابق ص ٣٧٩ .

ومنهجهم الاستقرائى على نحو سواء .

وهذا المنهج الأخير يعبر عن روح الإسلام بجلاء تام ، والإسلام يعد تناسقا تاما بين النظر والعمل لأن له نظرية فلسفية فى الوجود ، كما أن له طريقا مرسوما للحياة ذاتها ، إذن ، فالأسباب الحقيقية لنقد هؤلاء المنطق الأرسطوطاليسى أن « هذا المنطق يقوم على المنهج القياسى لأن هذا المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفى والفكرى ، ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكاناً فى هذا المنهج ، وهى إحدى ركائز الإسلام الكبرى [١] » ، وقد أخذت أوربا هذ المنهج الإسلامى عن طريق روجر بيكون الذى لم يكن إلا واحداً من سفراء العلم العربى والمنهج الإسلامى إلى الغرب مما يدل دلالة قاطعة على أن « مصدر الحضارة الأوربية الحق هو منهج العرب التجريبى [٢] » الذى انتشر فى عصر روجر بيكون وتعلمه الأوربيون لحاجاتهم الماسة إليه حتى جاء فرنسيس بيكون ، وديكارت وغيرهم فسنوا قوانينه ومبادئه من جديد ، وإذا كان المسلمون مصدراً للحضارة الأوربية التى نبتت على أرض المنهج التجريبى ، وإذا كانوا أول من تنبه فى تاريخ الفكر الإنسانى إلى جوهر هذا المنهج متخذين إياه أساساً لحضارتهم التى كانت أهم أثر فى « العلم الطبيعى والروح العلمى وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الرئيسيان لازدهاره » ، فإنهم بهذا كله « قد كانوا حقًّا أساتذة الحضارة الأوربية الحديثة الأولين [٣] » ومن هنا نتعجب كيف استطاع الباحث العربى المعاصر [٤] أن يبحث فى علم المناهج دون أن يشير ولو بكلمة إلى إسهام العلماء العرب فى هذا الميدان ، معتمدين فى ذلك على ما جاء به القرآن [٥] .

وقد اتضح جليًّا حتى الآن أنه كان لدى علماء الإسلام أسلوب منظم فى البحث العلمى فى كل ميادين نشاطهم كما اتضح أن منهجهم كان يقوم أصلا على التجربة ، إذن فجوهر

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨٤ / ٣٨٥ .

(٤) عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى ، دار النهضة العربية ١٩٦٦ حيث تناول المناهج الثلاثة الرئيسية وهى المنهج الاستدلالى ، ص ٢ / ١٢٦ والمنهج التجريبى ص ١٢٨ / ١٨٢ ، والمنهج الاستردادى ، ص ١٨٣ / ٢٣١ بإسهاب كبير مضيفاً إليها المنهج الجدلى الذى يحدد المناقشات العلمية على اختلافها دون أن يتناوله إلا بالإشارة اليه .

(٥) محمد فريد وجدى ، نقد كتاب الشعر الجاهلى ، ص ١٠ / ١٥ ، مطبعة دائرة المعارف القرن العشرين ١٩٢٦ حيث تناول رداً على المنهج الديكارى الذى اتبعه طه حسين فى مؤلفه فى الأدب الجاهلى ، المنهج القرآنى بإسهاب مشيراً إلى الآيات الكريمة التى تدل على وجوب اتباع مثل هذا المنهج المطلق البناء فى كل ما يبحثه الإنسان .

تفكيرهم هو أنه تفكير تجريبي حتى لدى الصوفية أنفسهم وعلى هذا الأساس تمكن هؤلاء أن يقوموا بأعمال فكرهم في الواقع لإيجاد الحلول له ويمكن القول أن القرآن الكريم نفسه يدعو إلى مثل هذا المنهج بجانب استعماله مناهج أخرى ومن هنا يكون من حق الفارابي أن يقرر : « إن كمال الإنسان في كل صناعة نظرية هو أن يحصل فيها على أحوال ثلاث :

أولها – استيفاء معرفة أصولها .

والثانية – القوة على استنباط ما يلزم عن تلك الأصول من موجودات تلك الصناعة .

والثالثة – القوة على تلقى المغالطات الواردة عليه في ذلك العلم ، وعلى سبر آراء من سواه من الناظرين فيه وكشف الصواب من سوء أقاويلهم فيها وإصلاح الخلل على من اختل رأيه منهم [1] » ، وإذن فإن طبيعة الحضارة الإسلامية تتبلور في المنهج التجريبي الاستقرائي الذي استخدمه أصحابها وعلى الرغم من فضلها العلمي على العالم بأسره فقد تعرض تاريخها السياسي والثقافي والديني والفني كذلك لاجتهادات متعددة وتفسيرات مختلفة ، حتى من أعظم العقول مثل هيجل الذي كان « يرى في الإسلام ظاهرة لا شكل لها ولا صورة تدفع بها الوحدة الروحية الكامنة في الإسلام إلى التعصب والتزمت[2] » ، فإذا كان هيجل قد أخطأ هذا الخطأ الجسيم فلا عجب ، إذن أن يخطئ فون كريمر ، وجولد تسيهر وأمثالها الذين أتوا بنظريات خاطئة تشوه الصورة العامة لهذه الحضارة ، وتصور « التاريخ السياسي الإسلامي على أنه سلسلة مملة من الحكام الطغاة ، والتاريخ الحضاري على أنه تكرار ممل للفكر والأشكال ذاتها ، وللتاريخ الديني على أنه بقايا متحجرة تناقلها كل جيل عن الجيل الذي سبقه بحرص وأناة [3] » ، ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن مثل هذه الأحكام الجزافية بدأت تتلاشى أمام الباحثين الذين آثروا الموضوعية وتمسكوا بالحقيقة ، ومع ذلك « فإن دراسة البحث العلمي عند المسلمين ودراسة الأدب العربي ، لاتزال في المهد[4] » فإيجاد الصلة بين المنهج العلمي لدى المسلمين من جانب والأدب العربي من جانب آخر ضرورة علمية لا غنى عنها لأن

---

(١) أبو نصر الفارابي ، كتاب الموسيقى الكبير ، ص ٣٧ ، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة مراجعة محمود أحمد الحفني ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

(٢) فرانتز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ص ١٤ ترجمة أنيس فريحة مراجعة وليد عرفات ، دار الثقافة بيروت .

(٣) المرجع السابق ص ١٥ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨ .

« الأدب العربى بالذات يعكس لنا بعض المحاولات التى كانت تبذل فى سبيل إيجاد أسلوب منظم فى البحث العلمى »[١] الجاد البناء ومن هنا سعى بعض المستشرقين إزاء تفسيرهم للوحدة الجوهرية بين الحضارات الكلاسيكية والإسلامية والأوربية وقد فعل ذلك بكر فى مقاله « أين من سبقونا » حيث « بحث فيه موضوعا مستحبًّا يرد كثيراً فى الفلسفة الإغريقية الشائعة ، وتابع سير هذا الموضوع فى الأدب العربى ، ثم فى الأدب الأوربى[٢] » .

وإذا كان العلماء المسلمون يهتمون بالمخطوطات اهتماماً بالغاً ، فإنهم كانوا يحرصون أشد الحرص على الحصول على النسخة الأصيلة أو على أوثق النسخ منها وكانت أعظمها قيمة فى نظرهم النسخة التى كتبها المؤلف نفسه ووقع عليها ، وتليها المخطوطة التى نسخها أحد تلاميذه كما سمعها منه ، أو أنه كتبها بإشرافه حيث أجيزت من صاحبها أو صححها ، ثم تأتى النسخة التى كتبها عالم شهير ، أو وجدت فى حوزته ، أو تناولها أكثر من عالم واحد[٣] ، وعلاوة على هذا الاهتمام بأصل النص ، فقد اهتموا بانتقاده وإصلاحه و« هذا النوع من النقد الحدسى الذى أثاره الخوارزمى والصابئ لم يكن النقد اللغوى الصرف الذى يعنى بإصلاح كلمة بكلمة أخرى ، بل إنهما يرميان إلى ما هو أبعد من ذلك إنهما لا يعنيان بقضية استنباط النص الأصيل كما وضعه المؤلف بل بتحسين المعنى الذى قصده فإن التمييز بين أحسن نص وبين النص الأصيل ليست سهلة ، وهو أمر لم يحلوا لعلماء المسلمين فى عصر المخطوطات ولكن الخبر الذى أورده التوحيدى فى المقايسات يرينا أن أحد علماء المسلمين لم يكونوا بعيدين عن تفهم مشكلة إصلاح النص[٤] ، إذن ، كان علماؤنا خلال تناولهم المخطوطة أولا قضية الحصول على النص الأصيل والاستنباط منه ، وثانياً مشكلة انتقاد النص وإصلاحه ، وثالثاً معضلة اختيار أحسن نص وعلاقته بالنص الأصيل مما يدل على تذوقهم النقدى ، وخبرتهم العلمية ، وإحساسهم الجمالى ، وقد أدى كل ذلك بهم إلى التمييز بين الأدب الرفيع والأدب الشعبى ، وهكذا كان الأدب العربى « يتراوح بين أدب المختارات الذى يقصد المؤلف به تسلية الناس والترفيه عنهم ، والأدب الذى يتناول بالبحث والدرس أموراً فنية عالية وفى كلا النوعين من الأدب العربى تتراوح الدقة والأمانة فى الإشارة إلى المصادر التى أخذ المؤلف عنها بين الكسل والاستخفاف

(١) المرجع السابق ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٣ /٦٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٩٣ / ٩٤ .

وبين الدأب المضنى[١] » ، وكان علماؤنا فى تآليفهم الأخرى مثل التأليف الفلسفى ، والدينى ، والطبى وغيره يذكرون مصادرهم الرئيسية ، وإن كانوا فى بعض الأحيان يتجاهلونها لاعتقادهم أن معارفها قد أصبحت حقائق علمية معروفة لدى الجميع على عكس ما كان يفعل علماء علمى الحديث والفقه ، حيث كانوا يتحرون . . . الدقة والأمانة فى ذكر المصادر التى أخذوا عنها لإيمانهم أن مثل هذه الأسانيد جزء لا يتجزأ من مادة البحث نفسها وقد كانوا يراعون هذه القاعدة بدرجة أنهم طبقوها على كل علم له علاقة ما بهذين العلمين ، حتى تأثر عدد من العلوم « إلى حد بعيد بالمنهج المتبع فى درسها ومعالجتها[٢] » .

وكثيراً ما نصادف فى الأدب الكلاسيكى والأدب العربى المؤلفات التى تعالج السرقات الأدبية وقد جاءت هذه الكتب نتيجة للبحوث التى قام بها علماؤنا فى النقد الجمالى والنقد المنهجى والنقد اللغوى والآثار الأدبية العظيمة عامة والشعرية خاصة ويبدو أنهم لم يتأثروا فى هذا المجال بأحد ، إذ لا توجد أدلة كافية تؤكد لنا أية علاقة بين الأدب اليونانى وبين الأدب العربى حول هذه القضية ، وعلاوة على ذلك فإن موضوعها عند العرب يكاد ينحصر فى السرقات الشعرية وحدها ، بعكس ذلك عند اليونان حيث يتعلق بأدبها جملة ومع ذلك فإن منهج معالجتها يكاد يكون واحدا لدى الشعبين معاً ، وليست السرقات الأدبية سوى ميدان من ميادين النقد الأدبى لدى العرب القدامى الذين اهتموا بنقد الشعر قبل نقد أى نوع آخر من الأدب وقد كان منهجهم الأدبى فى هذا يتراوح بين قول موجز نفاذ يصدره الناقد على أساس ذوقه وإحساسه ، ورؤيته كما فعل ذلك النابغة وغيره فى العصر الجاهلى[٣] ، وكما فعل البحترى عندما نظر إلى أدبه وأدب أبى تمام حيث قال « جيده خير من جيدى ، ورديئى خير من رديئه » وبين قول أصحاب الدراسات الأدبية والعلمية من مختلف نواحى الأدب مثلما فعل الجاحظ ، والآمدى ، وعبد القاهر الجرجانى وغيرهم مما هو مشهور معروف ومن هنا نستغرب كيف استطاع روزنتال أن يصدر حكمه على منهج البحث الأدبى لدى العرب قائلا : « غير أن هذا النقد الذى يستهدف إظهار الحسن الجيد والقبيح الردىء لا علاقة له بالنقد العلمى الذى يستهدف التمييز بين الصواب والخطأ فهذا النوع من النقد هو وحده الذى يدل على وجود روح

---

(١) المرجع السابق ص ١١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٥ .

(٣) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ، ص ٨٨ / ١١٤ .

النقد الحق[1] » ولا داعى بنا الآن لمناقشة رأى روزنتال ، لأنه سينهار من تلقاء نفسه فيما بعد حيث سيتأكد لنا أن علماءنا القدامى أنفسهم قد أسسوا حقًّا النقد العلمى بمعنى الكلمة وليس غيرهم ، وإن لم يكن قد استكمل ضوابطه بعد وكان يجب على روزنتال أن لا يتجاهل أن المنهج نفسه يقتضى أننا « إذا شئنا أن نحكم على مؤلف حكما عادلاً صحيحاً ، فعلينا أن ننقل أنفسنا إلى عصره ونتفحص نواقص معاصريه ووسائله التى استخدمها ليفى تلك النواقص ، فما هو سهل فى عصر يكون صعبًا فى آخر[2] » .

لقد ابتدع القدامى قواعد النقد العلمىء على أساس اعتبارهم الشعر القديم نموذجهم الأعلى حتى يمكن هنا أن نتفق مع روزنتال بأن « أهمية الشعر الجاهلى وشعر صدر الإسلام ، باعتبارهما المثل الأعلى لجيد الشعر فى جميع العصور ، لعبت دوراً رئيسيا فى تاريخ الأدب العربى[3] » ، وإذا كان علماؤنا القدامى « هم الذين فرضوا هذه السلطة الأدبية التى كان يتمتع بها الشعر الجاهلى والإسلامى القديم[4] » فلم يكن ذلك إلا لأنهم درسوا مثلهم الأدبى الأعلى وحللوه وغربلوه بقدر يكادون لم يتركوا شيئاً منه دون أن ينظروا إليه ، ألم يكن يكفى روزنتال أن يتذكر الصراع الذى دار بين القديم والجديد فى المناظرات التى حدثت بين اللغويين والنحويين ، والجدل الذى وقع بين الشعراء والنقاد فى الأدب العربى خلال القرون الأولى من الهجرة وفى العصر الحديث أيضا ؟ وهل كان روزنتال فى حاجة إلى دليل منهجى آخر مما أورده هو نفسه قائلا : « وإذا نحن استثنينا قرون الانحطاط الأربعة قبل مستهل القرن العشرين ، قرن بدء التجديد فى الشعر العربى ، نجد أن المثل الأعلى عند الشعراء والنقاد على السواء كان القول المأثور : « إن باب الابتداع للمعانى مفتوح إلى يوم القيامة ، وهو قول مأثور فى علم الفقه حمله ابن الأثير إلى علم الأدب » .

وقد يهتم المنهج الحديث بالمراجع بقدر ما يهتم بالتأليف والمراجعة الحقيقية ليست سوى العملية النقدية التى لابد أن تحقق تجنب الخطأ ، وتخطئ الردىء للوصول إلى أكبر قدر ممكن من الصواب والكمال ، فهل كان علماؤنا القدامى يهتمون بها أم لا ؟ وإذا كانوا يقومون بها فعلى

(١) فرنتز روزنتال ، المرجع السابق ، ص ١٤٢ .
(٢) ديفيد ديتش ، المرجع السابق ، ص ٣٨٢ .
(٣) فرانتز روزنتال ، المرجع السابق ، ص ١٤٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

أى نحو كانوا يفعلون ذلك ؟ هل كان منهجهم يشبه منهجنا الحديث أو كان على نحو مغاير له ؟ نترك الإجابة على مثل هذه الأسئلة لروزنتال نفسه ، وذلك لأنه أولاً يعترف قبل أن يرد عليها بوجود النقد العلمى لدى علمائنا وإن كان قد أنكره سابقاً ، وثانياً أن فى رده شيئاً من البرهان القاطع لأسبقية العرب القدماء فى مثل هذا المجال ، وثالثاً أنه أشار إلى طريقة منهجية مستقلة لدى علمائنا القدامى ، وذلك كله حيث يقول : « وثمة فن واحد من فنون النقد العلمى والأدبى لم يعرف فى عصر المخطوطات بسبب طريقة النشر التى كانت متبعة آنئذ ، نعنى فن المراجعة الفنية وأقرب شيء فى تلك العصور الأدبية الإسلامية لما نسميه نحن فن المراجع هو أن يكتب المرء كتاباً خاصا يعارض أو يدحض فيه آراء مؤلف ما حال انتشار كتابه كما فعل ابن أبى الحديد عندما عارض كتاب ابن الأثير « المثل السائر » فى تصنيف له سماه « الفلك الدائر على المثل السائر » ويبدو أن ابن الحديد اشمأز من الدعاية الواسعة التى نشأت ترويجاً لكتاب ابن الأثير[1] » غير أننا لا نتفق وروزنتال على أن هذه الروح النقدية لدى علمائنا القدامى كانت نتيجة انتقالها من المناخ العلمى اليونانى إلى المناخ الأدبى العربى لأنهم كانوا يقولون « لا ينبغى للعالم أن يبدى رأياً لا يستطيع إثباته بالأدلة[2] » ، لأن قولهم هذا لم يذهب إلى أبعد من منهجهم لإثبات الأحاديث النبوية والأدلة الشرعية ، ولأن هذه القاعدة كانت معروفة لدى المسلمين قبل التقائهم مع اليونان ، ولأنهم كذلك لم يتركوا عالماً يونانيا أو فيلسوفاً إغريقيًّا عرفوا عنهما شيئاً دون أن يقوموا بانتقاد آرائهما ، ويعترف بهذا روزنتال نفسه حين يقول : « لم يسلم عالم أو فيلسوف إغريقى قديم من سهام الانتقاد من المسلمين حتى الفلاسفة والمتكلمين منهم الذين كانوا من أشد أنصار الفلسفة والعلم الإغريقيين[3] » وعلى الرغم من أهمية هذا النقد فإن أحداً من المسلمين ، على حد ما نعلم ، لم يتناوله حتى الآن وخاصة فى دراسة مقارنة ، وما وجه الصواب أو الخطأ فيه ، والطريقة المفضلة والمنهج المتبع فيه .

وقد أشاد روزنتال بعدئذ بالمنهج التجريبى الذى تعلمه العرب ، إذ كان له أهمية كبرى فى النهضة الأوربية ذاتها مشيراً إلى علمائهم فى الطب والكيمياء ، والفيزياء ، والطبيعة ، والفلك

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

وغيرها الذين طبقوا هذا المنهج فيها [١] واعترف أن فكرة التغير والتطور والنمو قد كانت معروفة فى الأوساط العلمية عند العلماء المسلمين الذين كانوا يرون أن الفكرة الأولى هى التى تحكم فى العلاقات بين الأجيال المتتالية ، ويستنتج روزنتال من كل ذلك صورة عامة سارت عليها الحضارة العربية ، إذ « نستطيع أن نقول إن الحضارة الإسلامية كانت تسير على هدى ما جاء فى شعر بشار حيث يقول :

عميت جنيناً والذكاء من العمى ... فجئت عجيب الظن للعلم موئلا

وغاض ضياء العين للعلم رافداً ... بقلب إذا ما ضيع الناس حصلا

مفسراً ذلك « باستخدام البصيرة فى إدراك الأشياء ، ولعل السير على ذلك الهدى كان من الحكمة نظراً للظروف التى كانت سائدة عندئذ [٢] » ، إذ أنهم كانوا يطبقون بجانب المنهج التجريبى المنهج العقلى كذلك أو بالأحرى الرؤية الباطنية للأشياء ، والأشخاص والأفكار ، والأحداث جميعاً .

ويبدو لنا أن روزنتال لم يفهم تماماً نظرية ابن خلدون الاجتماعية التى تشبه إلى حد بعيد بعض النظريات الغربية المستحدثة فى تفسير التاريخ ملاحظاً أن « تفسير ابن خلدون تنقصه فكرة الإيجابية فى التطور والتقدم المستمرين [٣] » مما يتضح معه أنه لم يتبصر كلمات ابن خلدون نفسه الذى يقول « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول [٤] » ، وإلا فماذا يريد أكثر مما قاله ابن خلدون الذى سبق بنظريته هذه ميكافيلى فى كتابه « الأمير » لقرنين ، وديكارت فى بحثه « مقال فى المنهج » بثلاث قرون ، ومونتسكيو فى مؤلفه « روح القوانين » لأربعة قرون ، وماركس فى نظريته نفسها لخمسة قرون وغيرهم ، وماذا يريد أكثر من منهج ابن خلدون فى البحث حيث يسير فى دراسته للظواهر الاجتماعية على القاعدتين اللتين يسير على أساسها علماء الاجتماع المعاصرون ، « وتتمثل أولاها فى ملاحظات حسية وتاريخية

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٥ / ١٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٦ / ١٨٧ .

(٤) ابن خلدون ، مقدمة ، ص ٣٨ ، المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ .

لظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثل فى جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ، وتتمثل الأخرى فى عمليات عقلية منطقية تجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذى قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين . هذا هو قوام منهجه وبحثه وهو قوام المنهج الذى لايزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين فى علم الاجتماع [١] » .

وقد أشار روزنتال إلى مشكلة تشابك الحضارات وتفاعلها وإثارة المسلمين « نظرية الحكمة الأبدية » التى تعتمد أساساً على أن « جوهر الحضارات كلها واحد لأن جوهر العقل البشرى واحد [٢] » والتى حاول ابن مسكويه إثباتها من قبل فى كتابه « جاودان خرد » حيث جمع نماذج مختلفة ، حقيقية ومنتحلة من التراث الأدبى لليونان والفرس والهنود والعرب مؤكداً فى نهايته « أن العقول فى جميع الأمم واحدة فى جوهرها ، فهى لا تختلف بعضها عن بعض بالنسبة إلى اختلاف البلدان ، وهى لا تتغير بالنسبة إلى تغير الزمان ، وهى لا تشيخ ولا توهن[٣] » ، وعلى الرغم من علاقة هذه النظرية بما سنعالجه فيما بعد ومحاولة المسلمين لإثباتها ، فإنها لا تهمنا الآن إلا بقدر علاقتها بالأدب العربى ، إذ «كانت تظهر فى حرص الأدباء على التفتيش عن نماذج من الأدب الكلاسيكى والعربى تتضمن الأفكار ذاتها التى تتضمن الحكمة الأبدية ، وكانت جهودهم فى هذا السبيل تتخذ شكلا بريئا هو شكل نقد أدبى ، وكثير منهم كانوا يعتقدون أن تصانيفهم هذه ليست سوى نقد أدبى ، ولم تكن تستهدف التعبير عن « الحكمة الأبدية » وأحسن مثال على هذا المقارنة التى قام بها محمد بن الحسن الحاتمى المتوفى سنة ٩٩٨ م . بين أقوال تنسب إلى أرسطو طاليس وبين أبيات شعرية للمتنبى [٤] » ، وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فنظروا إلى الشعر الجاهلى وشعر صدر الإسلام من خلال هذه النظرية التى شاع انتشارها فى العالم الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، وعلى سبيل المثال لا الحصر « فإن الثعالبى مثلاً والمرتضى يريان فى شعر وَرَدَ للأعشى دليلاً على أن الأعشى كان يرى رأى المعتزلة ويعتقد اعتقادهم :

---

(١) على عبد الواحد وافى ، عبقريات ابن خلدون ، ص ٢٠٤ عالم الكتب ١٩٧٣ .

(٢) فرانتز روزنتال ، المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٠

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩١

استأثر الله بالوفاء وبالعدل وولى الملامـة الـرجلا

وللبيد أبيات يرى بعضهم فيها أنه كان جبرى المعتقد وهما :

إن تقوى ربنا خير نفل وبإذن الله ريثى والعجل

من هداه سبيل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاء أضل

ولكن المرتضى يعلق عليهما فيقول إن هذين البيتين ليسا دليلاً قاطعًا على أن لبيدًا كان جبريًّا »[(١)] .

إذن فقد تبين لنا من خلال دراسة مناهج العلماء العرب مدى علاقة الأدب العربى بالحضارة الإسلامية[(٢)] ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لمن الجلىّ أن الأدب العربى يمكن أن يفهم فهماً صحيحاً فقط إذا درس ضمن الإطار العام لهذه الحضارة لأنه يعد أعظم نتيجة لها ، وإذا كان « نمو المدنية الإسلامية من أروع الأحداث فى تاريخ الفكر الإنسانى وسيبقى مثار الإعجاب[(٣)] » ، فإن الآداب العربية كانت وستظل آخر نتاج لها عقليًّا ومنهجيًّا مما يزيد من اهتمام الاستشراق بها يومًا بعد آخر ، وهكذا يجب علينا لكى ندرس الإسلام وحضارته ونظامه ونفهم الأدب العربى وأهميته « أن نطبق طرق التحليل والموازنة كما هو الحال فى جميع فروع العلوم الأخرى[(٤)] » .

ولكن هل كان هذا هو منهج البحث الإسلامى ؟ وهل كان علماء العرب يعرفونه ؟ وكيف كانوا يبحثون ؟ وعلى أى شيء كانوا يعتمدون فى منهجهم ؟ وهل أضافوا إلى الفكر الإنسانى فى هذا الميدان شيئاً ؟ هل اعتمدوا على منهج غيرهم أم أنهم ابتدعوا منهجاً خاصًّا بهم ؟ وكيف كانت طريقة بحثهم فى العلوم الطبيعية عامة والعلوم الإنسانية خاصة ، والعلوم اللغوية والأدبية بوجه أخص ؟ وهل كانت مبادئ مناهجهم تختلف عن المناهج الحديثة ؟ إنها أسئلة مثيرة تماماً ومهمة أيضاً ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلابد من الإجابة عنها لأن الهجوم غالبًا يرد عليها بدعوى أن العرب القدامى كانوا غير منهجيين فى طريقة بحثهم ، وكذلك فى طريقة حياتهم ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٢

(٢) أحمد محمد الحوفى ، وحدة الثقافة والتاريخ فى الشعر الحديث ، ص ٥ ومابعدها معهد الدراسات العربية ١٩٦٥ .

(٣) فرانتز روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٤٥ .

(٤) فون كريمر ، المرجع السابق ، ص ٥٢ .

وأن العرب المحدثين إذا كانوا قد أصبحوا من المنهجيين فليس ذلك إلا لتأثرهم بالغرب وبالاستشراق على الأخص ، فهل هذه أحكام صحيحة ؟

لقد تأكد لدينا حتى الآن أن منهج البحث هو السبيل للوصول إلى كسب المعرفة أو الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة [١] وأنه قد يتطور مع تطور تفكير الإنسان نفسه ، كما تأكد أن علماءنا القدامى قد ابتدعوا المنهج القويم وهو المنهج التجريبى الاستقرائى الذى دفع بعجلة تقدم الإنسان دفعة قوية إلى الأمام ، بحيث «كان رصيد خبرتهم وتجاربهم وتراثهم العلمى نقطة الانطلاق إلى عصر العلم الحديث الذى حقق تقدماً باهرًا فى الغرب ، ابتداء من عصر الأحياء ، الرينسانس ، الذى قام أساسًا على ما انتقل إلى الغرب من تراثنا العلمى الحضارى [٢] » .

وإذا كان كل علم ينفرد بمنهجه الخاص مع اعتماده على المبادئ الأساسية للمنهج العام ، فإن ذلك لا يمنع إطلاقا الالتقاء والتقارب بين بعض العلوم مثل التاريخ واللغة والاجتماع والأدب وما شاكل ذلك ، وإذا كانت دراسة العلوم الطبيعية تقوم أساساً على التجارب والاختبارات فإن دراسة الأدب تقوم استنادًا على الإحاطة بالنصوص وتحليلها للوصول إلى اليقين الأدبى [٣] الذى يتطلب منا للوصول إليه مراعاة فروق بين النصوص المختلفة وخاصة فى الأدب العربى ، إذ لكل نوع من النصوص منهجه الخاص فمثلا « دراسة النص القرآنى لها منهجها المتميز عن دراسة نص الحديث ، وهذا بدوره يختلف عن دراسة النص من الشعر والنثر [٤] » وقد طبق علماؤنا القدامى فى كل مرحلة من مراحلهم العلمية هذه القاعدة بدقة تامة وأمانة نادرة .

وإذا كنا قد أكدنا من قبل أن علماء الحديث قد طبقوا المنهج النقلى وحددوا مبادئه والتزموا ضوابطه التى بلغت درجة من الدقة بحيث يصعب علينا اليوم التزامها [٥] فإنا لم نفعل ذلك إلا لتأكيد سلامة منهج علمائنا فى أثناء دراستهم للأدب عبر العصور عامة وخلال

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص ٥ / ٦ .
(٢) عائشة عبد الرحمن مقدمة فى المنهج ، ص ٤٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٧٩ / ١٠٢ .

قيامهم بالجمع والتدوين فيه خاصة حيث تميز عملهم بمنهجهم فى الدراسات اللغوية والأدبية على نحو سواء كما يتبين مما يأتى :

أولاً – بدأت حركة الجمع للتراث اللغوى بتحديد مصادره ، ومنابع نشأته ، حيث اشتدت رحلات العلماء إلى البوادى والمناطق الأخرى لأخذ النصوص وجمع الشذوذ .

ثانياً – ظهرت محاولة للإحاطة بكل ما جاء به الجمع من النصوص المروية فعرف بعض الرواة بالثقة والأمانة والدقة ، وجُرِّحَ آخرون تميزوا بالتساهل والتهاون .

ثالثاً – أنتجت عملية الجمع تراثاً ضخماً عكف عليه الباحثون يدرسونه من كل جوانبه وقد سار علماؤنا القدامى على هذا المنهج عند بحثهم فى اللغة ، والأدب ، والبلاغة ، والنقد ، والعلوم العربية الأخرى ، حتى كانت بحوثهم مبنية أساساً على : « أصول المنهج العام فى جمع النصوص وتوثيقها ، ثم فحصها واستقرائها ، وصولا إلى القواعد المطردة التى تثبت بالاستقراء [1] » ويكفى أن نستدل على ذلك بما ذهب إليه ابن سلام الجمحى والآمدى وعبد القاهر الجرجانى وغيرهم وما قام به القدامى عند تحقيقهم النصوص وتوثيقها ، ثم بدراستهم للمخطوطات وإثبات صحتها ، وأخيراً بتحليلهم للمتن نفسه ، لقد حاولوا الإحاطة بكل ما يتعلق بالنص من قريب أو بعيد ، فأجهدوا أنفسهم فى فهمه ، وفحصه ، ثم دراسته تاريخيًّا ونقديًّا مراعين فى كل ذلك تحديد المصادر التى نقل عنها ، والتمييز بين صفات النقل نفسها وإثبات طريقة الأخذ رواية أو سماعاً ، أو مكاتبة أو غيرها .

وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى عناية الاستشراق بدراسة القرآن وما أثير حوله فإن علينا أن نشير هنا إلى الفرق المنهجى البين بين الغرب والشرق الذى لا يبرز فى أى ميدان مثله فى هذا الميدان لعدم مراعاة علماء الاستشراق طبيعة الوصى على الرغم من أن المنهج العلمى كما أكدنا فيما مضى يقتضى مراعاتها ، لأن « خصوصية الوحى لا تلزم الدارسين المسلمين فحسب ، بل يفرضها المنهج على أى دارس للقرآن ، مسلماً أو غير مسلم ، متديناً أو ملحداً ، لأن الأمر فيها لا يرتهن بعقيدة الدارس ، وإنما يخضع للمنهج العلمى الذى يلزم دارس النص أن يقدر طبيعته وصفته ، فبغير هذا التقدير يختل المنهج ويتعثر الدارس فى فهم النص وتغيب عنه دلالته ومراميه [2] » .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣١ .

وأخيراً فإذا أردنا أن نرد على الاتهامات التى وجهت إلى العرب القدامى لابد أن نعترف بأنها قد وجهت إليهم عن تعصب وعداوة وليست عن علم وأمانة . وإذ كنا قد ربطنا النظرة إلى معضلة البحث من خلال الأدب فإننا لم نفعل ذلك إلا لأسباب واضحة لكل ذى عينين .

ونحن إذا استقرأنا لكل الأحداث الكبرى فى تاريخنا كله نجد الأدب وراءها أو أمامها [1] كما أكدنا ذلك مراراً وتكراراً .

وإذا كان الأمر كذلك فلنذهب للقاء علمائنا القدامى ، ثم علماء الاستشراق ، وأخيراً للقاء علمائنا المحدثين لكى نتدبر الأمر فيما بينهم من اتفاق أو اختلاف ، أو تأثر وتأثير وذلك فى موازنة بينهم .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٥ .

الفصل الثانى

مقاصد علماء العرب القدامى

إننا الآن على موعد مع علمائنا القدامى ضربناه من ذى قبل وليس قصدنا هنا أن نترجم لهم أو نعرض لحياتهم والدواعى التى جعلتهم يؤلفون كتبهم القيمة التى سنتناولها فيما بعد ، وإنما هدفنا الذى نريد الوصول إليه هنا هو محاولة وضع مقاييس جديدة لهؤلاء الذين سنعرض لهم ، ومدى إسهامهم فى الأدب ، وطريقة نظرهم إليه وفهمهم إياه ، وهل تأثروا بأفكار خارجية عن بيئتهم وتيارات بعيدة عنها ، أم أن ما جاءوا به كان نتيجة لإمعانهم النظر فى تراث العرب ، وإحساسهم العميق بمدى المسئولية الملقاة على عواتقهم فأرادوا أن يسهموا فى نشر هذا التراث بوسائلهم الخاصة وإمكانياتهم الهائلة وما كان عندهم من فيض غزير أضافوه إلى تراث الأدب والفكر معا[1] .

ولذلك كله سندرس هنا مقاصد مختلفة لهؤلاء الأوائل الذين كان لهم فضل السبق حتى على أوربا نفسها فى الأدب وفروعه المتعددة[2] ، وهذه المقاصد « إنما تصلح وتفيد حينما تتخذ منارات ومعالم ، ولكنها تفسد وتضر حين تجعل قيوداً وحدوداً ، فيجب أن تكون مزاجاً من النظام والحرية والدقة والابتداع[3] » كما هى عند عبد القاهر الجرجانى تماما[4] ، ونحن لا

---

(١) إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبى عند العرب ، ص ١٣ ومابعدها ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١ .

(٢) مصطفى الشكعه ، مناهج التأليف عند علماء العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ حيث تناول بإسهاب فجر التحرك العقلى العربى ، الكتابة والإنشاء ، رواد التأليف الأدبى المنهجى ، العقد الفريد والأغانى وكتب الأمالى ، طبقات الشعراء ، الاختيارات الشعرية والحماسات ، كتب التراجم المختلفة ، الموسوعات العربية وسبق العرب فيها وغيرها من الموضوعات التى تؤكد إسهام العرب فى ميادينها .

(٣) سيد قطب ، النقد الأدبى أصوله ومناهجه ص ٥ / ٦ ، دار الفكر العربى ١٩٥٤ .

(٤) محمد زكى العشماوى ، قضايا النقد الأدبى والبلاغة ص ٣٠٢ / ٣٧٢ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر الإسكندرية ١٩٦٧ .

نسوق هذا القول جزافاً ، بل سندعمه بالدليل كلما استطعنا أن نفعل ذلك وسنحوطها بكثير من التوجيهات حتى نصل إلى الغاية التى نبتغيها إن شاء الله .

(ا) محمد بن سلام الجمحى[1] :

لقد وضع فى كتابه « طبقات الشعراء » مقاييس نعتبرها جديدة كل الجدة وكان لها الصدى الواسع فى عالم الأدب .

وإذا كان الأمر كذلك فلنتساءل : ما منهج ابن سلام فى كتابه ؟ ما هى نظراته إلى الشعر والشعراء ؟ ما مدى توفيقه فيه ؟ ما أثر الكتاب الأدب والنقد والمنهج ؟ هل اعتمد الكتاب عليه فيما بعد أولا ؟ .

والذى يهمنا هنا هو أن ننظر إليه من خلال كتابه المذكور حيث ينبه الأدباء إلى أن يأخذوا الحذر من الأشعار التى كانت تذاع حينئذ وما فيها من افتعال كثير ، قائلا : « وفى الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة فى عربيته ولا أدب يستفاد ولا معنى يستخرج ولا مثل يضرب ، ولا مديح ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف ، وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب ، ولم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شىء منه أن يقبل من صحيفة ولا يروى عن صحفى ، وقد اختلفت العلماء فى بعض الشعر كما اختلفت فى بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه[2] » .

ومن الجلى أنه يشير إلى قضية كبرى من قضايا الشعر العربى وهى قضية الانتحال[3] ويؤكدها قائلا « كان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها : حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، وكان ينحل شعر الرجل غيره وينحله غير شعره[4] » ، ويحاول بكل ما كان له من قوة أن يدلل على مدى خطرها مؤكداً ما يذهب إليه : « وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل

(١) هو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحى توفى عام ٢٣٢ هـ ٨٤٦ م عاصر الأصمعى والمفضل وتتلمذ عليهما ، ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته ومكانته إلى مقدمتى كتابه « طبقات فحول الشعراء » بتحقيق محمود محمد شاكر ، و « طبقات الشعراء » بتحقيق يوسف هل ، المذكورين فيما بعد .

(٢) ابن سلام ، طبقات فحول الشعراء ، ص ٦ / ٧ ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف بمصر .

(٣) عبد الحميد المسلوت ، نظرية الانتحال فى الشعر الجاهلى ، ص ٥٩ / ٦٨ ، دار القلم بدون تاريخ .

(٤) ابن سلام ، المرجع السابق ، ص ٤٠ / ٤١ ، تحقيق محمود محمد شاكر .

كل غثاء منه محمد بن إسحاق . . . وكان من أعلم الناس بالسير ، فقبل الناس منه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لى بالشعر ، أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك له عذراً فكتب فى السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرًا قط ، وأشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود . . .[١] » وعلى هذا الأساس « عرض ابن سلام أول ما عرض للشعر المنسوب إلى العرب وما ألصق به من شبه وساوره من شك وزيف[٢] » ، وبهذا يكون كلام ابن سلام له ما يدعمه خاصة وأنه رأى بنظراته الثاقبة أن افتعال الشعر أصبح كثيراً خاصة بعد التجاء القصاص وأصحاب المغازى والسير إلى تدوين الشعر على غير دراية به ، أو علم له فوقع فى شعرهم كثير من المرذول الساقط .

وقد كان ابن سلام « من أشهر الدعاة الذين دعوا إلى التحرج فى قبول الشعر ، حتى لا ينسب إلى شاعر ما لم يقله[٣] » بأى حال من الأحوال ، ومن هنا عرض أيضا للسرقات الشعرية « بصورة عابرة فى حديثه عن الشعراء[٤] » وإن لم يكن له فى دراستها منهج معين يمكن الاعتماد عليه ، ولكنه يوضح أن الباحث الحق هو ذلك الذى يستطيع أن يفرق بين الأشعار لأن الشعر ثقافة وخبرة وعلم ، ومن هنا وضع الأسس التى يمكن أن تساعد الباحث فى التمييز بين الأشعار ، وهى : الرواية الدقيقة ، والعلم بالشعر والذوق الخبير.

وهكذا توصل إلى قاعدته الشهيرة « إذ كثرة المدارسة لتعدى على العلم فكذلك الشعر يعرفه أهل العلم به[٥] » ، وجاءت نظرياته لتكون نبراسًا لكل من يريد أن يتأدب بالشعر ويدلى بدلوه فيه .

وكان له منهج واضح ودقيق فى الوقت نفسه إذ امتاز بوضوح الرؤية وحسن الخطة ، بحيث قسم الشعراء أولا إلى قسمين كبيرين : الشعراء الجاهليين والشعراء الإسلاميين ، ثم قسم ثانياً كلا من هذين القسمين إلى عشر طبقات ، وتحدث عن شعرائها كما تحدث عن طبقات مثل شعراء المراثى والقرى وهى مكة والمدينة والطائف واليمامة والبحرين وكذا عن شعراء يهود .

ويتبين من ذلك أنه « جعل ظهور الإسلام حدا فاصلاً بين عهدين ، أو نهاية مرحلة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨ / ٩ .

(٢) عبد الحميد المسلوت ، المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٣) أحمد أحمد بدوى ، أسس النقد الأدبى عند العرب ص ٢٩٢ ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦٠ .

(٤) محمد مصطفى هدارة ، مشكلة السرقات فى النقد العربى ص ٧٩ ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٨ .

(٥) ابن سلام ، المرجع السابق ، ص ٨ تحقيق محمود محمد شاكر.

وبداية مرحلة أخرى[١] » ، ويتضح لنا من دراسة كتابه أنه قد أصدر هذا التقسيم عن مميزات للشعراء اتخذها أدوات للحكم عليهم ، ويتجلى ذلك كله « فى اختيار الشعر والشعراء فى كتابه ، ومحاولته تعليل الظواهر الأدبية ، كما أنه يتميز بترتيب طبقات الشعراء ، وتمحيص شعرهم حسب الأقوال الواردة فيه مع أحكام بسيطة أضافها[٢] » إلى الأدب والنقد معاً ، وهى : الشعر الجيد ، وتنوع الأغراض الشعرية ، وغزارة الشاعرية وتدفقها .

وعلاوة على ذلك يلاحظ المرء أن ابن سلام يلحظ المكان أيضاً ، فيراه يرتب المدن حسب ترتيب شعرائها ويتحدث عن شعراء كل مدينة ويعلل كل ذلك فى أسلوب قوى ووقع مؤثر هادف ، ويقول مثلا عن شعراء المدينة الخمسة الذين ذكرهم وهم : حسان بن ثابت وكعب ابن مالك وعبد الله بن رواحة ، وقيس بن الخطيم وأبو قيس بن الأسلت . و« أشعرهم حسان بن ثابت وهو كثير الشعر جيده[٣] » .

ويدلنا ما سبق على مدى ما كان عند ابن سلام من مقاييس صحيحة واضحة استطاع من خلالها أن يحكم على الشعر والشعراء الذين عرض لهم فى مؤلفه الرائع الذى نستطيع أن نخرج منه بهذه الأمور :

أولا – استطاع ابن سلام أن يجمع الشعراء الجاهليين والإسلاميين ويرتبهم حسب مقدرتهم الشعرية وغزارة شعرهم ، وافتنانهم فى عرضه .

ثانياً – نظر ابن سلام للمكان الذى ينتمى إليه الشاعر فجمع شعراء القرى الذين ذكرناهم وتكلم عنهم .

ثالثاً – تعرض للشعراء اليهود أيضاً ونظر إلى شعرهم دون تعصب .

رابعا – نظر إلى الديانة التى يدين بها الشعراء .

خامساً – عرض لأمر هام وهو انتحال الشعر العربى وذكر نظريته فيه مدللا عليها .

سادساً – كان له لفتات نقدية نراها فى وضوح فى مقدمة كتابه .

ومن أجل هذا كله كان كتابه « صورة لحياة النقد منذ نشأته فى الجاهلية إلى أوائل القرن الثالث الهجرى وصورة للأذواق المختلفة التى خاضت فى النقد وقد كانت هذه الآراء مبعثرة

---

(١) عمر الدقاق ، مصادر التراث العربى ص ٢٣٧ ، مكتبة دار الشرق ، بيروت ١٩٦٧ .

(٢) ابن سلام ، طبقات الشعراء ، تحقيق هل ، مقدمة الناشر العربى دار النهضة العربية بيروت ١٩٥٦ .

(٣) ابن سلام المرجع السابق ص ١٧٩ ، تحقيق محمود محمد شاكر .

لا يربطها رابط ، فضم ابن سلام أشتاتها ، وألف بين المتشابه منها بروح علمي قوى وكان له فى الحقيقة فضلان عظمان :

الأول – فضل تسجيل ما سبقه من النقد .

والثانى – فضل محاولة ترتيبه فى أسلوب علمى جيد [١] » ، وقد بينا كل ذلك بإيجاز شديد .

(ب) أبو عثمان الجاحظ [٢] :

إنه علم من أعلام الفكر الإنسانى ، وكأنما كان على موعد مع عصره فاستطاع أن يبلور لنا الثقافات التى انتشرت فى ذلك الوقت بفعل الامتزاج والاختلاط بين العرب وغيرهم ، ويعد « أحد أفذاذ العالم وإحدى حجج اللسان العربى [٣] » ، ويعتبر كتاب « البيان والتبيين » بجانب « أدب الكاتب » لابن قتيبة و« الكامل » للمبرد و« النوادر » للقالى أصولا للأدب وما سواها فروع عنها [٤] .

ومن هنا لابد لنا أن نتساءل : ما سمة كتابه المذكور ؟ وهل هناك من تشابه بينه وبين ابن سلام الذى ذكرناه آنفا ؟ وإذا كان ابن سلام قد سار على خطة معينة وضعها لنفسه ، فإن الجاحظ لم يكن كذلك ، بل حاول أن يحشد أكثر قدر ممكن من الأفكار والقضايا التى شغلت الأدباء والنقاد فيما بعد ، بل كان لها تأثيرها الكبير حتى فى أوربا نفسها لأنها « تعلم العقل أولا والأدب ثانياً » كما يقول ابن العميد وينقله ياقوت الحموى ويفسره فيكتور شلحت [٥] .

ومن هذا كله يتبين لنا أن لدى الجاحظ اتجاهين رئيسيين هما :

(١) ابن سلام ، المرجع السابق ، تحقيق هل ، مقدمة الناشر العربى .

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر توفى عام ٢٥٥ هـ ٨٦٨ م علم من الخالدين وإمام فى التأليف ، وقمة النثر العربى الفنى ، وفيلسوف المعتزلة وشيخ اللغة والنقد والأدب والبيان ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته إلى الكتب التالية : « أبو عثمان الجاحظ » لمحمد عبد المنعم خفاجى ، « النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه » لعبد الحكيم بلبع « أدب الجاحظ » لحسن السندوبى « الجاحظ حياته وآثاره » لطه الحاجرى ، الذى تخصص فى دراسة الجاحظ وقام بجهد عظيم فى سبيل إحياء تراثه ومذهبه . أحمد كمال الجاحظ ، ص ٣٠ ومابعدها حيث أكد « أن الجاحظ لايظل الكاتب الإنسانى للعرب أوللمسلمين فحسب ، ولكن فى وسعنا أن نزعم أنه أسهم أيضاً فى تكوين هؤلاء » كما أكد أنه شيخ الكتاب دون منازع .

(٣) إبراهيم على أبو الخشب ، تاريخ الأدب العربى فى العصر العباسى الأول ص ٢٦٣ دار الفكر العربى ، ١٩٦٦ .

(٤) ابن خلدون ، المرجع نفسه ، ص ٥٥٣ / ٥٥٤ .

(٥) فيكتور شلحت ، النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ص ١٧٦ / ١٧٩ دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

(ا) إنه لم يضع لنفسه منهجاً فى تأليفه بأن يتناول فكرة معينة أو اتجاهاً محدداً حتى يستكمل جميع جوانبه ويحوطه بآرائه لكى يخرج متكامل النسج ، بل كان دأبه فى تأليفه أن يرسل نفسه على سجيتها ، فهو لا يتقيد بنظام محكم يترسمه ولا يلتزم منهجاً مستقيماً يحذوه ، وقد كانت هذه سبيل كثير من علماء دهره [١] .

(ب) إنه لم يتأثر بمنهج ابن سلام ، لأنه كان موسوعة متكاملة فأراد أن تكون كتبه صدى لنفسه وواقع حسه ، ولهذا نرى فى كتابه « الحيوان » مثلا إشارات كثيرة لقضايا الأدب والمذاهب الكلامية ومسائل التوحيد ، وفيه كذلك بعض الأشعار .

ونقف الآن مع أحد كتبه الكثيرة وهو « البيان والتبيين » الذى يتميز بأسلوب رائع وبيان فريد ، ونعرض من خلاله لاتجاه صاحبه ومنهجه ورأيه وهو يغنينا عن كثير ، إذ أن « للكتاب قيمة أدبية وقيمة تاريخية ، فمن الناحية الأدبية هو ركن البيان والمرجع الوحيد لآراء البيانيين الذين سبقوا الجاحظ . . . أما قيمته التاريخية فهى فى جمعه الثقافات المختلفة . . . [٢] » ويتجه الجاحظ فيه إلى جمع أشتات كثيرة من المعارف والآراء ، ففيه يشرح البيان ويبين عيوبه ويحاول وضع حدود عامة للبلاغة ويكثر كلامه عن العلمين معاً ، وعلى كل حال فإننا نرى فيه للجاحظ شخصية المقنن لأصول البلاغة والبيان معاً [٣] ، وقد أثار الجاحظ مشكلة فريدة وهى مشكلة اللفظ والمعنى وذلك حين سمع أن أبا عمرو الشيبانى أعجب ببيتين من الشعر لجمال معناهما مع رداءة أسلوبهما [٤] .

ونرى الجاحظ ينفر من هذا ولا يرضى عنه ويعلن رأيه ويتهكم على كل من يستحسنهما ، ويقول لماذا استحسان المعانى وهى مطروحة فى الطريق يعرفها كل من يصادفها ، والاستحسان يتعلق بإقامة الوزن ، وتخير اللفظ ، وسهولة المخرج ، وصحة الطبع ، وجودة السبك ، لأن الشعر صياغة ، ونسج وتصوير .

وقد كان من أثر هذا الاتجاه أن استفحل الخلاف بعد صاحبه فى هذه المسألة وانقسم

---

(١) عبد السلام هارون ، مقدمته لتحقيق « البيان والتبيين » للجاحظ ، ص ١٦ مكتبة الخانجى بالقاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٨ .

(٢) جميل جبر ، الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، ص ٥١ ، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ١٩٦٨ .

(٣) محمد عبد المنعم خفاجى ، أبو عثمان الجاحظ ، ص ٢٣١ ، المحمدية بدون تاريخ

(٤) أبو عثمان الجاحظ ، الحيوان ، ٣ / ٤١ طبعة الساسى ، مطبعة التقدم القاهرة ١٩٠٦ م .

الكتاب إلى فريقين : فريق يقف وراء المعنى بكل قواه ويدلى بحججه ويفضله على اللفظ ، وآخر يفضل اللفظ ويدلل على رأيه بقوة .

وعلاوة على ذلك كله يتصدى للدفاع عن العرب ويؤكد أنهم أهل فصاحة وبيان وشعر وينقد فى قوة ما ذهبت إليه الشعوبية من خفض قيمة الخطيب العربى ، ومن هنا « يغلب على لهجته الدفاع عن العرب ضد الشعوبية وآرائهم المحقرة للعرب وعلومهم وعاداتهم [١] » ، وما من شك أنه استطاع أن يقف ضد هذا التيار الذى كثر فى عصره كما كثر فى عصرنا هذا ، ومن هنا ربما كان « من أهم الأسباب التى دفعت الجاحظ أن يبحث فى البيان العربى هذا البحث المستفيض الذى نقرؤه فى كتاب البيان ، هو الرد على دعاة الشعوبية الذين لا يرون للعرب فضلا على غيرهم من الأمم ، وقد يبالغون فى ذلك فيذهبون إلى انتقاصهم ، والحط من قدرهم [٢] » ، ويدلل الجاحظ على ما يذهب إليه بأسماء لامعة من أسماء خطباء العرب وذكر خطبهم ، وكان فى كل ما تعرض لدراسته سباقاً مبتكرا ، ويكفى دليلا على ما نذهب إليه بحثه اللغوى وما تناول من عيوب النطق التى قد تتأتى بسبب السرعة فيه أو بسبب عضوى أو لثغة أو لحن أو لكنة أجنبية وما إليها ، و « منهج الجاحظ فى كل هذا يعد أحدث منهج متبع حتى الآن ، وهو أخذ عينة من المادة المدروسة ثم استخلاص النتائج منها والانتهاء بتعميم الحكم [٣] » عليها وإيجاد القاعدة العامة لها .

ومما لا شك فيه أن كتب الجاحظ صورة صادقة من نفسه ، ولهذا جاءت معبرة أحسن تعبير مترجمة فى صدق عن ثقافته الواسعة التى ضربت بسهم وافر فى عدة اتجاهات ويكفينا ما نوهنا عنه هنا ، فإن تتبع الجاحظ فى كتابه هذا صعب وشاق فى الوقت نفسه ، إذ « تناول فيه أكثر فنون الأدب وأركانها ، وأشار إلى ما جمل منها وما قبح بأسلوبه المعروف الذى يغلب فيه الاستطراد والانتقال من موضوع إلى موضوع ، وحشد فيه كثيراً من نصوص الأدب وفنون الكلام من الرسائل والخطب والأشعار والأخبار وأبان عن رأيه فيها وما قيده مما يحفظ ويروى من أقوال الرواة والمحدثين [٤] » .

(١) محمد زغلول سلام ، تاريخ النقد العربى ١ / ٢٥٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .
(٢) بدوى طبانة ، البيان العربى ، ص٨٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ، ١٩٦٨
(٣) أحمد مختار عمر ، المرجع السابق ، ص٨٢
(٤) بدوى طبانة ، المرجع السابق ص ٨٧ / ٨٨ .

(حـ) محمد بن قتيبة[١] :

نقف الآن مع ابن قتيبة وكتابه « الشعر والشعراء » وهو « من أرفع كتب الأدب قدرا ، وأنبهها ذكراً ، وأقدمها نشراً [٢] » ، ولكن ، ما منهج ابن قتيبة حيال الشعر والشعراء ؟ هل تأثر بمنهج ابن سلام وكتابه ؟ وهل أتى بنظريات جديدة ؟

وللحق نستطيع أن نقول أولا إن ابن قتيبة خالف منهج ابن سلام كل الخلاف ، وأروع ما فى كتابه فى نظرنا هى مقدمته حيث بسط فيها آراءه الأدبية وأتبعها بذكر الشعراء على مختلف طبقاتهم ، قدماء ومحدثين ، جاهليين وإسلاميين إنه يذكرهم ولكنه لا يخصهم بطبقة أو يؤثر أحداً على آخر ، يجمعهم فى بوتقة واحدة مما يعتبر موطن الاختلاف بينه وبين ابن سلام ، ويؤكد هذا محمد مندور أيضاً فيقول : « من الواضح أنه لم يأخذ بفكرة المكان ولا بفكرة الزمان ، لأنه وإن كان قد ابتدأ بالجاهليين لينتهى بالإسلاميين فإنه لم يرتبهم فى كل عهد وفقاً لما كان معروفاً عند العرب عن أسبقية بعضهم لبعض ولو فعل لابتدأ بالمهلهل الذى يقول عنه ابن سلام « إنه أول من قصد القصائد وذكر الوقائع [٣] » .

وقد قصد ابن قتيبة للمشهورين من الشعراء الذين يعرفهم أهل الأدب ، والذين يذكرون كثيراً ويحتج بشعرهم فى الغريب والنحو كذلك ، وهذا ما يؤكده بنفسه «كان قصدى للمشهورين من الشعراء الذين يعرفهم جل أهل الأدب ، الذين يقع الاحتجاج بأشعارهم فى الغريب وفى النحو ، وفى كتاب الله عز وجل وحديث رسول الله ﷺ وأما من خفى اسمه وقل ذكره وكسد شعره.وكان لا يعرفه إلا بعض الخواص فما أقل من ذكرت من هذه الطبقة [٤] ».

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى توفى عام ٢٧٦ هـ ٨٨٩ م كان أديبًا متعدد الجوانب واهتم بعلوم القرآن والحديث والأدب والنقد واللغة ، وله كتب عديدة بالغة الأهمية للدراسات العربية الإسلامية ، ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته ومكانته إلى مقدمة كتابه « الشعر والشعراء » بتحقيق أحمد محمد شاكر ، ونفضل الرجوع فى هذا الصدد إلى السيد أحمد صقر فى مقدمته الرائعة التى تقع فى حوالى تسعين صفحة التى كتبها لتحقيقه كتاب ابن قتيبة « تأويل مشكل القرآن » أصدره دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الثانية عام ١٩٧٣ .

(٢) السيد أحمد صقر ، نقده لكتاب « الشعر والشعراء » لابن قتيبة ، ص ٧ ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

(٣) محمد مندور ، النقد المنهجى عند العرب ، ص ٢ ، دار النهضة مصر ١٩٦٩ .

(٤) ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ١ / ٥٩ تحقيق أحمد محمد شاكر.

ويقوم مؤلفه على ثلاثة أمور وهى :

الأول – تاريخى فيه سرد لأسماء الشعراء وتراجمهم وأخبار قبائلهم وهلم جرا .

الثانى – ذكر ما يستجاد من شعرهم ورأى العلماء فيه ، وكانت ثقافة ابن قتيبة ، قائمة على دراسات اللغة والأدب ورواية الشعر والمعرفة بالنحو وما إلى ذلك [١] .

الثالث – محاولة الإحاطة بالأدباء والشعراء « على أساس جمالى لا على أساس كرونولوجى أو فيلولوجى [٢] » .

وانطلاقاً من هذا لابد أن نعرض فى إيجاز شديد لما جاء فى مقدمة مؤلفه وما ذكره فيها من اتجاهات حول الشعر والشعراء :

أولا – عرض لعيوب الشعر ، وذكر بعض العيوب العروضية كتحريك ساكن أو تسكين متحرك أو مد مقصور ، أو قصر ممدود ، وفيها عيوب متصلة بالإعراب وما قد يلجأ إليه الشاعر نتيجة الضرورة الشعرية .

ثانياً – نظر إلى بعض الشعراء نظرة نفسية وهذا ما نحمده له ، فقال إن للشعر أوقاتاً يبعد فيها قريبه ويستصعب ، ويلاحظ تنبه ابن قتيبة لبعض النواحى السيكولوجية فى الشعر كتوقفه على دواع نفسية خاصة وتأثره بما يعرض على الغريزة فيجعلها فياضة أو عصبية متكلفة [٣] .

ثالثاً – عرض لتفضيل شاعر على آخر ومقدار التفوق عنده يقاس بمقدار الجيد من شعر الشاعر ، وما فى شعره من حسن التشبيه ، وخفة الروى ، وغرابة المعنى وغير ذلك .

رابعاً – أكد الذهاب فى نهج القدماء لقصائدهم من ذكر النسيب فى أولها والتعرض للدمن والآثار ، ووصف الوجد والهيام وإذن ، فقد عرض لبناء القصيدة ومعضلتها و « الشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب وعدل بين الأقسام فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر ولم يطل فيمل السامعين [٤] » .

خامساً – نظر نظرة فاحصة إلى الشعر وأكد مذهبه فى أنه يجب أن ينظر إليه بعين الرعاية ولم يحفل بعامل الزمن فلا يجب عنده أن نقدس الشعر القديم إذا كان فى الشعر الحديث ما

(١) محمد زغلول سلام المرجع السابق ، ١١٠/١ .

(٢) روم لاندو ، الإسلام والعرب ، ص ٣٠٠

(٣) محمد خلف الله ، من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ، ص ١٤٣ ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٠ .

(٤) ابن قتيبة ، المرجع السابق ٧٥/١ ، ٧٦ .

يماثله ، ويعتمد على القيمة الجمالية للشعر حيث يقول « رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويضعه فى تخيره ويرذل الشعر الرصين . ولا عيب عنده إلا أنه قيل فى زمانه أو أنه رأى قائله ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوماً دون آخرين بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده فى كل دهر وجعل كل قديم حديثاً فى عصره [١] » .

سادساً – نظر إلى الموهبة والطبيعة فقسم الشعر إلى أربعة أقسام : ما حسن لفظه وجاد معناه ، وما حسن لفظه وحلا وإذا فتشته لم تجد هناك فائدة فى المعنى ، وما جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه ، وما تأخر لفظه ومعناه جميعاً .

سابعاً – الشاعر عنده من غلب عليه الشعر أو أن الشعر أكثر أدواته وأهمها ، أما المقل من الشعراء فليس شاعراً ولا يهتم به .

ونخرج من كل ذلك بأن ابن قتيبة كان حرًّا لم يتبع أحداً ، وإنما حافظ على استقلال رأيه ، بل سخر « من أهل المنطق وتقسيمهم الصور المنطقية سخرية مرة قاسية [٢] » .

وأخيراً فحسبنا هنا أننا عرضنا آراءه فى إيجاز شديد فوجدناه يسير على منهج جديد ولم يتبع أحداً فى نظره إلى الشعر وأصحابه ، وإنما تجاسر على انتقاد النزعة الغالبة على الدراسات الأدبية واتجه إلى دراسة الأعمال الأدبية على أساس فنى لا على أساس تاريخى أو غيره .

(د) محمد بن طباطبا [٣] :

إنه يمتاز عن السابقين فى أمور نعرضها من خلال نظرنا إلى كتابه الرائع « عيار الشعر » حيث يتحدث عن عيار الشعر بحق وهو الهدف الأساسى من تأليفه وعيار الشعر كما سماه هو قياسه ووزنه ومعرفة كنهه ، ولما كان الشعر فنا كغيره من الفنون وصناعة مثل بقية الصناعات لابد أن تكون له موازينه التى يقاس بها دون سواه من الفنون والصناعات ، وقد قال بهذا

---

(١) ابن قتيبة ، المرجع السابق ، ١ /٦٢

(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ١١

(٣) هو أبو الحسن محمد بن إبراهيم بن طباطبا ، توفى عام ٣٢٢ هـ ٩٣٣ م كان مشهوراً بالذكاء والعلم ، ويختلف كثيراً عمن سبقه من النقاد ، كما يختلف كثيراً عمن لحقه من الأدباء ، وأكثر ما كتب يدور حول معضلة الشعر وفنه ، ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته ومنزلته إلى مقدمة كتاب « عيار الشعر » بتحقيق وتعليق طه الحاجرى ومحمد زغلول سلام .

ابن سلام أيضاً [١] ، ولكن عيار الشعر عند صاحبنا هو « أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو واف وما مجه ونقاه فهو ناقص ، والعلة فى قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذى يرد عليه ، ونفيه للقبيح منه ، واهتزازه لما يقبله وتنكره لما ينفيه ، أن كل حاسة من حواس البدن إنما تتقبل ما يتصل بها مما طبعت عليه إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لا جور فيه [٢] » .

ولسنا فى حاجة أن نقتفى كل ما قاله ابن طباطبا فى هذا فهو يؤكد على الذوق والخبرة بالشعر ، والشعر عنده له علاقات بين النفس والروح والعقل والحسن والفهم يستجيب لما فى الشعر من المعانى فما قبله واصطفاه منها فهو واف ، وما رفضه فهو ناقص .

وبعد أن وضح عيار الشعر فى نظره وبين أثره فى النفس وربط بينه وما يلذ من الأشياء كالغناء والطعوم والنقوش ، أخذ يعرض فى إسهاب لأمثلة كثيرة من الشعر المحكم التام الصفات ، وعكسه من الشعر المهمل النسج الردىء المعنى وهذا ما نحمده له فهو صاحب ذوق فى هذا المضمار .

ويعرض لنماذج كثيرة فى أسلوب عذب وخبرة متينة قوية لها دراية بالشعر ومعرفة له وأن ما جمع فى « عيار الشعر » وما اختاره من أبيات ظهر فيها حسن تفهمه ، ودقة منهجه ، وذوق نقده .

لقد أراد أن يكون كتابه دستور الناشئة من الشعراء تأخذ منه وتتأدب به حتى يسلك الطريق الذى سلكه الشعراء فيتناول المعانى الخفية الجميلة كتناولهم إياها ويترسم الطريق الذى ساروا فيه ، ويتعرض فى مؤلفه لقضايا الشعر العربى المختلفة فيتناول صنعة الشعر وفنونه وأساليبه والوسائل التى يمكن التعرف على جيده من رديئه وغيرها ، كما يتعرض لقضية اللفظ والمعنى ولكنه لا يقف مع الجاحظ حينما أعجب باللفظ فقط ، بل نظرة ابن طباطبا هى الجمال الذى يتكون منهما معاً فنراه يقول « فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى ، الحلو اللفظ ، التام البيان ، المعتدل الوزن ، مازج الروح ، ملائم الفهم وكان أنفذ من نفث السحر ، وأخفى دبيباً من الرقى ، وأشد إطراباً من الغناء ، فسل السخائم ، وحلل العقد ، وسخى الشحيح ،

(١) ابن سلام ، المرجع السابق ، ص ٦ .

(٢) ابن طباطبا ، عيار الشعر ، ص ١٤ ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٥ .

وشجع الجبان ، وكان كالخمر فى لطف دبيبه وإلهائه ، وهزه وإثارته مؤكدًا بقول النبى ﷺ « إن من البيان لسحراً[١] » .

ونظرة ابن طباطبا فى الشعر لها وقعها فما كان الشعراء يستطيعون أن يعيشوا بمعزل عن الشعر السابق عليهم وكان لهم أن يصموا آذانهم وأنفسهم عن التأثير الذى يأتى إليهم من الشعر وغيره وهنا يقول ابن طباطبا « ويحتاج من سلك هذا السبيل إلى ألطاف الحيلة وتدقيق النظر فى تناول المعانى واستعارتها وتلبيسها حتى تخفى على نقادها والبصراء بها وينفرد بشهرتها كأنه غير مسبوق إليها ، فيستعمل المعانى المأخوذة فى غير الجنس الذى تناولها منه فإذا وجد معنى لطيفاً فى تشبيب أو غزل استعمله فى المديح وإن وجده فى المديح استعمله فى الهجاء[٢] » وهكذا جاء ابن طباطبا « بفكرة جديدة ، وهى فكرة التمرس بآثار السابقين ، لا نقلها ، أو محاولة السرقة منها[٣] » .

ومن أهم ما تناوله ابن طباطبا تأليف الشعر ذاته أو بالأحرى إثارته معضلة الوحدة العضوية فى الشعر والقصيدة ، فقلما نجد لرأيه مثيلا يضارعه حتى لدى علماء الغرب الذين تناولنا آراءهم آنفاً ، وذلك حين يقول « وينبغى للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته ، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه ، فيلائم بينها لتنتظم له معانيها ، ويتصل كلامه فيها . . وأحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاماً ينسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائلة ، فإن قدم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نقض تأليفها ، فإن الشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها ، وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه ، بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة فى اشتباه أولها بآخرها ، نسجاً حسناً وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقة معان ، وصواب تأليف . . . . لا تناقض فى معانيها ، ولا وهى فى مبانيها ، ولا تكلف فى نسجها ، تقتضى كل كلمة ما بعدها ويكون ما بعدها متعلقاً بها مفتقراً إليها[٤] » .

وإذا كان هذا هو رأى ابن طباطبا الذى أبداه منذ أكثر من عشرة قرون مضت فهل ذهب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٣) مصطفى هدارة ، المرجع السابق ، ص ٩٢ .

(٤) ابن طباطبا ، المرجع السابق ص ١٢٤ / ١٢٧ .

وردزورث أو كولردج أو غيرهما من الغربيين برأيهم الذى أصدروه منذ أقل من قرنين من الزمان أبعد من ابن طباطبا ؟ طبعاً ، لا فلماذا ، إذن ، الاعتماد على رأيهم فى أدبنا الحديث وليس على رأيه ؟ ربما كان ذلك لمعرفة أدبائنا المحدثين بالغربيين أكثر من معرفتهم بأجدادهم العرب ، أفكان ذلك لتغربهم فى كل شىء حتى فى أدبهم ؟ إننا لن نذهب أبعد من هذا الآن بل ندعو كل من له دراية باللغة والأدب ، أن يتأمل جيداً كلمات ابن طباطبا وينفذ إلى معانيها : « بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة فى اشتباه أولها بآخرها نسجاً حسناً ، وفصاحة وجزالة ألفاظ ، ودقة معان ، وصواب تأليف » ، فهل يمكن أن يكون هناك رأى أعمق من هذا فى وحدة القصيدة وعضويتها ؟ طبعاً ، لا .

وأخيراً ، فهذا هو اتجاه ابن طباطبا فى كتابه المذكور ، وهو كما نرى صفحة رائعة من فكره وثقافته وتراثنا الأدبى أيضاً ، ولا شك أنه امتاز عن المعاصرين له كقدامة بن جعفر وغيره ، كما أنه يختلف عن المتأخرين له كالقاضى الجرجانى وغيره ، بحيث أن كتابه لم يكن متجهاً نحو شاعر بعينه يحاول إنصافه ، أو عرض عام للشعر والشعراء ، أو اتخاذ البديع ودراسته ، بل كان كتابه دراسة فنية واضحة المعالم لصنعة الشعر ومعرفة جيده أو رديئه ، ومعرفة عيار الشعر وأصالته إلى غير ذلك من الموضوعات التى أشرنا إليها ، ومن هنا فهو فعلاً كتاب له قيمته فى عالم الأدب من أديب ناقد ذواق له فكره الخاص ومنهجه الواضح انتهى فيه برأى صائب فى وحدة القصيدة وعضويتها كأحسن ما يمكن أن يكون كأنه صدر بالأمس وليس منذ أكثر من عشرة قرون .

(هـ) قدامة بن جعفر [١] :

نعرض الآن لعقلية جديدة كان لها أثرها فى عالم الأدب والنقد كذلك [٢] ، ولها « طريقة فى التأليف فذة طريفة ، تجمع إلى غزارة المادة وعمق التفكير حسن الترتيب وسهولة العبارة وإيجازها [٣] » .

(١) هو أبو الفرج قدامة بن جعفر توفى عام ٣٣٧ هـ ٩٤٨ م كان عالماً عظيماً فى المنطق واللغة والشعر والفلسفة ، كما كان كاتباً فى النقد والأدب والبيان وله كتب عديدة ، ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته ومنزلته فى عالم الأدب والبلاغة والنقد إلى (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى) لبدوى طبانة الذى وفى حقه فى دراسة أدبية نقدية ومنهجية ممتازة حقا .

(٢) بدوى طبانة ، قدامة بن جعفر والنقد الأدبى ص ٣٥٧ ومابعدها مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٤

(٣) عبد الحميد العبادى ، مقدمته لتحقيقه « نقد النثر » لقدامة بن جعفر ، ص ٣٩ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧ .

وإذا كنا قد ذكرنا سالفاً مناهج بعض الكتاب العرب فإن منهج قدامة بن جعفر الذى نعرض له الآن يعتبر جديداً على العربية من حيث تغلغل الأفكار الخارجية فى ثناياها على الرغم من أن «كتبه من قبل كتب ابن قتيبة ، وإن كان قدامة أروع أسلوباً وأمثل طريقة وأشد تأثراً بالعلوم الدخيلة فى العربية[1] » ، أنه يحاول أن يترجم كتاب أرسطو « فن الشعر » وكذا كتابه « الخطابة » إلى العربية ويتلقفها الأدباء العرب ويرون فيهما أفكاراً جديدة .

وإذا كان الجاحظ وغيره قد تأثروا ببعض الأفكار اليونانية ، فإن عقلية الجاحظ لم تذهب إلى هذا المدى الذى ذهبت إليه عقلية قدامة بن جعفر فى اعتمادها على أفكار أرسطو ، حتى «كان أول ما ظهر من تشريع الفلسفة للأدب كتاب فى الشعر لقدامة بن جعفر اسمه (نقد الشعر) . . . ونحن عندما نقرؤه نحس من أول فصوله أننا بإزاء روح جديدة لا عهد لنا بمثلها من قبل[2] » .

ويبدو أن صاحبنا لم يستطع أن يبلور لنا هذه الأفكار الجديدة ويضعها فى قوالب عربية مألوفة تترجم عن واقعية حال الشعر العربى وتعمق جوانبه لكى تلقى عليه مزيداً من الأضواء ولقدامة بن جعفر عدة كتب ، ولكننا فى مقامنا هذا سوف لا نتناول إلا كتابه « نقد الشعر » ونكتفى به .

وعنوان الكتاب على ما يظهر جديد كل الجدة لأنه لم يقابلنا فى تأليف أحد من السابقين الذين ذكرناهم ، فهل سار قدامة بن جعفر فيه على مناهج السابقين له ، أو أنه كان صدى لعقليته فقط ؟ فى الحق أنه استطاع أن يجعل كتابه جديداً وحرص كل الحرص على أن يكون نابعاً من نفسه ومترجماً عنها ، ولهذا نراه قد نأى بعيداً عن آراء السابقين عليه وشحذ ذهنه فى جعل كتابه تجربة تفكيره الشخصى المحض .

وإذا نظرنا إلى اتجاه قدامة بن جعفر فى هذا الكتاب فيمكننا أن نجمله كما يلى :

(ا) ذكر عناصر الشعر وهى : اللفظ ، والمعنى ، والوزن ، والقافية وأخذ بعد هذا فى الكلام عن كل ما ذكره ، ورأى أن المعانى لا حصر لها ، وأن جودة المعنى فى أن يكون موجهاً إلى الغرض المقصود ، ويقول عن اللفظ إنه لابد أن يكون سهل المخارج ، وعن الوزن إنه ينبغى أن يكون سهل العروض ، وتكون القوافى عذبة لينة ، . . إلخ .

---

(١) عبد الحميد العبادى ، المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٢) طه حسين ، المرجع نفسه ص ١٦ .

(ب) أشار إلى فنون الشعر فجعلها أربعة وهى : المدح والهجاء والحكمة واللهو[1] .

وقد نظر إلى عناصر الشعر نظرة فاحص خبير ، فوجد أنه يجب التناسق بينها فلا يفضل عنصر على آخر ، وهو بهذا لم يأخذ بنظرية الجاحظ التى أشرنا إليها سالفاً ، حينما فضل اللفظ على المعنى ، وإنما طرح هذا الخلاف ونظر إلى عناصر كوحدة واحدة فيما بينها .

ويذكر عيوب الشعر سواء من جهة مركباته أو من جهة مفرداته وقبل ذلك أشار إلى محسنات الشعر أيضاً .

وفى كل التقسيمات التى تناولها وبحث فيها يتغلغل المنطق بحيث يبدو بعيداً عن الذوق فى أغلب الأحوال .

ونحن فى هذا لا نغض من قيمة قدامة بن جعفر أو من كتابه ، ولكن كل ما نعيب عليه هو البعد والإغراب فى تناول الشعر بروح المنطق وما فيه من تقسيمات وحدود وتعريفات ولا بأس من أن نضرب مثلا واحداً وهو يكفينا عن الإكثار فى عرض منهج قدامة بن جعفر واتجاهه ، يقول عن الشعر ويعرفه « أنه قول موزون مقفى يدل على معنى » ثم يفصل القول على طريق المناطقة ، كما يشير إلى ذلك عبد الرحمن عثمان [2] .

والناظر إلى تعريف قدامة بن جعفر يجد ما أشرنا إليه آنفاً وهو بحق « صاحب عقل وفهم ومنطق ولكن حاجته إلى الذوق العربى وهو يكتب الأدب ونقده هى التى هونت من رجاحة عقله وسداد منطقه وفهمه [3] » . ومع كل هذا لا يمكن أن نجرد مثل هؤلاء الأوائل من دورهم العظيم وأن نمجد فضلهم ، لقد حاولوا بجهد وإخلاص أن يخلقوا لنا هذا التراث الضخم الذى تعتز به العربية وتفخر به آدابها ، ومن بين هؤلاء قدامة بن جعفر وكتبه التى انتشرت فى الآفاق ، وكان لكتابه المذكور أثر عظيم وفضل كبير ، إذ أخذ منه الكتاب واحتذاه كثير من العلماء وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يحظ بالمكان اللائق عند بعض العلماء كابن رشيق والآمدى على سبيل المثال لا الحصر .

وأخيراً ، فهذا كتاب قدامة بن جعفر ومنهجه واتجاهه ، حيث ظلت محاولته عقيمة لا نجد

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٤ / ١٦٦
(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

فيها أصالة ذوق السابقين عليه ولا من جاءوا بعده لأنها كانت شكلية أكثر من أى شيء آخر ، ولذا لم تدخل يوماً فى تيار النقد العربى واتجاهه[١] .

(و) القاضى على الجرجانى[٢] .

يعتبر كتاب « الوساطة بين المتنبى وخصومه » للقاضى الجرجانى من أهم الكتب وأعمقها فى النقد والمنهج معالم يعرض فيه من قضايا يناقشها بذوقه ، ويدعمها بفكره ، ويحوطها بآرائه التى كان لها الصدى البعيد فى عالم الأدب والنقد .

وإذا كان للقاضى الجرجانى عدد كثير من الكتب ، فإننا سنعرض لكتابه المذكور آنفا فقط وقد أشاد بهذا الكتاب الثعالبى صاحب اليتيمة قائلا : « عمل القاضى أبو الحسن كتاب الوساطة بين المتنبى وخصومه فى شعره ، فأحسن وأبدع وأطال وأصاب شاكلة الصواب واستولى على الأمد فى فصل الخطاب وأعرب عن تبحره فى الأدب وعلم العرب وتمكنه من جودة الحفظ وقوة النقد فسار الكتاب مسير الرياح وطار فى البلاد بغير جناح[٣] » مما يدل على أن الدافع الذى دفع الجرجانى إلى هذا التأليف هو ما اشتجر حول المتنبى وشعره ، ويطالع المرء فى كتابه « رسالة علمية فى النقد الأدبى تقدم بين يدى موضوعها بمقدمة عن الذوق الفنى ، تتناول موهبة الشعر ، وأثر الطبع والتكلف فى جماله ، ووقع الشعر الجميل على النفس ، وما يكون لوجدانات الشاعر من أثر فى منهجه[٤] » ونظراته إلى الأدب والنقد « تكشف عن تنبه مؤلفها إلى مبادئ الذوق لها خطرها الآن ، لوحدة العمل الفنى ، وكالفصل بين الناحيتين الأخلاقية والفنية فى الأدب[٥] » ، حيث يندب نفسه للذود عن المتنبى لأنه تجمعه به صلة الأدب[٦] .

---

(١) محمد مندور ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٢) هو أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى المشهور بالقاضى توفى عام ٣٦٦ هـ ٩٧٦ م درس العلوم والآداب وأصبح فيها علماً وإماماً وصار ناقداً فريداً وله كتب عديدة فى مختلف الميادين ويمكن الرجوع بتفصيل عن حياته ومنزلته إلى مقدمة كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » بتحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى و « والقاضى الجرجانى » لمحمود سمرة ، وغيرهما من المراجع عنه .

(٣) الثعالبى ، يتيمة الدهر ٤ / ٤ مطبعة الصاوى ١٩٣٤ .

(٤) محمد خلف الله ، دراسات فى الأدب الإسلامى ، ص ١٥٠ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٦) محمود السمرة ، القاضى الجرجانى ، ص ١١٤ ، المكتب التجارى ببيروت ١٩٧٣ .

وكان يعتمد على أسس متينة فى الدفاع عن أخطاء المتنبى فيسوق الأدلة القوية من شعر الشعراء السابقين وما وقع من أخطاء فى شعرهم حتى يبدو جليًّا أن « أخص ما يمتاز به القاضى الجرجانى انفساح فى النظر وقدرته على جمع أشتات ما يعرض له فى تحليل حسن ، وتعليل سائغ مقبول [١] » وبما أن الأوائل من الشعراء لم يسلموا من الخطأ فى شعرهم فلا عيب إذن على المتنبى فيما وقع فيه من أخطاء وهذه نظرية حقة ذكرها الجرجانى وأفاض فيها ودلل عليها بما استطاع ، وذكر أمثلة كثيرة من أغلاط القدماء ثم قرر بعد هذا أن الخطأ يقع فيه المتأخر كما يقع فيه المتقدم ، ومن هنا عقد أيضاً فصلا مطولا عن السرقات « قرر فيه منهجه الذى بحث فى ضوئه ما ادعاه النقاد من سرقات على أبى الطيب المتنبى [٢] » .

وهكذا أكد الجرجانى أن الشعراء لا يسلمون من الخطأ سواء أكانوا قدماء أم محدثين ويشير إلى أن الذى جعل الشعر ثقيلا هو التكلف وهو لا يطلق هذه الدعوى بدون دليل ، بل يحاول فى إسهاب ضرب أمثلة كثيرة من شعر أبى تمام كان فيه متكلفاً ويوازن هذا بنماذج من شعر البحترى كان فيها متكلفا أيضاً ويضع كل هذا أمام قصيدة من قصائد جرير جرى فيها على طبعه والشعر الجيد عنده هو « ما صدر عن طبع ، وروية ، وذكاء ، ومادته الدرية [٣] » .

وعلامات التكلف عنده فى الشعر هى الحشو فيه والإسراف فى استعمال البديع فإن حشد كثير من ألوان البديع مما يثقل الشعر ويكون به متكلفاً إلى أبلغ الحدود ولنضرب مثلا يدل على مدى ذوق الجرجانى فى عرض قضاياه حيث قال فى معرض حديثه عن التكلف والمتكلفين و « ربما افتتح أحدهم القصيدة ، وهو يجرى مع طبعه فينظم أحسن عقد ، ويختال فى مثل الروضة الأنيقة حتى تعارضه تلك العادة السيئة ، التكلف فيتسنم أوعر طريق ، يتعسف أخشن مركب ، فيطمس تلك المحاسن ويمحو طلاوة ما تقدم [٤] » .

ويمكننا بعد هذا أن نقول إنه لم يترك القارئ فى حيرة ، بل يدله على أحسن الطرق لمعرفة رأيه وما يذهب إليه ، فإذا أردنا بعد هذا أن ننظر فى إجمال إلى كتابه المذكور جاز لنا أن نقول :

---

(١) طه إبراهيم ، تاريخ النقد الأدبى عند العرب ص ١٩٠ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧ .

(٢) مصطفى هدارة ، المرجع نفسه ص ١٢١ ومابعدها .

(٣) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٤) على القاضى الجرجانى ، الوساطة بين المتنبى وخصومه ، ص ٢٢ / ٢٣ ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، ط ١٩٦٦

أولا – يمهد المؤلف فى كتابه بذكر موقف أهل الأدب من المتنبى .

ثانياً – يذكره هذا بأن الشعر يتفاوت لأن الطبائع تتفاوت ، فالشعر يختلف باختلافها وبيئتها .

ثالثاً – يذكر ما عيب من شعر المتنبى ويسهب فى هذا الاتجاه .

رابعاً – يعرض ما نسب إلى أبى الطيب من سرقات معلقاً عليها وتاركاً التعليق فى بعض الأحايين .

خامساً – ذكر كثيراً من الجيد من شعر المتنبى .

سادساً – تحدث عن مشكلة السرقات فبين متى تكون ومتى لا تعاب على الشاعر ؟ .

سابعاً – عرض فى الكتاب أيضاً للقدماء والمحدثين معلناً أن كل جيد من الشعر لا يجب أن ينسب إلى القدماء فقط ، بل للمحدثين كذلك الشعر الجيد .

وأخيراً ، فكتاب الوساطة للجرجانى كما يبدو مترابط الأجزاء فيه حجاج وجدل على مستوى عال من المتانة والقوة ، وصاحبه قد أعطى ذوقاً رفيعاً جداًّ ، وقد عرض فيه لكثير من الآراء وأجاب عنها ودافع فى قوة عن المتنبى الذى لم ينصفه الكتاب من قبله . واحتج لذلك بملكة قوية وأسلوب مترابط دل فى صدق على عظمة القاضى الجرجانى فى مؤلفه الرائع ، حيث قام بتحليل الموهبة الشعرية تحليلا بارعا ولم يقصرها على العنصرين : الذكاء والطبع وإنما أضاف إليهما « عنصرين آخرين : أحدهما تقتضيه طبيعة الفن وهو « الدربة » التى تكسب صاحبها خبرة عملية ، وبصراً بمضايق الشعر وطرائق الأداء ، وثانيهما تقتضيه طبيعة اللغة العربية وانتشارها فى آفاق واسعة وأمم متفرقة ، وضرورة تعرف نماذجها الأولى ، ذلك هو عنصر الرواية ، وهو منهج عرفه العرب . . . وهذه العناصر الأربعة التى وصل إليها القاضى الجرجانى بتحليله النافذ أمور عامة فى جنس البشر ، لا تخصيص لها بالأعصار ولا يتصف بها دهر دون دهر[١] » .

---

(١) محمد خلف الله ، المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

(ز) أبو القاسم الآمدى [1] :

مما لا شك فيه أن من أعظم الكتب التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى وأبعدها أثراً فى الأدب هو كتاب « الموازنة بين أبى تمام والبحترى » للآمدى لأن مؤلفه قد اطلع على ما كتب قبله كطبقات الشعراء لابن سلام ، وعيار الشعر لابن طباطبا ، والبديع لابن المعتز ، ونقد الشعر لقدامة وغيرها ، ومن هنا جاء كتابه تحفة فنية مبنية على أساس من الذوق الكبير الذى تحلى به هذا الناقد العظيم .

والناظر فى كتابه المذكور يجد أنه حاول جهده أن يخط لنفسه طريقاً صعباً وشاقا وذلك أنه دلل فى كثير من الأحوال على رأيه وحيدته بين الشاعرين اللذين تناولهما .

والذى يهمنا الآن هو توضيح اتجاه الآمدى فى كتابه المذكور .

١ - بدأ المؤلف بوضع الأساس الذى بنى عليه كتابه وذلك حينما أشار إلى أن المعركة قد اشتدت حول هذين الشاعرين وجاء هو ليضع الأمر فى نصابه ، فقال « وجدت أكثر من شاهدته ورأيته من رواة الأشعار المتأخرين يزعمون أن شعر أبى تمام لا يتعلق بجيده جيد أمثاله ، ورديئه مطروح مرذول . . . وأن شعر البحترى صحيح السبك حسن الديباجة وليس فيه سفساف ولا ردىء ولا مطروح ، ولهذا صار مستويا يشبه بعضه بعضاً [2] » وواضح من كلامه السابق أن زعم المتأخرين وما ذهبوا إليه من اختلاف فى شأن أبى تمام والبحترى هو الذى حدا به إلى هذا التأليف ، وهو « يتناول الخصومة كرجل بعيد عنها يريد أن يجمع عناصرها ويعرفها ويدرسها [3] » .

٢ - ثم بدأ يوضح فى قوة منهجه وخطته وذلك حينما قال « ولست أحب أن أطلق القول بأيهما أشعر عندى لتباين الناس فى العلم واختلاف مذاهبهم فى الشعر ولا أرى لأحد أن يفعل ذلك فيستهدف لذم أحد الفريقين لأن الناس لم يتفقوا على أى الأربعة أشعر امرئ القيس والنابغة وزهير والأعشى ، ولا فى جرير والفرزدق والأخطل ، ولا فى بشار ومروان ، ولا فى

(١) هو أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى ، توفى ٣٧٠ هـ ٩٨٠ م علم من أعلام الأدب والنقد ، لغوى ونحوى وراوية للأخبار ، وعلاوة على ذلك فإنه ناقد من الطراز الأول ، ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته إلى مقدمة كتابه « الموازنة » بتحقيق أصوله وتعليق حواشيه محمد محيى الدين عبد الحميد وغيره من المراجع التى تتناوله بإسهاب

(٢) الآمدى ، الموازنة ص ١٠ المكتبة التجارية الكبرى ، ط ٣ ، ١٩٥٩ ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

(٣) محمد مندور ، المرجع السابق ، ص ٩٥ .

أبى نواس وأبى العتاهية ومسلم لاختلاف آراء الناس فى الشعر وتباين مذاهبهم فيه [١] » .
فالآمدى كما يبدو جليًّا لا يحب أن يدلى بدلوه فى هذا الخصام إلا على أساس متين من النظر ودقة المعرفة وهو بهذا يستشهد بآراء السابقين عليه فيذهب إلى أنهم لم يتفقوا على ما اختلفوا عليه من الشعراء فكيف يتفقون على البحترى وأبى تمام .

ومن هنا عرض فى قوة حجج أنصار كل شاعر والأسباب التى جعلتهم يفضلونه ثم أخذ فى عرض سرقات أبى تمام وما أخطأ فيه وفعل الشىء نفسه مع البحترى فأورد سرقاته من أبى تمام وما أخطأ فيه إلى أن وصل إلى الموازنة التفصيلية بين ما قاله كل منهما فى كل معنى من معانى الشعر ، سواء أكان هذا القول فى الغزل وأوصاف النساء أو فى الشوق والصبابة أو فى الحزن والوجد والشيب وذمه وكره النساء للمشيب أو فى الصبر والقناعة أو فى المواعظ والآداب ، وذكر التقى والورع إلى آخره ، عرض ما قاله كل منهما فى هذه الأمور وغيرها وبعد أن يذكر يترك للقارئ حرية الاختيار والتفضيل فى أيهما أشعر أهو البحترى أم أبو تمام [٢] ؟ ثم يعرض لأشعار كل منهما على حدة حيث نراه يحاول جاهدًا أن يوضح مدى ما عند الشاعرين لهما أو عليهما . ومن الحيف أن نقول كما قال البعض إنه تعصب على أبى تمام ، فهو فى الحقيقة لم يتحيز للبحترى ولم يقف ضد أبى تمام وهذا لا يصدر إلا عن رجل محقق كالآمدى ، وإذا كان السابقون قبله قد نظروا إلى أبى تمام كرأس لمذهب البديع ونظروا إلى البحترى كممثل لعمود الشعر ، وأكثروا من الكلام عليهما فقد كانت نظرة الآمدى معبرة عن وجهة الاختلاف بينهما وضعت القضية فى نصابها الصحيح وناقش شعر كل منهما مناقشة موضوعية ، و « قبل أن يقول فى شعر أحد من الشاعرين كان عليه أن يتتبع ما نسب إلى كل منهما من خطأ ، فتنبه إلى تحقيق نصوصه ليتأكد من صحة نسبتها لقائلها ، فرجع إلى نسج ديوان أبى تمام لتحقيق الأبيات التى أخذت عليه وكذلك رجع إلى نسخ قديمة من شعر البحترى [٣] » .

ومن هنا نرى أن الآمدى قد ألم بكل شىء قبل أن يشرع فى وضع كتابه « الموازنة » بحيث استطاع أن يعرض فى شمول مالها من إبداع وما وقعا فيه من مخالفات ، وقد قال

---

(١) الآمدى ، المرجع السابق ص ١١

(٢) المرجع ، ٢ / ٣١ ، ٣٥ بتحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ١٩٦٥ .

(٣) محمد زغلول سلام ، المرجعالسابق ، ١ / ١٦٥ .

الآمدى : « ⁽¹⁾ » وأفتتح بما جاء عنهما من الابتداءات ، وأبوبها أبواباً لتصح الموازنة بينهما قال أبو تمام :

يا بعد غاية مع العين إذ بعدوا   هى الصبابة طول الدهر والكمد

هذا أجود ابتداءاته فى هذا المعنى وأبلغها ، وأجود قول البحترى :

قلب مشوق عناه البث والكمد   ومقلة تبذل الدمع الذى تجد

قوله « تبذل الدمع الذى تجد » معنى ما لحسنه نهاية ولفظ فى غاية البراعة والحلاوة » .

وهكذا يتضح أن كتاب « الموازنة » يتميز بكثير من القضايا الأدبية والنقدية من أهمها : عمود الشعر ، إذ التزم الآمدى به وبتقاليده ، والشعر بحيث يراه صناعة والنقد كالشعر صناعة ، ويحتاج إلى دربة ، وذوق ، وممارسة ووسائل نقده هى : الذوق والرواية ، واللغة ، والنحو ، والبديع ، والعروض ، ومعرفة البيان من الاستعارة والتشبيه والكناية ، والتعرف على السرقات ، وأخير القيام بالموازنة ، وبهذا كله كان وجود الآمدى خطوة جبارة فى دراسة الأدب لأنه أقام نقده على منهج واضح ناظرا إلى مجمع شعر الطائيين وموازناً بينهما على هذا الأساس[2] .

وأخيرا ، فحسبنا ما ذكرناه لأنه يدل على صحة منهج هذا الرجل الناقد الذى استطاع بذوقه أن يخط كتابه على دعائم راسخة من الفهم الناضج الواعى لشعر كل من الشاعرين ، ووقف بينهما موقف الناقد الخبير بعد أن أحاط بكل ما كتب منهما فى كتب السابقين من العلماء بالنقد والأدب ، ثم أصدر حكمه المنصف فلم يتعصب للبحترى ، بل عرض القضية فى ثوبها الحق الذى لا غبار عليه ، وإن كان قد نوه بالبحترى أعظم تنويه [3] ، ولكنه فعل ذلك دون أن يظلم أبا تمام وشاعريته .

---

(١) الآمدى ، المرجع السابق ، ١ / ٥ ، تحقيق السيد أحمد صقر .

(٢) أحمد مطلب ، الآمدى فى ضوء موازنته ، ص ١٤ / ٢٥ ، مجلة كلية الآداب والتربية جامعة الكويت ، العدد الأول ، جزيران ١٩٧٢ .

(٣) عبد العزيز سيد الأهل ، عبقرية البحترى ، ص ٨١ ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٣ .

(ح) عبد القاهر الجرجانى [١] :

يختلف الجرجانى عن كثير من الدارسين ، فإن ما يتناوله يذهب فيه إلى بعد الغور ، ودقة النظر ، وتأمل الفيلسوف ، وقد صنف كتابين يعتبران بحق أنفس ما كتب فى البيان العربى ونقده ، هما « أسرار البلاغة » و« دلائل الإعجاز » حيث استطاع أن يحقق توفيقاً بارعاً بين البيان اليونانى الفلسفى وبيان العرب القرآنى « اللذين عاشا متجاورين دون أن يتلاقيا ويتآلفا [٢] » .

وإذا كان عبد القاهر قد أخذ عن السابقين كالقاضى ، والعسكرى ، والآمدى ، وغيرهم فقد كان له فكره الخاص ، واتجاهه المستقل ، وأسلوبه المعهود الذى يشق على كثير من الأدباء إنه ناقد من أعلى طراز ، وصاحب ذوق ، بل إنه فيلسوف اللغة والأدب معاً ، لأن العقل عنده كل شىء ، فهو الذى « يصطنع الفكرة وينظمها وينسقها ، وبعد أن تأخذ الفكرة مكانها من العقل مرتبة منسقة تهبط على القلم كتابة ، وعلى اللسان شعراً وخطابة . . . وترتيب الألفاظ فى النطق ، أو ترتيبها فى الكتابة إنما يكون على حسب ترتيبها فى الذهن وانتظامها فى العقل ، فاللفظ تبع للمعنى فى النظم ، والكلم تترتب فى النطق بحسب ترتيب معانيها فى النفس [٣] » ، ويتجلى ذلك كله فى كتابيه المذكورين اللذين سنتناولها بإيجاز شديد ، و« هذان الكتابان قد أحدثا انقلاباً شاملا فى الدراسات البلاغية فى الشرق كله [٤] » .

(ا) يطالعنا عبد القاهر فى كتابه « دلائل الإعجاز » بفكرة شغلت ذهنه كثيراً وأخذت حيزاً كبيراً من كتابيه معاً ، وهذه الفكرة هى « نظرية النظم » ، فبلاغة الكلام تكمن فى الفكرة السابقة ، والنظم هو الذى يقيم الروابط بين الأشياء ويقول عبد القاهر « اعلم أنه ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله ،

---

(١) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجانى توفى عام ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م كان من كبار أئمة العربية بل كان فيلسوفاً لغوياً من الطراز الأول قلما يضارعه أحد قديماً وحديثاً فى الشرق والغرب معاً ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته ومنزلته إلى مقدمتى كتابيه « أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز » بتحقيق وشرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجى الذى وفاه حقه وحدد منزلته بين القدماء والمحدثين سواء بسواء ، وغيره من الكتب التى تتناوله بإسهاب كبير وعناية عظيمة مثل « عبد القاهر الجرجانى » لأحمد أحمد بدوى .

(٢) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٢٨ / ٢٩ .

(٣) بدوى طبانة ، المرجع السابق ، ص ٢٢٩ / ٢٣٠ .

(٤) هـ / ريتر ، مقدمته لتحقيق « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجانى ، ص ٦ مطبعة وزارة المعارف ١٩٥٤ .

وتعرف مناهج التى نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل بشىء منها . . . . فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة النظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه [١] » ، هذه هى فكرة النظم عند صاحبنا ، التى استولت عليه وشغلته وقتاً طويلا ، ولذلك نراه ألح فى شرحها وبرهن عليها فى ثنايا الكتاب مرات كثيرة [٢] ، وبلغ من عنايته بهذه النظرية أن يجمع ما ذكره فى كتابه المذكور من المسائل كالتعريف ، والتنكير ، والذكر ، والحذف ، والتقديم ، والتأخير ، وكل هذا أورده ليوضح هذه الفكرة بدون أى ملل أو أدنى تعب [٣] ، إذن ، فما هو النظم عند عبد القاهر ؟ وقبل أن نجيب على هذا التساؤل نقول إذا كان الجاحظ ومن جاء بعده قد أشادوا باللفظ ورأوا أن الجمال إنما يكمن فى الألفاظ كما ذكرنا عند عرضنا للجاحظ ، فإن عبد القاهر رأى أن الجمال الحق فى النظم القائم على علاقات الألفاظ ومواقعها من الصياغة والتصوير ، وأن هذه العلاقة تنتظم جانبى الصورة والمضمون واللفظ والمعنى معاً [٤] .

وهذا هو منهج عبد القاهر فيما سماه النظم [٥] وبلغ من جودة منطقه وحسنه ما بلغ حتى كأنه يتكلم بلغة وأسلوب اليوم وهى مزية الإمام عبد القاهر ، ويذكر أيضا المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية ليوضح أن البلاغة فيها جميعاً لمعناها ومع ذلك كله لم يقتصر على التدليل بالنظم فى الموضوعات السابقة فقط بل تطرق إلى المحسنات البديعية كالسجع والجناس ، ونظر إلى ما يكون الحسن فيها لفظيًّا فجعله معنويًّا وهكذا .

هذا كل ما فى كتابه « دلائل الإعجاز » والواقع أن منهج هذا الفيلسوف مزيج من النحو والمعانى وهو يرى أن مرد كل نقد هو طريقة نظم الكلام حتى أصبح بحثه فى كل هذا لغويًّا

(١) عبد القاهر الجرجانى ، دلائل الإعجاز ، ص ٦٤ / ٦٥ ، تحقيق أحمد مصطفى المراغى المكتبة المحمودية التجارية ، ط ٢ بدون تاريخ .

(٢) محمد نايل ، نظرية العلاقات بين عبد القاهر والنقد الغربى الجديد ، ص ٢٢ / ٢٣ ، دار الطباعة المحمدية ، ١٩٦٤ .

(٣) أحمد أحمد بدوى ، عبد القاهر الجرجانى ، ص ١٣٦ / ٨٥ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، ط ٢ .

(٤) محمد نايل ، اتجاهات وآراء فى النقد الحديث ، ص ٢١ ، دار الطباعة المحمدية ١٩٦٥

(٥) عبد القاهر الجرجانى ، المرجع السابق ، ص ٦٨ / ٦٩ .

وأدبيًّا ذا طابع فلسفى من أعلى الطراز [١] ، إذ سبق فقرر منذ قرابة عشرة قرون « ما يقرره علماء اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلاقات [٢] » ، وبهذا يكون الإمام عبد القاهر قد عنى بهذه الناحية فقط ، ولهذا جاء دور إعجاز القرآن فيه ضآلة ولم يستطع أن يوفيه حقه فى هذا الكتاب ، حيث كان اهتمامه منصبا على فلسفته البيانية التى « تنهض على أساس فكرة النظم » التى تعتمد كلية « على تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض [٣] » .

(ب) ويعالج عبد القاهر فى كتابه « أسرار البلاغة » موضوعات لها صلة كبيرة بالبلاغة كالاستعارة ، والتشبيه ، والمجاز ، وغيرها وقد ألمحنا أن هذه الموضوعات ذكرت فى « دلائل الإعجاز » أيضاً وكذا موضوع السرقات الأدبية ولكن تختلف عند عبد القاهر فى وضعها هنا ووضعها هناك ، وذلك أن وضعها فى كتاب الدلائل كان للاستدلال على نظرية النظم أما وضعها فى كتاب الأسرار فهو لهدف واحد هو معرفة أسرارها فى البلاغة وعلاقتها ببعض ، وخاصية كل منهما وكان هم عبد القاهر فى الكتاب الأول أن يدلل بما يستطيع حتى تتضح فكرته وحتى الفصاحة كان يراها من خصائص النظم والتأليف وليست من خصائص اللفظ ، فهى « طريقة مخصوصة فى نسق الكلام [٤] » حتى « تواردت فى ذهنه خواطر متشابكة عن العلاقة بين المعنى فى النحو والمعنى فى الزخرفة والمعنى فى جماليات الشعر [٥] » التى قادته إلى البحث فى الوحدة الجمالية للفنون بأسرها ، ومن هنا يبدو جليًّا أن عبد القاهر كان ناقداً وفاهماً ، عالماً وفيلسوفاً جمع الذوق العالى وملك ناصية البيان ، كما كان مبدعاً حقا فما ذكره فى كتابيه معاً اللذين يؤلفان نظرية أدبية متكاملة تعطى « مبدأ ذوقيًّا واضحاً فى فلسفة الفن ، هو أن للعمل الأدبى ناحيتين ، الأولى نظمه وتأليفه وطرق تركيبه ، والثانية صياغته وجماله وألوان صوره ، وكل ما يمت فيه إلى الروعة والتأثير [٦] » ، وفى الحق أنه أخذ عمن سبقوه

---

(١) مصطفى ناصف نظرية المعنى فى النقد العربى ، ص ٣٢ ، دار القلم ١٩٦٥ .

(٢) محمد مندور ، فى الميزان الجديد ص ١٨٥ ، مكتبة نهضة مصر ط ٣ بدون تاريخ .

(٣) بدوى طبانة ، المرجع السابق ص ٢١٨ .

(٤) محمد زغلول سلام . المرجع السابق ، ٢ / ٢١٦ .

(٥) مصطفى ناصف ، المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٦) محمد خلف الله ، المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

ولكنه فعل ذلك بعبقريته الفريدة وأسلوبه الخاص ونظرته الفلسفية فى بحوث الأدب داعياً إلى التوفيق المتكامل بين الاعتبارات الموضوعية والذاتية فيها .

ويؤكد تحليله البارع للأبيات التى تناولها لكل ذى عينين على « أن للشعر طريقة فى تأليف الكلمات وربطها وتنظيمها ، وإذا غيرت هذا النظام تغير المعنى ، وبعبارة أخرى خرجت من الشعر إلى النثر ومن الجيد إلى الردىء [1] » .

وأخيراً نود إن نقول أن هذه النظرية المتكاملة كانت خطوة رائعة فى الطريق الصحيح ، فهى جديرة بالالتفات من دارسى النقد والأدب والبلاغة العربية الحديثة [2] وحسبنا ما ذكرناه عن اتجاه عبد القاهر فى كتابيه « دلائل الإعجاز » و« أسرار البلاغة » اللذين قد أحدثا الثورة الحقيقية فى الدراسات الأدبية فى العالم العربى قديماً وحديثا على حد سواء [3] ، وهكذا ، إذا كان الجاحظ قد وضع أساس منهج البيان العربى ونقده ، فإن عبد القاهر قد رفع قواعدهما وأكمل فلسفتهما وأحكم بناءهما [4] بفهم وعمق كاملين قلما يضارعه أحد فى الشرق والغرب معاً .

(ط) ضياء الدين بن الأثير [5] :

من المعروف أن الجو الذى كان يحيط بابن الأثير كان علميًا من الدرجة الأولى ، وليس معنى هذا أن عصره قد جارى الصور السابقة ، وقد وصف هـ . جيب هذا العصر بأنه العصر الفضى للأدب العربى بحيث إنه لم يتميز بالإبداع والعبقرية بقدر ما تميز بالبراعة والصنعة أو بالأحرى بالمهارة الفنية التى غلبت على العبقرية والابتكار [6] ويبدو أن ما قاله جيب ينطبق

---

(١) مصطفى ناصف ، المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٢) محمد خلف الله ، من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ص ١٣٨ .

(٣) أحمد أحمد بدوى ، المرجع السابق ، ص ٣٦٧ / ٣٧٦ و ٣٩٠ / ٤١٨

(٤) طه حسين ، المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٥) وهو ضياء الدين أبو الفتح نصر الله توفى عام ٦٣٧ هـ ١٢٣٩ م كان من أعلام اللغة والأدب والأساليب ، وكتابه المذكور « يعد من أهم المراجع فى العالم الإسلامى كما فى « دائرة المعارف الإسلامية » ١ / ٢٠٧ « الترجمة العربية ويمكن الرجوع للتفصيل عن حياته ومنزلته إلى كتاب « ضياء الدين بن الأثير وجهوده فى النقد » لمحمد زغلول سلام الذى وفاه بدراسة أدبيه نقدية منهجية ممتازة حقا .

(٦) هـ . آ جيب الأدب العربى ، ص ١٧٧ / ١٤٠ أكسفورد ١٩٦٣ .

فى كثير من الأحيان على بعض رجال هذا العصر ، إذ غلبت الصنعة وبعد كثير من الكتاب عن روح العذوبة والقوة والمهارة التى كانت للكتاب السابقين .

فى هذا الجو ظهر كتابه « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر » ، حيث كان فيما كتبه « يستوحى طبيعته الغنية قبل أن يتخيل الرسوم والقواعد التى تخيلها من قبله من علماء البلاغة والنقد [١] » ، إذ كان كلما يتناول النثر أو الشعر فيه يضيف إلى هذا إرشادات إلى الشعراء والكتاب فى أصول الصناعة نفسها ، حتى يصح أن نعتبر كتابه « خلاصة وافية للنقد العربى فى العهود المختلفة [٢] » .

واتجاه ابن الأثير فى هذا الكتاب أنه جعله فى مقدمة وقسمين كبيرين ، أحدهما خاص بالألفاظ أو الصنعة اللفظية ، وثانيهما خاص بالصنعة المعنوية وكلامه فى المقدمة يتناول أصول صناعتى الشعر والكتابة ، ولكنه فى الواقع اهتم بالحديث عن الكتابة أكثر من اهتمامه بالشعر ، وليس ما جاء به ابن الأثير جديداً ، بل إن هذه الأمور قد تناولها السابقون قبله .

ويتحدث فى الكتاب عن خصائص الألفاظ مفردة ويدعو إلى أن تكون سهل المنطق ، وبعيدة عن الغرابة والحوشية والابتذال مع حسن وقعها فى السمع وأن يقبلها الذوق ، ولا ينفر منها الطبع وكونها جارية على أحكام اللغة وأصولها فى البناء والإعراب ، وهو يوافق ابن سنان على أن اللفظة إذا طالت ثقلت على اللسان [٣] .

ويعرض لخصائص اللفظ المركب وهى شبيهة فى أكثرها بخصائص اللفظ المفرد وفصاحة المركب متصلة بحسن التأليف والبعد عن الشذوذ ويجعل من أبواب الألفاظ المؤلفة ما اعتاده الناس من أبواب البديع والبلاغة والسجع فى المنثور ، والتصريع فى المنظوم والتجنيس والترصيع ولزوم ما لا يلزم . . إلخ .

أما القسم الثانى الخاص بالمعانى فنجده يتحدث فيه عن التقديم والتأخير ، والالتفات والإيجاز والإطناب والاستعارة ، والتشبيه والكناية وما إلى ذلك . وفى نهاية مؤلفه يعرض للسرقات الأدبية بحيث يعد من أعظم نقاد العرب الذين درسوا هذه المعضلة الأدبية الكبرى

---

(١) أحمد الحوفى وبدوى طبانة المثل السائر ، المقدمة ، ص ١٣ ، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٩ .
(٢) عز الدين إسماعيل ، المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .
(٣) محمد زغلول سلام ، ضياء الدين بن الأثير ، ص ١١٧ ، نهضة مصر ، بدون تاريخ .

وفصلوا القول فيها [١] وقد تناول هذه المعضلة فى كتابين آخرين له وهما « الجامع الكبير فى صناعة المظوم من الكلام المنثور » و « الاستدراك فى الأخذ على المآخذ الكندية من المعانى الطائية » [٢] .

وعلى هذا كله يكون ابن الأثير متبعاً للجاحظ متأثراً به « فجارى الجاحظ فى تشيعه للفظ جماعة منهم أبو هلال العسكرى فى « الصناعتين » ، وضياء الدين بن الأثير فى المثل السائر [٣] » وغيرهما .

فإذا أردنا أن نجمل اتجاه ابن الأثير فى كتابه المذكور فلا يسعنا إلا أن نتفق مع صاحبى مقدمة تحقيق أثره الذائع « المثل السائر » اللذين يؤكدان أنه يمتاز بدراستين :

الأولى : دراسة قاعدية اهتم فيها بالتعاريف والحدود ، والأقسام حيث جمع كل ما كان فى استطاعته أن يفعل ذلك ويصحح أخطاء الذين سبقوه أحياناً ويضيف إلى ما أضافوه أحيانا أخرى .

الأخرى : دراسة نقدية اهتم فيها بكثير من العيوب التى وقع فيها الأدباء والشعراء والكتاب ، فى آثارهم الأدبية وما إليها ، بحيث يمكن القول بأنه « قد جمع فى المثل السائر » كثيراً من أصول البلاغة والنقد الأدبى ، وأنه وحد هذين الفنيين الجماليين ، ومزجهما ، وأعادهما إلى طبيعتهما التى تنفر من الأسلوب القاعدى الجاف وخلطهما بنصوص من الأدب وآراؤه فيه أكثرها جيد مصيب [٤] » .

ولعلنا الآن نكون قد أعطينا فى وضوح صورة كاملة عن اتجاهات المفكرين العرب ومقاصدهم وهى متصلة بعضها ببعض اتصالا منطقيًّا متكاملا وإن كان كل واحد منهم يمثل مدرسة أدبية ، ومنهجية ، ونقدية ، وفكرية خاصة له كما تبين ذلك فى عرضنا الموجز لآرائهم واتجاهاتهم ومناهجهم ، إذ « كان هذا هو المنهج العربى الغالب فى دراسة الأدب ، ولما جاء المستشرقون وعنوا بدراسة الأدب العربى ، أخذوا يدرسونه على نمط تاريخى فابتكروا علم « تاريخ أدب اللغة العربية » بأصوله المعروفة [٥] » .

إذن ، فما هى اتجاهاتهم فى هذا العلم ؟ هذا هو ما نود أن نبينه الآن .

---

(١) أحمد الحوفى وبدوى طبانة ، المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٢) مصطفى هدارة ، المرجع السابق ، ص ١١١ ومابعدها
(٣) بدوى طبانة ، دراسات فى نقد الأدب العربى ، ص ٢٦٠ .
(٤) أحمد الحوفى وبدوى طبانة ، المرجع السابق ، ص ٢٣ / ٢٤ .
(٥) محمد عبد المنعم خفاجى ، البحوث الأدبية ، ص ١٤٠ .

الفصل الثالث

اتجاهات علماء الاستشراق

لقد عرضنا فيما مضى لمقاصد بعض علماء العرب القدامى الذين أسهموا فى حركة التراث الأدبى إسهاما كبيراً ، ودفعوه بخطوات واسعة إلى الأمام من خلال مؤلفاتهم الرائعة التى كان من أثرها ماكان ، وسنعرض فيما يأتى لاتجاهات بعض علماء الاستشراق الذين أسهموا بنصيب وافر فى التنقيب عن هذا التراث وإخراجه إلى النور ، حتى أثروا المكتبة العالمية بتراث العرب الضخم الذى يدل دلالة قاطعة على ماكان لدى أصحابه من علوم وآداب وفنون .

وقبل أن نتناول اتجاهاتهم لابد أن نشير إلى نقطة بالغة الأهمية ، وهى أننا لم نأخذ نماذجهم عشوائيًّا ، وإنما توخينا فى ذلك الاختيار الدقيق ، لكى تكون الصورة عنهم ، على الأقل ، شبه متكاملة فى تعرضهم للأدب العربى ودراستهم إياه كان الأمر كذلك فعلينا قبل أن نتناولهم أن نتساءل : هل تخلى هؤلاء عن عصبيتهم فحاولوا وضع التراث العربى فى مكانه الصحيح أم أنهم اتخذوا من نشاطهم هذا أداة لخفض قيمة أصحابه وأدبهم ؟ وجواباً على ذلك نقول بصراحة إننا لا نعمم التعصب على جميع المستشرقين ، وإنما على بعضهم فقط ، ولنا أدلة على كل ما سنقوله ، وإن كانوا يشتركون جميعاً فى عدم الفهم الدقيق للعربية وأسرارها ومالها من مدلولات وجمال وروعة .

ونعترف بادئ ذى بدء بأن ما فعله هؤلاء أنهم أوجدوا بنشاطهم هذا نوعاً من العمل كان سيوجد ، بالا شك ، فى يوم ما لو أتيح للعرب الاطلاع على كل ما فى خزائن أولئك من مؤلفاتهم التى أخذوها وجدوا فى نقلها إلى مراكزهم العلمية فى غابر الأيام .

والآن يجدر بنا أن نعرض لاتجاهات أئمتهم الكبار لنرى مدى ما وصل إليه جهدهم فى الكشف عن الأدب العربى وتناولهم إياه .

(ا) كارل بروكلمان [1] :

إنه مستشرق من المستشرقين العظماء الذين لا ينكر فضلهم فى إخراج تراث العرب والعناية به ، وقد اهتم بالأدب العربى وأعطاه كثيراً من عنايته وأقبل عليه فى حياته ، وجعله شغله الشاغل بماله من مؤلفات عديدة فيه ، ونعرض هنا لأهم كتبه وهو كتابه الذى بلغ شهرة واسعة «تاريخ الأدب» وسنحاول أن نجيب على النقط قبل أن نعرض لاتجاهه فى مؤلفه المذكور ، هل كان بروكلمان هو الرائد فى الأدب العربى وأول من خط الطريق فيه ؟ أم سبقه إلى ذلك بعض زملائه ؟ وما هدف بروكلمان من هذا الكتاب ؟ وما خطته فيه ؟ هل فيه جديد يفيد الأدب العربى ؟ ما قيمته العلمية والأدبية ؟ وهل كان بروكلمان صدى لكتّاب عرب سبقوه فى هذا المضمار أو أنه كان مبتكراً فى هذا الاتجاه ؟ .

للحق أنه لم يكن الرائد فى البحث فى الأدب العربى وإنما سبقه إليه بعض أنداده كما سنبين ذلك إذن ، فمحاولته قد سبقتها محاولات أخرى ، ومما لاشك فيه أنه استفاد فائدة كبيرة من هذه المحاولات التى دفعته إلى إخراج مؤلفه الذى كان له أثره الكبير على الكتّاب العرب المحدثين وكتّاب الغرب المستشرقين فيما بعد .

وبعد هذا نمضى إلى التعرف على اتجاه بروكلمان فى كتابه ونتساءل هل كان بروكلمان يتبع خطى ابن سلام مثلا حينما قسّم الشعراء فى كتابه المذكور ؟ أو احتذى منهج قُدامة فى نظرته إلى الشعر مثلاً ، أو وازن بين الشعراء على طريقة الآمدى والجرجانى مثلا ، من الجلى أن طريقة بروكلمان تجمع بين كثير من وجهات الكتاب العرب الذين سبقوه بأزمان كثيرة ، فإذا كانت نظرتهم محددة بحدود الزمان أو المكان أو بتقنين بعض الاتجاهات التى تنمى الذوق الأدبى وايضاح ذوقهم فيما يذكرونه ، فإن بروكلمان قد اتخذ لنفسه اتجاها آخر ، بأن نظر نظرة شاملة إلى الأدب العربى أجهد نفسه فى سرد جميع ما وقعت عليه يداه من آراء وآثار فى الأدب الذى ظل يتناوله أكثر من خمسين عاماً ، وقد جاء كتابه على نمط لا يمكن أن نعده تاريخاً فى الأدب العربى وإنما نعده فى رأينا مرجعاً هاما لأعمال المؤلفين والشعراء العرب ، إنه لم ينظر إلى قضية

(١) هو كارل بروكلمان مستشرق ألمانى ، ولد عام ١٨٦٨ م وتوفى عام ١٩٥٦ م له آثار عظيمة فى الأدب العربى واللغة العربية والفكر الإسلامى ، وهى تربو على أكثر من ثلاثمائة مؤلف وبحث فى مختلف العلوم والفنون ، ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته ، وأعماله ، ودراساته إلى نجيب العقيقى ، المستشرقون ، ٢ / ٧٧٧ - ٧٨٣ .

من قضايا هذا الأدب ويفصلها تفصيلاً ، مدلياً برأيه فيها ، ولم يتجه إلى معارضة بعض المؤلفين القدماء على أساس من الذوق الرفيع ، أو يتناول منهجاً من مناهجهم ويحاول تعديله على قدر ما يستطيع مثلا أو يعيب على أحدهم مسلكه فى مؤلفاته ، كل هذا لم يكن ، لقد أراد أن يطل على الأدب العربى وهو فسيح بشكل لا يدانيه أدب غيره ، ويحاول تسجيله فى مختلف أزمنته وأمكنته ، ويعرض لكثير من فنونه من الجاهلية إلى عصرنا هذا ، ولما كان هذا الاتجاه منه يحتاج إلى عمل شاق ووقت كثير فقد خرج كتابه هذا غير مرتب فى بعض الأحوال واحتاج إلى مزيد من التحقيق مما استدعاه إلى إعادة طبعه مرات عديدة ، وعلى الرغم من هذا ، فالكتاب يحتاج إلى وقفات عندما نرى بروكلمان نفسه يعرض لأحد الشعراء أو ينوه بالدين كما سنعرض لهذا بعد قليل .

فنحن نرى بروكلمان فى مفهرسه الذى يتألف من ثلاثه أجزاء يعرض فى الجزء الأول لحشد ضخم من الموضوعات والمسائل يعرض للغة العربية وأولية الشعر الجاهلى ، ومصادره ، وأقدم القصائد فيه ، ثم يعرض لأشعار الحماسة والمختار منها ، ويذكر بعض الشعراء الأول كالنالغة وطرفة ، وزهير ، وعنترة ، وغيرهم ويعرض للنثر أيضا وأوليته فى القصص والخرافات وغيرها ويعالج حياة الرسول ﷺ والقرآن ويدلى برأيه فى بعض تفسير القرآن ولكنه يخطئ وبروكلمان كأى مستشرق آخر لا ينسى تعصبه على الدين الإسلامى حين يخوض فى غماره ويعميه التعصب لأحد أمرين :

أولهما : أنه لم يستطع أن يشذ عن بنى جنسه حين يعرض للإسلام ويعلن الرأى الحق ويوافق على ما أتى به الإسلام من أمور يقبل عليها أصحاب الآراء الحرة من الأجانب .

وثانيهما : أن عدم معرفته الحقة بالعربية وأسرارها دعاه إلى مجانبة الصواب حين يعرض للشعر العربى مثلاً ، ودعوتنا هذه ليست جوفاء أو وليدة افتراضات ، وإنما هى صادقة وسندلل على هذا بما جاء فى كتاب بروكلمان نفسه ، ونرد على ماذهب إليه بدون أدنى خوف أو تردد وعلى سبيل المثال لا الحصر يعرض للرسول ﷺ فيقول « ولكن محمداً التاجر المكى هو الذى ساقته ضرورة دينية أعز وأقوى إلى أن يعلن صلته بالله ، واستخدم محمد فى دعوته أساليب الكاهن . . . كان محمد فى أقدم مراحل دعوته الدينية يطلق ما يدور بخلده ، وهو

صادق الاستغراق والغيبوبة ، فى جمل مؤثرة يغلب عليها التقطع والإيجاز وتأخذ طابع سجع الكهان . . إلخ [١] » .

ومن هنا نرى الخطأ واضحاً فى رأى بروكلمان ، إذ لم يكن يعرف ، أو أنه لم يرد أن يعرف ، أن محمداً قد اخترته العناية الإلهية لحمل الرسالة وإنها حافظت عليه من رجس الجاهلية . وما كان يدور فى فلكها ، لقد كان كل واحد من قومه يعرف أنه لم يسجد لصنم أو وثن قط ، وملامح النبوة وشاراتها كانت تبدو عليه منذ صغره ، حتى جاء الأمر الإلهى بالدعوة وانبثاقها فآمن به من آمن وكفر به من كفر فكيف يكون الرسول ﷺ ، قادته ضرورة إلى هذا ؟ وما هى تلك الضرورة فى رأى بروكلمان ؟ لا ندرى كما أن القرآن الكريم الدستور السماوى الخالد ليس سجعاً ، إذ نزل به جبريل من السماء لإعجاز العرب الذين كانوا يشتهرون بالفصاحة والبيان فتحداهم الله سبحانه بهذا حتى يعترفوا بأنه الحق ، وبروكلمان يعرف هذا جيداً ، ولكن تجاهله هذه الحقيقة وذهابه بعيداً عنها يجعل رأيه واهياً وعارياً عن الصحة والقبول ، والقرآن الكريم ليس من كلام الرسول ﷺ ، ولا ناشئا من حالة غيبوبة كانت تعتريه ، وإنما هو الكتاب الذى لا ريب فيه (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه [٢]) ، وقد حدثنا القرآن الكريم عن الأمم السابقة والقرون الخالية كقصص الأنبياء ، وقصة أهل الكهف وقصة موسى وصاحبه ، وحال ذى القرنين ، وقضايا العلوم الكونية ، وتطور الإنسان الطبيعى فيصدق فى كل ذلك ، ثم لا يزال يصدق حتى اليوم فى كل كشف علمى حقيقى ، وتلك أمور يؤكدها العلماء ويقرها التاريخ ، ومحمد ﷺ أمى نشأ فى قوم أميين يعلمون حقيقة أمره كما عبر القرآن عن ذلك فقال : (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لأرتاب المبطلون [٣]) ، وتلك سمة الإعجاز من غير شك ، ودليل على أنه من عند الله سبحانه لا غير ، والقرآن ليس سجع ، ولا يشبه سجع الكهان كما قال بروكلمان ، وإنما له من سحر الألفاظ وجمال التراكيب ما يعجز عنه البشر مهما كانوا ، وما قصة الوليد ابن المغيرة ببعيدة حينما أعجب ببلاغة القرآن وسحره ، ومن ثم فالقرآن ليس شعراً وقد عجز العرب أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله أو آية من مثله ، وفى القرآن الكريم يجد علماء

(١) كارل بروكلمان ، المرجع السابق ، ١ / ١٣٤ ، ١٣٧ .
(٢) فصلت ٤٢ .
(٣) العنكبوت ، ٤٨ .

البيان ضالتهم المنشودة ومثلهم العليا فهل فهم بروكلمان هذا مع ادعائه بأنه جمع كثيراً من تراث العرب وآدابهم أو أنه تعامى عن الحقيقة حينما خاض فى هذا المجال ، وهل بروكلمان محتاج إلى دليل آخر سوى هذه الحقائق المؤكدة ؟ إنه يجده فى اعتراف زميله آربرى ، ذلك الاعتراف الذى صرح به فى مقدمة ترجمته الرائعة لهذا الدستور الإلهى الأخير؟ إن ما نراه أنه لا يحتاج إلى ذلك ، بل إن ما يزعمه ادعاء كاذب لا دليل عليه .

وإذا تركنا هذا أى ما هو متصل بالعقيدة مثل الرسول ﷺ والقرآن الكريم نجد أن عصبية بروكلمان تظهر فى موضع آخر وهو متصل هذه المرة بالشعر فحينما يعرض للشاعر حسان بن ثابت يقول : « حقا كان الرسول شديد الكراهية للشعر والشعراء ولكنه كان محتاجاً إلى شاعر يجيب على شعراء وفود القبائل التى كانت تفد كثيراً على المدينة معلنة دخول قبائلها فى الإسلام . . . وأكثر شعر حسان قريب الألفاظ إلى حد الابتذال ، ولا يصل إلى مستوى جد رفيع ، وإنما يرجع فضل انتشاره والتعلق به فى الأزمنة المتأخرة إلى غرضه العظيم الأهمية وهو مدح النبى[1] » وإذن فرأى بروكلمان فى شعر حسان أنه مبتذل ثم لا يدلل على هذا وكان له أن يدلل على دعوى أطلقها ولكنه لم يفعل ، ثم هو على ما يبدو لا يفرق بين السهولة العذبة وبين الابتذال ويرجع انتشار شعره لا إلى السهولة وإنما لمدحه الرسول العظيم ﷺ ونسأله بدورنا هل يرجع انتشار شعر زهير بن أبى سلمى وغيره إلى عوامل خارجة أيضا أم لسهولته وما فيه من تصوير حيوى جميل يناسب الأزمنة ، ومن الجلى أن العصبية هى التى كانت تقود بروكلمان فى أغلب الأحوال وهو يبحث ويتجرأ على المقدسات الإسلامية ومعتقداتها ، وليس هذا من موضوعية الباحث الحق ولا من شيمته ، وقد مثلت بهذا لأن له آراءه الخاصة والواضحة كأى مستشرق آخر نتناوله بعد ذلك .

وبعدئذ نجد أنماطاً من البحث حول القرآن والرسالة ، فيعرض للطب فى القرآن والتشبيه والتمثيل ، وكذا مجادلة المشركين ورسالة محمد ﷺ ، والقانون فى القرآن وفى كل هذا يحيل القارئ على المصادر التى تشير إلى البحوث السابقة دون أن يدلى برأى أو حجة فى هذا السبيل أو ذاك ، ثم يعرض للعصر الأموى ولشعرائه وكثرتهم فى هذا الوقت ويذكر عمر بن أبى ربيعة ، وعبد الله بن قيس الرقيات ، وقيس بن ذريح ، وقيس بن الملوح ، وجميل بن معكر العذرى ، وكثير عزة ، والأحوص ، والعرجى ، ويعرض للفحول الثلاثة جرير والفرزدق

---

(١) كارل بروكلمان ، المرجع السابق ، ١ / ١٥٢ ، ١٥٣ .

والأخطل ، كما يذكر من شعراء الأحزاب عمران بن حصان وقصرى بن الفجاءة من الخوارج ، ويذكر جمهرة كبيرة كن القصاص وأصحاب السير والرواة والكتاب مثل عبيد بن شريه الجرهمى ، وكعب الأحبار ، ومحمد بن سرين ، وحماد الراوية ، وعبد الحميد الكاتب وغيرهم فهذه الشذرات التى يكتبها عن أى شاعر أوكاتب لا تغنى كثيراً ، ثم يحيل القارئ على المراجع التى كتبت فى هذا الصدد وهى جد معروفة ولا تخفى بحال على دارسى الأدب العربى على الإطلاق ، فالدراسة حول شاعر مثلا كحسان بن ثابت يستدعى الرجوع إلى المصادر القديمة التى تناولت شعره كديوانه مثلا أو الرجوع إلى الأغانى ، والشعر والشعراء ، وكتب الأخبار والسير وغيرها ، ثم الرجوع إلى المراجع الحديثة ، ولا يمكن الاستغناء عن أى منها بحال من الأحوال ، وقبل هذا وذاك لابد من الرجوع إلى المخطوطات التى يمكن أن تكون قد تناولت هذا الاتجاه ، وموقف بروكلمان فى هذا كله هو الإشارة فقط دون أى شىء آخر وبهذا ينزل إلى هوة سحيقة ويبعد كثيرا عن الاتجاه الذى سار فيه كتاب العرب السابقون الذين أخذ عنهم وأشار إليهم واستفاد منهم وأشار بما لهم فى هذا الاتجاه من فضل كبير.

وإذا تركنا الجزء الأول من كتابه وأخذنا نتناول الجزء الثانى منه نجد أنه يعرض من خلاله للأدب العربى من سنة ٧٥٠ إلى سنة ١٠٠٠ ويسمى هذا عصر النهضة العربية ويبدأ بذكر شعراء بغداد ، وشعراء العراق ، وشعراء الجزيرة والشام ، وشعراء مصر ، وشعراء المغرب وأخيراً الأندلس ويعرج على النثر الفنى ويذكر أعلامه ومنهم بديع الزمان الهمذانى ، وإبراهيم ابن المدبر ، وابن العميد ، والصابئ ، وينحو هذا النحو فى تقسيمه الأقاليم إلى مدارس ، فمدرسة البصرة يذكر منها يونس بن حبيب وأبا عمر وبن العلاء ، والخيل بن أحمد الفراهيدى ، وأبا عبيدة ، وقطربا ، والأخفش وغيرهم ، ومدرسة الكوفة يذكر فيها الكسائى والفراء والمفضل الضبى وأبا عمرو الشيبانى ، وابن السكيت وثعلبا وسواهم ، ومدرسة بغداد يذكر فيها ابن قتيبة وأبا حنيفة الدينورى وغيرهما ، ويفرغ من هذا الجزء بالحديث عن علم العربية فى فارس وبلدان الشرق.

وعندما ينتقل إلى الجزء الثالث والأخير من كتابه الذى بين أيدينا ترجمته العربية يتناول فيه رجال التاريخ والسير والكتب التى ألفوها فى هذا المضمار ويتحدث عن مذاهب المؤلفين العرب ومنهجهم فى تدوين التاريخ بإيجاز جد شديد ، ثم يستطرد فيذكر تاريخ المدائن ، وأهم رجال هذا الاتجاه فى التاريخ القديم ، ومن عنوا بتاريخ الأمم والدول ويشير إلى رجال علم

الحديث ، والفقه ويخلص إلى النظر فى المذاهب ولا يقتصر على المشهور منها وإنما يتناول مذاهب أخرى كالزيدية ، والإمامية وغيرهما ، وفرغ من هذا الجزء بذكر المؤلفات التى تناولت القرامطة ، والإسماعيلية ، والعلوية مما يدل دلالة قاطعة على أن بروكلمان قد اتخذ اتجاهاً خاصًّا فى فهرسه عن الأدب العربى ، إن صحت هذه التسمية ، إذ لم يرهق نفسه بتتبع نظرية يحوطها برأيه ويدلل عليها بنظرية استحدثها مثلا ، أو يعالج مؤلفاً مبتكراً رآه فحاول إخراجه فى ثوب آخر ودافع عن منهجه ، أو وازن بين شاعر وآخر أو اتجاه وغيره من اتجاهات الأدب ، أو استحدث مذاهب جديدة للأدب العربى ، فشىء من هذا وذاك لا نجده عند بروكلمان ، وإنما كان جهده كله منصبا على حشد هذه المؤلفات فى التاريخ والأدب والحديث والفقه والشعر والأمم والملوك وغيرها ، بل يعجز فى أحيان كثيرة عن التعليق على مذهب من المذاهب أو اتجاه من اتجاهات المؤلفين الذين ذكرهم وهم كثير ولذلك كله ظلت شخصيته غير واضحة فى كتابه بالمعنى الأعم ، ويظهر لنا أن هذا الاتجاه استولى على بروكلمان وحده ولم يعرف سواه من أنداده ، بحيث تراه فى مقال له يجمع هذا الجمع الهائل ويتجه هذا الاتجاه ، فيحاول إيجاز كتابه فى صفحات وهى عن بعض الرجال الذين تناولوا بعض العلوم فى مختلف العصور ، فيذكر الواقدى وابراهيم الموصلى وابن سينا ، وابن حزم ، والبيهقى ، وابن الجوزى ، والترمذى ، وابن عربى ، وأسامة بن منقذ ، وأبا الفداء ، وابن خلدون ، وطه حسين ، وكرد على وغيرهم [١] ، وقد رد عليه صلاح الدين المنجد بما فاته مما يغنينا عن الجدال معه [٢] .

وبالرغم مما أخذناه على كتاب بروكلمان فإنه قد سلك منهجا خاصا به ، وسار فى اتجاه فريد له ميزة وفائدة لا يمكن إنكارهما بأى حال من الأحوال ، ومما لا ريب فيه « أن عملا كعمل بروكلمان هذا عمل احتاج إلى جهد وصبر عجيبين مع الافتراض بأن أفراداً كثيرين من طلاب بروكلمان ومن غيرهم كانوا يعاونونه فى ذلك ، ولكن هذا لا ينقص من فضل بروكلمان ولا من قيمة كتابه شيئاً ، ثم إن عملاً كعمل بروكلمان واتساع نطاقه وتشعب طرقه معرض لتسرب الأخطاء إليه ، وقد كان فيه عدد كبير من الأخطاء فعلاً ، ومثل هذه الأخطاء موجود فى كل كتاب ، ولو كان أقل اتساعا فى نطاقه من كتاب بروكلمان ولكن على الرغم من هذه الأخطاء

(١) صلاح الدين المنجد ، المرجع السابق ، ص ٥ ومابعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

فإن كتاب بروكلمان سيظل عظيم الفائدة لا يستغنى عنه باحث مهما تعددت الكتب التى من نوعه[١] » .

وأخيراً يبدو أن أى إنسان أوتى له من العلم والمعرفة ما أوتى بروكلمان يستطيع أن يقوم بمثل هذا العمل الجليل لو كان له مندوبون مثل ما كان لبروكلمان فى مختلف مكتبات العالم ينقبون عن المؤلفات العربية التى تناولت مختلف العلوم والآداب والفنون وعلى الرغم من ذلك كله فقد فاته كما فاتهم عدد لا حصر له من المخطوطات العربية والدراسات العلمية والمؤلفات الإسلامية لم يتمكنوا أن يشقوا طريقهم إليها كما بيّنا ذلك فيما مضى من هذا البحث .

(ب) كارلو نللينو[٢] :

إنه من أعظم المستشرقين وأقواهم وأحسنهم فهما للعربية وأسرارها ، وربما كان ذلك راجعاً إلى قرب موطنه من الديار العربية وإسهامه الجليل فى تأسيس الجامعة المصرية التى خرجت على يديه علماء فى مختلف المجالات .

ولهذا وذاك يعد نللينو من أعظم المستشرقين وأقواهم حين يتناول اللغة العربية وآدابها ، ونحن لا نقول هذا القول جزافا ، بل له ما يدعمه من كتبه ومؤلفاته فله فيها رأى خاص واتجاه مستقل من العسير أن نجده عند غيره من المستشرقين .

وإذا كان لنللينو كثير من المؤلفات فهى لا تمس كيان بحثنا وما يعنينا منها هو معرفة اتجاهه فى أحد مؤلفاته الكثيرة ، بحيث وقع اختيارنا على كتابه « تاريخ الآداب العربية » وهو مجموعة من محاضراته التى ألقاها حين كان أستاذاً فى الجامعة المصرية فتخرج على يديه عدد كبير من علماء العرب المحدثين ونقادهم ، ولا نخفى إعجابنا باتجاه نللينو الذى حاول غرسه فى روح تلامذته كطه حسين وغيره فى ذلك الوقت ، وقد أشاد به عميد الأدب العربى مؤكدا أنه كان محاضراً وأستاذاً من الطراز الأول[٣] .

---

(١) عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربى ، ١ / ٢٠ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .

(٢) هو كارلو نللينو ، مستشرق إيطالى ، ولد عام ١٨٧٢ م . وتوفى عام ١٩٣٨ م . له آثار علمية عظيمة فى علم الفلك وتاريخه عند العرب ، والآداب العربية ، والفكر الإسلامى وكان عضواً فى المجامع المختلفة ، من بينها المجمع اللغوى فى القاهرة ، ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته وأعماله ودراساته إلى نجيب العقيقى ، المستشرقون ، ١ / ٣٧٧ / ٣٨٠ .

(٣) كارلو نللينو ، تاريخ الآداب العربية ، ص ٩ ومابعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .

وقد عنى نللينو بالمراجع فهى مثبتة فى آخر محاضراته وتجمع كثيراً من الكتب العربية وقد اطلع عليها نللينو واستفاد منها ، نزيد على ذلك أنه ككل باحث عظيم لا يقنع بما فى بطون الكتب من أخبار وأشعار ، وإنما كان له فى بعضها رأيه الخاص العميق الذى يدل على ثقافته الواسعة فى معرفة العربية وأسرارها .

ومؤلفه المذكور يتكون من مجموعة من المحاضرات وربما كان ذلك سبباً فى حسن العرض وجمال الأسلوب ودقة النظر وحسن التوجيه مع العناية بالاستدلال الواضح والاتجاه السليم ، وعلى كل حال فسوف نجول بين هذه المحاضرات لنرى من خلالها فكرة نللينو واتجاهه الذى أفصح عنه فى أثناء عرضها .

إنه يبدؤها بتعريف لفظ الأدب ويسهب فى هذا التعريف بحيث يأتى بكثير من الأمثلة على ذلك ويستشهد بالمصدر والمرجع ، ولا يرضى فى كثير من الأحوال بأقوال القدماء بل نجد له رأياً خاصًّا مستخلصاً من تجاربه ودراساته . فلنسمعه وهو يوجه طلابه بقوله « ستسمعوننى يا سادة أسرد فى أثناء دروسى عددا غير قليل من أسماء علماء معتبرين قدماء كانوا أم معاصرين شرقيين أم غربيين فأنتقد أقوالهم وأبدى فكرى فيها بالحرية التامة مستحسناً تارة لآرائهم وراداًّ تارة عليها بعد تقديم الاستنادات والدلائل والحجج وليس غرضى من ذلك الحط من شأن أولئك العلماء الأفاضل والحكماء الأماجد الذين سبقونى فى هذه الأبحاث الخطيرة ومهدوا السبيل لمن جاء أثرهم وحذا حذوهم ، كلا وإنما الغرض الانتفاع بأعمالهم العلمية والمهمة وتقدير فضائلها حق القدر واقتداء مثالهم فى المسعى إلى الفحص عن حقائق الأمور قدرما استطعت [١] » فهو فى هذا يوجه الطلاب إلى أن له وجهة خاصة ورأيا مستقلا يخالف فى كثير من الأحايين مسلك القدماء وما درجوا عليه ، وهذا ما يحمد له ، فهو لا يكتفى بالآراء التى سبقته فى موضوع ما وهو لا يعتبرها آراء مقدسة فهو ينظر إلى النص مرات حسب مزاجه وفكره الخاص وثقافته المستنيرة ومن هنا يطالعنا فى كتابه بكثير من الآراء التى برزت فى ثنايا أفكاره السديدة التى جاءت نتيجة تجاربه الطويلة ، ومن الأمثلة على ذلك تقسيمه تاريخ الأدب العربى إلى ستة أطوار رئيسية سوف نشير إليها فيما بعد وقد سار على منواله كثير من الكتاب والمؤرخين والأدباء الذين جاءوا بعده وتأثروا به .

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ .

وبعد أن بين محاولته السابقة فى تقسيم التاريخ الأدبى وتحديد ملامحه بدأ فى معالجة كل عصر على حدة وإعطاء لمحة سريعة عنه .

وتكلم عن العصر الجاهلى واستشهد بما قاله أبو هلال العسكرى من أن الشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومستنبط آدابها ومستودع علومها [١] ، ويبحث نللينو فى الشعر الجاهلى ويذكر أصحاب المعلقات ويتحدث عن شعراء الوثنية الذين لازموا أبواب الحيرة وغسان وبرئوا من خشونة أهل البادية لقربهم من سكان المدن وأصحاب الرفاهية والترف [٢] ويذكر كذلك شعر أهل الحضر فى مدن الحجاز ، وينوه بالشعراء الذين كان لهم السبق فى مثل هذا الاتجاه ويعرج على النثر الجاهلى ، ويعرض لقلته وأنه أقل من الشعر ويستشهد بما أثر من ذلك ويتحدث عن لغة العرب ، ثم يذكر خلاصة رأيه فيقول : « وقصارى الأمر أن العرب فى الجاهلية لم يخرجوا فى النثر عن حد الإنشاء القصير والمقطعات فلو جاز قياس كتاب دينى جليل بسائر التصانيف لقلت إن أول كتاب مطول صدر بلغة الناطقين بالضاد كان القرآن الشريف [٣] » ، ويدلل نللينو فى إسهاب وهذا ما يحمد له على ما فى القرآن من أسرار بلاغية وإلى كثرة ما أخذ منه الفقهاء واللغويون حاجاتهم ، فاستنبطوا منه أحكام اللغة من المجاز والحقيقة . وتكلموا فى التخصيص والأخبار والنص والظاهر والمجمل والمحكم والمتشابه والأمر والنهى والنسخ إلى غير ذلك من الأقيسة ، وأخذت طائفة ما فيه من قصص القرون السالفة والأمم الخالية ، ونقلوا أخبارهم ودونوا آثارهم ووقائعهم حتى ذكروا بدء الدنيا وأول الأشياء وسموا ذلك بالتاريخ والقصص وما إلى ذلك وخلاصة ما عرض له نللينو فى الحديث عن العصر الجاهلى أنه دلل فى إسهاب على بداية الشعر وما فيه من عذوبة ووقع وحسن تصوير وتحدث عن الشعراء وهم كثرة فى هذا العصر دلت عليهم آثارهم وتكلم عن شعراء المعلقات وأثر قصائدهم ، ونظر إلى الصعلكة فى العصر الجاهلى وأسبابها وتحدث عن لغة العرب وأثر القرآن فى انتشارها وأشار كذلك إلى النثر الجاهلى وقلته والسبب فى ذلك ، وقد فعل ذلك فى أسلوب سهل ممتع ومثير ، فيه كثير من الأدلة والاستشهاد ، ومما لا شك فيه أن نللينو قد كان فى هذا الاتجاه مدرساً وأستاذاً من الطراز الأول الذى يجمع ثم يدرس ثم يوضح نظرته أخيراً فى كل ما قال ، وهذا

---

(١) أبو هلال العسكرى ، الصناعتين ، ص ١٠٤ ط الآستانة ١٣٢ هـ

(٢) كارلو نللينو ، المرجع السابق ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٩ .

ما لاحظناه فى حديثه السابق عن الشعر والعصر الجاهلى فقد رأيناه يذكر رأيه بوضوح عاملاً على دعمه بالدليل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وبعدئذ يتحدث نللينو عن الآداب فى صدر الإسلام وفى أيام الخلفاء الراشدين وهذا ما نعرض له الآن يبدأ نللينو محاضرته عن العصر الإسلامى وحال الأدب فيه بمخالفة الآراء السائدة التى ذكرت أن الشعر فى هذا العصر قد خمدت شعلته لانشغال العرب بأمور دينهم ورفع كلمة التوحيد فيذكر أولا رأى ابن خلدون فيما ذهب إليه عن هذا العصر وهو : « ثم انصرف العرب عن ذلك أى الشعر بما شغلهم من أمور الدين والنبوة والوحى وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض فى النظم والنثر زماناً حتى استقرت أمورهم ولم ينزل الوحى بتحريم الشعر وحظره ، سمعه النبى ﷺ وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم فيه ، وقال عمر بن الخطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فجاء الإسلام فشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولهت عن الشعر وروايته » ، ويردف قائلا « وهذان القولان لا يوافقان حقيقة الأمر البتة ، فإذا طالعتم كتب التاريخ القديمة المطولة مثل سيرة الرسول لابن هشام ، وكتاب المغازى للواقدى ، وطبقات ابن سعد ، وتاريخ الطبرى وجدتم كثرة ما يروونه من أشعار صدر الإسلام ، ثم إذا تصفحتم كتب الأدب القديمة مثل كتاب الأغانى وغيره ألفيتم أن الآداب العربية لم تزل فى ذلك العصر زاهية وأن الشعراء لم ينصرفوا عن أنواع قريضهم ولا الخطباء عن نسج نثرهم [1] » ، ونرى من جانبنا أن هذا رأى حق ذهب إليه نللينو ، فقد ذهب فى معارضة الآراء السابقة ولم يوافق حتى على ما ذهب إليه الأصمعى من أن الشعر نكد بابه الشر فإذا دخله الخير لان وضعف لأن الحياة الإسلامية تخالف فى كثير من الاتجاهات الحياة الجاهلية وما كان يدور فيها من مفاخر وعيوب ومثالب واشتجار لأتفه الأسباب ، فإذا كانت الحياة الإسلامية كما ذكرنا قد بدأت منطلقة بالفتوحات وقد كثر فيها الشعر من حث على الجهاد والذود عن سبيل الله الحق وتمجيد روح الاستشهاد فى إعلاء كلمة الله ، فإنه من المستحيل أن يمر العهد بدون تدفق الشعر ووجود الشعراء ، ومن هنا نراه يذكر بعد هذا كثيراً من الشعراء فى هذا العصر ويقسمهم ، فصنف آمن ودافع عن الرسول ﷺ والعقيدة كحسان بن ثابت ، وكعب بن زهير وغيرهما ، وصنف لم يؤمن ، بل وقف فى سبيل الدعوة ورثى القتلى من المشركين كعبد الله بن الزبعرى وضرار

(١) المرجع السابق ص ١٠٤ .

بن الخطاب وسواهما ، وصنف آخر أسلموا بغير أن يؤثر إسلامهم فى شعرهم وأغلبهم من أهل البادية كمتمم بن نويرة ، وأبى محجن الثقفى وغيرهما ، ويذكر مقتطفات من شعرهم تدل على ذلك ، وينهى الحديث عن الشعر فى صدر الإسلام بالشك فيما نسب إلى على بن أبى طالب فى كتابه « نهج البلاغة » ، ويذكر أنه للشريف المرتضى أما بعض الأبيات الشعرية وغيرها مما هو منثور فى بعض الكتب فلا ينكرها عليه وينهى بهذا الحديث عن الشعر فى صدر الإسلام .

وأخيراً يتحدث عن الشعر فى العصر الأموى ، ويذكر نهضته وعلوه فى كثير من الأغراض ، ولا يهمنا تتبع ما قاله نللينو فى جميع ما ذكره عن هذا العصر وإنما نشير إلى بعض آرائه التى ذكرها نتيجة دراسته العميقة ، وكل منا يعرف أن من أشهر شعراء العصر الأموى ثلاثة شعراء : هم الفرزدق وجرير والأخطل ، وقد كثر الجدال حول هؤلاء الفحول ، حتى إن النقاد القدماء لم يتفقوا على سبق أحدهم فى جميع أغراض الشعر ، فللفرزدق منهجه وكذا لجرير والأخطل ، فكل منهم نبغ فى فن أو غرض عجز عنه الآخر وهذا أمر معروف ، فالأخطل كان نصرانيًّا وكلف بوصف الخمر وكان من المقربين إلى خلفاء بنى أمية ولسنا فى هذا نعرض لترجمة الأخطل ، ولكنا نفرض هنا رأى نللينو فى هذا الشاعر الذى يقول فيه وكان نصرانيًّا كمعظم بنى تغلب وهم قبيلة عظيمة من ربيعة سكنت فى القرن الأول قسماً كبيراً من برية الجزيرة إلى أن يقول « ولكن لولا ما يروى فى كتاب الأغانى من تمسكه بدينه ومن احترامه وخضوعه التام لرؤساء ديانته ، ولولا الأبيات الثلاثة التى قالها إنكار لدعوة عبد الملك إياه إلى الإسلام ، ثم لولا ما قاله فيه جرير معرضاً به ، هاجياً له لتشككنا فيه بعد مطالعة ديوانه أهو مسلم أم نصرانى [1] » ونشهد أننا على كثرة قراءتنا حول الأخطل لم نر مثل هذا الرأى الجرىء الذى أعلنه نللينو ، إنه يستخلص من تاريخ الأخطل نفسه وأسلوبه فى التعبير أنه كان غير نصرانى بدليل أنه مزج بين الديانتين ، فقال :

إنّى وربّ النصارى عند عيدهم والمسلمين إذا ما ضمها الجمع

وغير هذا كثير فى شعر الأخطل ويتساءل نللينو أخيراً أهو مسلم أم نصرانى ؟ ونرى أنه يميل إلى إسلامه بدليل أنه يقول : « إن العاطفة الدينية قليلة عند أهل الوبر [2] » فهو من آن لآخر

(١) المرجع السابق ص ١٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٤ .

يؤكد أن الأخطل برغم تعاطيه الخمر ووصفه لها كان مسلماً ويذكر الأدلة على ذلك بإسهاب ولا يفيدنا هذا كثيراً بقدر ما يفيدنا أن نللينو كان ينظر إلى الشعر ونتاج الشعراء نظرة فاحص خبير ، لا يكتفى بظاهره ، بل ينفذ إلى أغواره مستطلعا وجه الحقيقة أينما كانت ويقول نللينو فى موضع آخر فى الكلام عن الرجز : « فمن عرف نوع شعر ذى الرمة وصناعته وأفكاره لم يصدق صحة البيتين المرويين له فى كتاب « المحاسن والأضداد » المنسوب إلى الجاحظ ، وهما [1] :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه ... هذا محال فى القياس بديع

لوكان حبك صادقاً لأطعته ... إن المحب لمن يحب مطيع

وأخيرا فلعلنا قد أعطينا صورة واضحة لفكر نللينو واتجاهه فى محاضراته عن الأدب العربى من العصر الجاهلى إلى نهاية الدولة الأموية ، ظهر خلالها وضوح رأيه وقدرته على النقاش والجدال واستخلاص أوجه الصواب ، وتدل محاضراته دلالة قاطعة على ما بذله نللينو فيها من جهد فى الإعداد والتثبت وكثرة المراجع التى رجع إليها فى صبر وأناة ودأب ، حيث يحاول بكل ما استطاع أن يقنع القارئ بأن يجهد نفسه بالبحث عن الحقيقة فى الأشعار والتثبت من روايتها ، وليس هذا غريباً من نللينو الذى تأدب بأدب العرب وفهمه وحاول أن يسجل كل ما عرفه عنه فى هذا الكتاب وقد أحسن صنعاً بما أعطى فيه من أفكار واتجاهات .

(جـ) رينولد نيكولسن [2] :

إنه من أعظم المستشرقين معرفة باللغة العربية وآدابها عامة وبالصوفية الإسلامية وفلسفتها خاصة وقد صرح بنفسه أنه أخذ كثيراً من زملائه الآخرين ، إذ يقول : « يجدر بى أن أعترف اعترافا كاملا بما أنا مدين به إلى علماء الاستشراق الذين درست كتبهم وعكستها بحرية فى هذه الصفحات ، ولم يمكن الإشارة إليها فى جميع الأحوال ولكن القارئ سيرى بنفسه كم قد أخذت من فون كريمر وجولد زيهر ونولدكه وفيلهاوزن ، وقد ذكرت هذا العدد القليل من العلماء الأعلام على سبيل التمثيل لا الحصر وراجعت باستمرار فى الوقت ذاته المظان والمصادر

---

(١) المرجع السابق ص ١٨١ .

(٢) هو رينولد نيكولسن ، مستشرق إنجليزى ، ولد عام ١٨٦٨ م وتوفى عام ١٩٤٥ م ، له آثار عظيمة فى الفكر الإسلامى وآدابه واللغة العربية ، ويبدو أنه كان شديد الميل إلى التصوف ولذلك يدور أغلب دراساته حول التصوف الإسلامى ورجاله ، ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته وأعماله ودراساته إلى نجيب العقيقى المستشرقون ، ٢ / ٢٥٢ . ٥٢٧

العربية [١] » ، وعلى الرغم من أنه قد أخذ من الآخرين فإن اتجاهه بارز فى بحثه ، إذ يؤكد أن غرضه الرئيسى هو أن يضع الخطوط العريضة لتفكير العرب ، ويبين بقدر الإمكان العوامل التى كيفته ، والظروف التى خلقته [٢] إنه يعرض فيه للتاريخ والسيرة تارة ، وللإسلام ونشأته تارة أخرى متناولا فى أثناء كل ذلك الجوانب الأدبية بصورة مقتضبة حيناً وبطريقة مفصلة أحياناً أخرى .

وما يهمنا الآن هو إيضاح بعض جوانب بحثه ومعرفة الطريق الذى سلكه والموضوعات التى أثارها ؟ وهل كان مجدداً فى بحثها ، أوكان عالة على غيره ؟ وهل أعمل ذهنه وتفكيره فى فهم جوانبها ؟ وأين يقف فى كل ماكتب ؟ وما أثر تأليفه هذا ؟ .

يبدأ نيكولسن كتابه « تاريخ العرب الأدبى » كما سماه ببحث عن سبأ وحمير ، وتاريخ وأساطير العرب الوثنيين والشعر والعادات والديانات فى عصر قبل الإسلام والنبى والقرآن والخلفاء الراشدين والسلالة الأموية ، وخلفاء بغداد ، والشعر والأدب والعلوم فى العصر العباسى والتفكير الحر ، والصوفية والعرب فى أوربا ، من الغزو المغولى إلى العصر الحاضر ، ومع ذلك فلا ينبغى أن يهول القارئ كثرة هذه الموضوعات فقد عالج بعضها فى سطور فقط ، وبعض البحوث يحيل فيها على المراجع التى أخذ منها ومن هنا يتضح مدى صدق قولنا فيما واجهناه به ، بحيث نرى أن اعتراف نيكولسن نفسه بالغ الخطورة لأنه يدل على أنه لم يستعمل فكره بحرية ولو مدة دقيقة واحدة ، وإنما اعتمد على ما أخذه من أنداده قبله ونقل عنهم دون روية ولا تمحيص وعلى هذا نراه لا يعارض ولا يبدى رأياً فيما كتب ولا يأخذ ما تناوله من أصله ، بل من فرعه الذى يطل على القارئ فى جميع أرجاء بحثه .

وعندما يعرض لأصل العرب يشير إلى عرب الشمال والجنوب ، ويتكلم عنهما فى اختصار مخل وهو فى الواقع سرد تاريخى لا أكثر ولا أقل ، وينتقل طفرة واحدة إلى الحديث عن القرآن الكريم فيذكر فترة نزوله على الرسول ﷺ ويقول إن المسلمين آمنوا أنه كلام الله ، وأنه لا يمكن تقليده مشيراً إلى جمعه بعد الرسول ﷺ ، ثم يذكر كيف خرج العرب إلى الأمصار المجاورة وكيف اندمجوا مع أهلها وما شاكل ذلك ، وبعد أن تكلم عن الأنباط والوثنيين تكلم

(١) رينولد نيكولسن ، تاريخ العرب الأدبى ، ١ / ١٠ و ١١ ترجمة صفاء خلوصى ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٩٧٠ .

(٢) المرجع السابق ، ١ / ٩ .

فى إيجاز عن حياة الرسول ﷺ ، وتناول الخلفاء الراشدين فى سطور قلائل وكذا حكم بنى أمية وفعل الشىء نفسه مع خلفاء بغداد وغير ذلك من المسائل التاريخية التى تتعلق بالعرب منذ أقدم عهدهم إلى حاضرهم .

وليس هذا فحسب ، بل نراه يبحث فى الأدب فيذكر بداية الشعر الجاهلى وأوليته مؤكداً بأنه قد وصل إلينا بالرواية الشفهية ، ويتساءل كيف كان ذلك ممكنا ؟ [(١)] » ، ومن هنا يبدو أنه لا يريد أن يعرف لماذا حفظ هذا الشعر بالرواية الشفهية وما هى العوامل الأساسية التى أدت إلى وصوله إلينا عن هذا الطريق وربما كان له العذر فى ذلك لأنه كما يقول بنفسه إن مؤلفه « هو تخطيط الأفكار فى محيطها التاريخى أكثر منه سجلا للمؤلفين والكتب والتواريخ [(٢)] » ، إذن فإنه يقدم لنا استكشافات خالية من الجدال والحوار بل يقدمها فى سرعة وعجالة معاً ، ولو فعل عكس ما فعل لكان أفضل .

وحين يتعرض للنثر يقول : « فيما يتعلق بكتاب النثر فى هذه الفترة أى الفترة الجاهلية تستعمل فقط بعض الملاحظات العامة ، نظراً لأن مؤلفاتهم قد هلكت جميعا . . وفى هذا الفرع من الأدب انتشرت الروح الدنيوية غير الإسلامية التى ذكرت أنها من الصفات المميزة للشعراء الذين ازدهروا فى ظل الدولة الأموية بل وللأسرة نفسها [(٣)] .

فنراه يعلق بأن النثر الجاهلى اندثر وباد لأنه لا مؤلفات له ويعرج سريعاً على ظهور الروح الدنيوية فى الشعر ، ومن الصعب للمرء أن يدرى ماذا يريد بهذا الاتجاه ، فهو لا يفصح عن التطور الذى أصاب الشعر فى العصر الأموى ، ولا يستدل على مدى هذا التطور ولماذا وجد ؟ ومع ذلك فإنه لا ينتقل إلى النثر إلا إذا أنهى كل ما له من صلة بالشعر ولا يعرض للعصر الأموى إلا إذا انتهى من العصر الجاهلى وهكذا ومن أجل هذا كله يكون كلامه حلقات متصلة يشد بعضها إلى بعض .

وعندما يعرض لخلفاء بغداد يلخص هذه الفترة فى فصول ثلاثة :

الأول – ينظر نظرة عامة إلى أكثر التطورات الأدبية والسياسية تأثيراً .

الثانى – يعرض فيه للشعراء المشهورين الذين ازدهر بهم هذا العصر الذهبى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣١ ، كمبردج ١٩٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١ / ١٠ ، دار المعارف ، بغداد ١٩٧٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

الثالث – يعرض للحركات الدينية الرئيسية ويتناول اتجاه الفكر الدينى .

غير أنه لم يقف عند هذا الحد ، وإنما يشير إلى رأى ابن خلدون حول التعليم الذى تعهد غراسه المسلمون الفرس ، ويتناول الشعوبية وحركتها ويحيل القارئ فى هذا الصدد على جولد زيهر لأنه فيما يبدو أمامه فى هذا الاتجاه ، ومن الجلى أنه يكتفى بهذا دون أن يحلل رأياً أو يفند اتجاها يذهب إليه فى هذه القضية وينير معالمها على ضوء جديد جدير بالدراسة والتحليل وينهى هذا كله بالحديث عن تطور العلوم فى العصر العباسى ، ثم يتحدث عن الصوفية والملابسات التى أحاطت بها ويزعم أنها جاءت نتيجة لتأثير الفكر اليونانى [١] ، وليس هذا غريباً منه ، لأن كثيرين ممن درسوا الصوفية ذهبوا إلى أنها حركة آرية خالصة ، وإن أشار بعضهم إلى الحقيقة الماثلة أمامهم وهى أن ثلاثة من أكبر المتصوفين على الإطلاق كانوا من أصل غير آرى وهم : ابن العربى ، وابن الفارض ، وذو النون المصرى ، ويعرف كل من له أية دراية بالصوفية ماذا يعنى انتماء هؤلاء الثلاثة إلى الصوفية وفلسفتها ، وحتى نيكلسن نفسه يعترف صراحة بأن الأخير منهم كان أول من صبغ « الزهد » بنظريتى « وحدة الوجود » و« الحب الإلهى » اللتين أصبحتا من أخص خصائص التصوف والمتصوفة معاً [٢] ، ويستدل نيكلسن على تأثير الفكر اليونانى فى التصوف الإسلامى بأن الذين دفعوا بحركاته ووضعوا نظرياته مثل الكرخى والدارانى وذى النون المصرى قد عاشوا وماتوا حين تدفقت العلوم اليونانية فى العالم الإسلامى .

وعندما يتحدث عن العرب فى أوربا يشير إلى تفتيت كتلة المسلمين وبرغم ذلك فقد تركوا آثاراً كثيرة تدل عليهم هناك ، وقد ارتقى الشعر فى عهدهم حتى كان له التأثير الكبير على جنوب فرنسا وغيرها من بلاد أوربا ، ولكنه يمعن فى الكذب حين يزعم أن الأمويين الأسبان كانوا صادقين مع تقاليد أسرتهم فأحبوا الشعر ، والموسيقى ، والأدب المهذب أكثر بكثير من القرآن الكريم [٣] ، ثم يعدد بعض الكتاب الذين أسهموا فى حركة العلم والأدب فى الأندلس من الأجانب وخاصة اليهود ، ويذكر كذلك بعض المؤرخين الذين كانت لهم مؤلفات عظيمة يندر أن نجد مثلها فى الشرق والغرب معاً كابن خلدون مثلا ، ويعترف بالأثر الكبير الذى تركه

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨٨ .

(٢) إدوارد براون ، المرجع السابق ، ص ٦٤١ .

(٣) رينولد نيكلسن ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

المسلمون وراءهم بعد خروجهم من الأندلس وقد عكف فريدريك وابنه على نقل العلم العربى إلى المدن الإيطالية وغيرها ، وهذا كله لا يعد جديداً لأن العالم كله يعترف بما كان للمسلمين من حضارة فى العلوم والآداب والفنون فى الأندلس وقد أثرت بدورها فى كثير من الأصقاع الأوربية .

وأخيراً يجمل الاتجاه الأدبى جملة من عصر المغول حتّى وقتنا الحاضر ، ويذكر أن هذا العصر كان عصر تقليد وجمع ومع ذلك لا يمكن أن يدلل على أى انطلاق جديد وأفكار مثمرة ، ويقول : « فالقرن الخامس عشر والسادس عشر شهدا قيام وانتصار هذه الحركة المدهشة المعروفة باسم النهضة ، ولكن موجة هذا الانقلاب الكبير الذى غير كل تيار الحياة الفكرية والأخلاقية نادراً ما وصل إلى شواطئ الإسلام [١] » ، وهذا كلام حق فى الحقيقة ، ففى حين نهضت أوربا وزحفت إلى النهضة بخطى كبيرة كان العرب يتقهقرون إلى الوراء من وطأة الأجنبى التركى الذى شملهم بجهله وجبروته ، ونأمل أن يأخذ العرب بأسباب التقدم ويسيروا فى طريقهم حثيثاً حتّى ينفضوا غبار التخلف عن كواهلهم بعد هذا المدى الطويل ، ويعرض فى اقتضاب لشعراء المماليك ويصفهم بأنهم كانوا بارعين يلعبون برشاقة الكلمات والعبارات كذلك ، ويقرر بأنه لا يستطيع أن يعرض لعدد كبير من الموهوبين لهذه الفترة لأنها تتطلب مساحة أكبر ووقتا أطول [٢] ، ويذهب إلى أن الفترة المملوكية أعطت شكلا نهائيًّا لألف ليلة وليلة ، ويقول بأنه مؤلف أكثر شعبية فى أوربا من القرآن نفسه [٣] ، ومما لا شك فيه أنه مبالغ فى ذلك ولا ندرى لماذا يجعل المستشرقون القرآن الكريم هدفاً لهجومهم وليس فى إمكاننا تفسير هذه الظاهرة إلا برجوعها إلى تعصبهم ضد العروبة والإسلام معاً ، ولم نكن نتوقع هذا على الأقل من نيكلسن لأنه متصوف يعترف له بذلك بعض الباحثين العرب المحدثين [٤] والغريب أنه يؤكد بأن ألف ليلة وليلة أشهر من القرآن الكريم فى أوربا وإن لم يكن فى موقف المفاضلة بينهما على الإطلاق ومن هنا كان واجبه العلمى يقتضيه أن يقول إن هذه القصة مشهورة بدرجة كبيرة فى أوربا .

---

(١) المرجع السابق ، ٤٤٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥٦ .

(٤) أبو الوفا التفتازانى الذى اعترف بذلك ، فى حديثى معه الذى أجريته ١٣ يناير ١٩٧٣ ، ونشكر فضله .

وهكذا نرى نيكلسن يحاول الحط من قيمة القرآن وأنه أقل شهرة ، وأن ألف ليلة وليلة أسير منه ، وأن الموسيقى انتشرت وذاعت أكثر منه كذلك وإن احتفال الأندلسيين بالشعر والموسيقى كان أكثر من إحيائهم له وهذا ولعل هذا كله يدل على التعصب الذى سجلناه من قبل .

وبعد هذا كله يختم دراسته فى الآداب العربية بأثر حملة نابليون فى الأدب ، ونهضة العرب الحديثة ويجعل ذلك فى عرض تاريخى مسهب .

وأخيراً فهذا مؤلف نيكلسن الذى أخذه من عدة بحوث عن المستشرقين وقد اعترف هو نفسه بهذا ، ولا يحس المرء وهو يقرأ كتابه بأنه أمام بحوث عميقة جادة تصمد أمام الحجج والدعاوى ولكنها ملخصات سريعة لحال الأدب العربى منذ نشأته إلى الآن وهذه نقطة الضعف فى تأليفه هذا الكتاب وكنا نود من نيكلسن أن يقدم على هذا التأليف بجدية أكثر وتفهم أعمق وصوفية أكبر ، ومن هنا جاء رأيه باهتاً لا يعالج أى جانب من الأدب العربى إلا باقتضاب وفتور على الرغم مما كان له من خبرة طويلة فى دراسة هذا الأدب وقضاياه .

هذا ما يتراءى لنا من خلال كتابه ، ولعلنا نكون قد وفقنا بحسب استطاعتنا فى رسم اتجاه نيكلسن فى هذا المؤلف الذى عرضناه بالنقد والإيجاز معاً .

(د) ريجس بلاشير [١] :

نعرض الآن لهذا المستشرق الذى يمتاز عن المستشرقين الذين عرضنا لهم بأنه يعرض قضايا الأدب ويعطى خلاصة ثقافته فيه بوضوح تام وصراحة كبيرة ونزيد على ذلك أنه استوعب الدراسات السابقة التى قام بها المستشرقون قبله ، ومن هنا نراه يعارضهم تارة ويصحح بعض مساراتهم فى الأدب العربى تارة أخرى ، وهذا ما لم نره عند غيره من زملائه إذ يتميز « بالتفانى والإخلاص والحب العميق للشرق وتراثه [٢] » وقد ألف بلاشير كتباً خطيرة عن الأدب العربى

---

(١) هو ريجس بلاشير ، مستشرق فرنسى ، ولد عام ١٩٠٠ م وتوفى عام ١٩٧٣ م . له دراسات رائعة فى الأدب العربى واللغة العربية والفكر الإسلامى ، واستثاره الشاعر العربى الأكبر المتنبى فاختص جزءا من حياته لدراسة أدبه وقام بترجمة القرآن الكريم كذلك ، ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته وآثاره ودراساته إلى نجيب العقيق ، المستشرقون ، ١ / ٣١٦ ٣١٨ .

(٢) نجم الدين غالب الكيب ، شخصيات من الشرق والغرب ، ص ١١٢ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٦٩ .

وترجم القرآن الكريم ، وألف كتابا عن حياة الرسول ﷺ ، وبعض كتب فى جغرافية العرب وغيرها .

وما يعنينا منها الآن هو كتابه « تاريخ الأدب العربى العصر الجاهلى » ويقع فى جزء واحد ، أما الجزء الثانى من هذا الكتاب فلم تظهر ترجمته إلى العربية بعد .

والكتاب تجربة جديدة لبلاشير تظهر فيه الموضوعية الشديدة ووفرة الخبرة والدراسة بالأدب العربى وأسراره ، ويطالعنا فى كل موضوع برأيه الخاص الذى كان نتيجة دراسة وتمحيص ، وسنمضى مع هذا الكتاب القيم لنرى اتجاه بلاشير فيه وما رسمه لنفسه من أطر سار فيها ، ومدى تناوله للمشكلات الأدبية ومقدار فهمه للأدباء والنقاد والشعراء العرب الذين أخرجوا لنا هذا التراث الضخم الذى تعتز به العربية وآدابها على مر الزمان .

ويقع كتاب بلاشير فى بابين وعدة فصول ويشير بلاشير فى الباب الأول إلى عدة موضوعات هامة قبل أن يتناول الشعر العربى وهى صفات المحيط العربى ، وتشكل المجموعات أو القبائل العربية ، وهجرات قبائل الجزيرة ، وتحدث عن طرق العشيرة عند القبائل العربية ، ونفسية العربى ، ثم تحدث عن التيارات الخارجية التى أثرت فى الجزيرة العربية ، وتكلم عن جيران العرب فى الشمال والشرق ومنشأ الكتابة العربية كذلك وبعدئذ تناول اللهجة العربية ، وأشار إلى نظرية علماء المسلمين عن نشوء العربية الفصحى ، وأما السبب الذى من أجله تناول بلاشير هذه الموضوعات فى رأينا فهو أنه سيبحث عن الشعر العربى وهيكله ، وبنائه ، وبيئته ، والقبائل ، والراوية ، وعادات العرب وأديانها ، واتجاهاتها ، وسيربط كل هذا بالحديث عن الشعر ونشأته ومصادره وبيئته والتيارات الخارجية ، وأثرها فيه ، وعادات العرب المتمثلة فيه .

وبدأ بدراسة البيئة حتى يعرف اتجاه الشعر حينما يعرض لمشاكله ، وآية ذلك أنه حينما يعرض للغة العربية نراه يقول معارضا المستشرقين الذين سبقوه فى معالجة قضية اللغة العربية وانتشارها وكيف نزل القرآن يفصح عنها ولم تدر هذه الاعتراضات بخلد الغربيين فقد كانوا يشيعون « أن العربية لهجة محدودة جداً بل لغة قبيلة صغيرة وصلت فى وقت من الأوقات بفضل ظروف محلية إلى درجة من الكمال خارقة للعادة فهى مدينة بانتشارها للإسلام [1] » ويعلل بعد هذا الانتشار للغة العربية بعد توحيد لهجاتها وأصبحت سائدة فى كل الأصقاع التى

(١) ريجس بلاشير ، تاريخ الأدب العربى ، ص ٨٦ ، ترجمة

فتحها العرب ، وبهذا ينتهى بلاشير من الجزء الأول من كتابه ، أما الجزء الثانى فيعرض فيه للأدب الجاهلى منذ نشوئه إلى سنة ٥٠ هـ

ولا يشايع بلاشير أكثرية المستشرقين وخاصة المتعصبين منهم كمرجوليوث وغيره الذين ينكرون وجود الشعر الجاهلى ، بل إنه يؤكد أنه كان هناك شعر ونثر ولم يتصلا بمؤثر أجنبى إلا فى القليل النادر ، يقول : « وفى الحقيقة فإن نزول القرآن والتغيرات التى طرأت على العالم العربى لم تؤثر تأثيراً واقعيًا أو ظاهريًا على النتاج الأدبى إلا بعد عشرين عاما من وفاة الرسول ﷺ أى بصورة مجملة حوالى سنة ٥٠ هـ – ٧٠٠ م فالأوفق إذاً اعتماد هذا التاريخ فى تعين الزمن الذى نما فيه النثر والشعر فى المحيط العربى بأقل تأثير أجنبى ممكن [١] » ، وبعد أن أرسى بلاشير هذه الدعامة القوية انطلق يتناول كافة الجوانب التى تمس الشعر والنثر على السواء فتكلم عن تدوين النصوص الشعرية وتعدد أشكال الآثار الشعرية فى بدء ظهورها ، والدور الأول فى رواية الشعر الجاهلى ، ويؤكد أن الشعر العربى كان محفوظاً فى صدور الراوية وأنه كان معروفاً عند قبيلة الشاعر الذى تعتز به وتفخر بين القبائل الأخرى ، فيقول : « وأخيراً فلا نكران فى أن ظهور شاعر كبير فى القبيلة مدعاة للفخر وأن الاحتفاظ بآثاره شىء تفرضه نزعة التفاخر فى كل قبيلة ثم إن ضياع ذلك التراث له نتائج سيئة فى شرف القبيلة [٢] » . ويعرض فى إسهاب لقضية خطيرة وهى انتحال الشعر الجاهلى ولا يأتى فيها بجديد ، ولكنه يعالجها بصدق ويستشهد على ذلك بالمأثور من الأقوال ، ويذكر أن أحداً من النحويين شكا فى القرن الرابع للهجرة من أن خلفًا وضع على النابغة قصيدة فيها كل خصائص الشعر الجاهلى ويعقب على ذلك فيقول : « وليس هذا بمستغرب ، لكن يعسر التدليل على هذا الوضع كما سيظهر فيما بعد [٣] » وتطول سيرة بلاشير مع الشعر العربى ، فنراه يذهب إلى الجمع المنهجى للشعر الجاهلى ، وكذا الجمع النهائى له أيضا ويذكر الطريقة التى اتبعت فى جمع الشعر النهائى ثم يحصى النصوص الشعرية والأخبار والتراجم وكل هذه الدراسات مبنية على أساس سليم من قوة الاستدلال وبراعة الحجة والاستشهاد الصحيح والنظر الواضح والاعتراف القوى بآثار العرب وقوة فهم لتراثهم . وهذا كله نحمده لبلاشير هذا المستشرق العالم الخبير.

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٣) المرجع السابق ١١٥ .

ويتكلم بلاشير عن دواوين الشعراء ، أثر كتب النحو واللغة ، أما عن حديثه عن الدواوين فيذكر رأيه ويعلنه بدون خوف فيقول : « إن ترتيب الدواوين المذكورة غريب فى نوعه فالقصائد والمقطوعات مرتبة على أبجدية القوافى وهذا الترتيب ذو المرمى العملى يسهل على القارئ العثور بسرعة على الشاهد الشعرى المنثور[1] » وهذه نظرية صائبة صحيحة فإن الدواوين الشعرية فى أكثرها تحتاج إلى شروح ، بل تحتاج إلى كتب أخرى حتى نفهم ما جاء فى هذه الدواوين ، وتحتاج هذه الدواوين إلى الخبرة والدراية وإلى فهم ملابسات النص ومصدره حتى يطمئن القارئ إليها بدون شك وما كان لأى ناظر فى هذه الدواوين أن يفهم شيئا إلا إذا رجع مثلا لكتب التراجم والتاريخ وغيرها أى أن هناك عوامل إضافية لابد منها حين النظر فى الدواوين الشعرية وبخاصة ما كان منها متصلا بالعصر الجاهلى .

على أن لبلاشير نظرة أخرى وهى من الأهمية بمكان ، وذلك حينما نظر إلى الكتب التى تتناول التراث القديم فيقول : « تبدو على الكتب التى تفيدنا فى دراسة الشعر الجاهلى نقائص لا سبيل إلى إصلاحها ، كما أن كثيراً من هذه المواد تتضمن مكررات لا فائدة منها ، فالمعلقات مثلا موجودة فى جمهرة أبى زيد القرشى ، وفى ديوان كل شاعر من شعراء المعلقات ، ولا شك أن الإعادة مفيدة فى تثبيت النص إلا أنها لا تزيد فى ثروتنا إلا شيئا ضئيلا ، وأما فيما له علاقة بالأخبار والتراجم فهى ليست إعادات من الدرجة الثانية أو الثالثة فحسب ، بل تبدو كأنها أخبار نسجت حول موضوع رئيسى وتثير هذه النصوص عند فحصها قضايا شائكة من الصعب حل بعضها[2] » ونحن نوافق بلاشير من جانب ونخالفه من جانب آخر ، فهو يعرف جيداً أن رواة الأخبار والتراجم ليس لهم مهمة غير الحوادث التاريخية فهى ترجمات عن صاحب النص وحياته مثلا أما عن آثاره بدقة أو جمع ديوانه فقد اختص به علماء آخرون ولم يكن فى الإمكان أبداً أن يقوم عالم واحد بجمع هذا التراث الشعرى الهائل عن الشعراء ومعرفة أخبارهم وكل ما يتصل بهم من وقائع فى كتاب واحد ، ويحصى هذا الحشد الضخم من التراث العربى فهذا لا يعقل وإنما ذهب بعضهم إلى تقسيم الشعراء مثلا مع إيراد بعض شعرهم كابن سلام مثلا أو الشعر والشعراء كابن قتيبة ، وبعض آخر ذهب إلى جمع تراثهم الشعرى فقط بدون نظر إلى أى جهة أخرى وهذه الروايات الشعرية أثرت اللغة ولم تضعفها ، فهى

(١) المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٤ .

كشفت لنا عن منهج صاحب النص وخبرته واتجاهه وتجربته الشعرية أيضا ثم مدى ما وفق فيه من تصوير فى قصائده ، وكمية هذه القصائد إلى غير هذا فهى تراث حافل بالنصوص للشاعر ، وبالرغم من هذا كله نرى بلاشير يشير من طرف خفى إلى أن الشعر الجاهلى فيه كثير من الاضطرابات حين نحاول نسبة قصيدة إلى شاعرها أو حين نعرف أنه كان هناك اختلاف حول هذه التسمية يقول : « فما أكثر الشكوك التى تحيط بنا عندما يكون الغرض قصائد أو مقطوعات من القرنين السادس والسابع وضع الرواة الكبار وعلماء العراق أسماء قائليها بعد مضى قرن على تأليفها [1] » ومعنى هذا أنه يكثر الشك حين يقرأ المرء الشعر الجاهلى بما فيه من قصائد منسوبة إلى أحد الشعراء بعد مضى قرن من تأليفها ، وهو بهذا يحاول أن يدلى بدلوه فى قضية انتحال الشعر الجاهلى وكما ذهب إلى ذلك غيره من المستشرقين ولكن فى صورة معتدلة ، ونجيب الآن على ما ذهب إليه بلاشير ، فنقول إن نسبة الأثر الجاهلى إلى صاحبه صحيحة لماذا ؟ ذلك لأن الرواية الشفهية كانت الطريقة المثلى التى حفظت لنا الشعر الجاهلى من الفناء فزهير مثلاً كان راوية أوس بن حجر . . الخ وكان لكل شاعر راوية وهذا معروف مشهور ، وكان الرواة على علم بالشعر أيضاً يعرفون الصحيح من المنحول كما حدث فى قصة متمم بن نويرة وغيرها أى أن هناك أصولا صحيحة لرواية الشعر الجاهلى ونحن لا نمنع أن يكون هناك بعض المدسوس من الشعر بيتين أو ثلاثة على الأكثر أما أن يكون هذا قضية مسلمة نجزم بها على الشعر الجاهلى بأنه كله ضعيف النسبة منحول إلى غير مؤلفيه أو شعرائه فهذا ما لا يقره عاقل أبداً ، ولا يتكلم بهذا إلا الجاهل بالشعر العربى وأسراره ويريد أن ينفذ من وراء هذا إلى النيل من الإسلام وعقيدة المسلمين وما إلى ذلك ولعل بلاشير أدرك بنظرته الفاحصة أن ما أثاره فى قضية الانتحال لا يغنى شيئاً وهو كلام معاد مكرر لا فائدة منه ، وأن الأولى للإنسان أن يستمع إلى صوت العقل ومراجعة الفكر حين النظر فى مثل هذه الأمور الخطيرة والقضايا الكبيرة ، حتى رجع فقال ، وإن كانت الحيرة أمراً ثانوياً لا يوجب التعميم ، بحيث أدرك بلاشير نفسه أن للإنسان أن يقول إن هناك أبياتا منحولة ودخيلة على الشعر الجاهلى وقد عرفها الرواة وذوو الخبرة بالشعر الصحيح والفاسد وليس من الصواب تعميم هذا الاتجاه بأن ننظر إلى الشعر الجاهلى كله بهذه النظرة الجوفاء غير المنصفة ونترك بلاشير فى هذا الاتجاه يعالجه باستفاضة ويتتبع هذه القضية من بدايتها إلى منتهاها فقد تناول نولدكه هذه القضية ملقياً ظلال

(١) المرجع السابق ص ، ١٦٥ .

الشك عليها لأول مرة بعد الدراسات القديمة التى أشارت إليها وجاء بعده آهلوا رد فعرضها بنفس الصورة ، وسار على النمط نفسه بامسيه ، ولیال ، وبروكلمان ، فلم يزيدوا شيئاً فى القضية إلا الإيغال فى الشك والتردد ، وكل هذا إلى أن أتى مرجوليوث الذى سنتناوله فيما بعد فقال فيها ما قال ، وجاء بنظرية موغلة فى الشك إلى أبعد الحدود ، ومن العجيب أن اتبعه بعض الكتّاب العرب المحدثين ، فكان ما ذهبوا إليه أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلى ليست من الجاهلية فى شىء ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام [١] وبعرض قضية الانتحال فى الشعر الجاهلى ينهى بلاشير كتابه القيم ، حيث امتاز ببراعته الفائقة فى عرض المعلومات ونقدها ومقارنتها بعضها ببعض [٢] .

وأخيراً ، فهذا كتاب بلاشير عن الأدب العربى فى العصر الجاهلى وقد عرض فيه لأمرين لا ثالث لهما :

أولا – بيئة الشعر الجاهلى ، والقبائل العربية ، وبلاد العرب ، ونشأة الكتابة وغيرها ، مع إلقاء نظرة على اللهجات العربية ونشوء العربية الفصحى . . إلخ . واعتبر هذا مقدمة لكلامه عن الشعر الجاهلى من مختلف جوانبه العلمية ، والعقلية ، والتاريخية ، وتكلم عن روايته ، وجمعه ، وأشهر قصائده ، وأشهر رجاله ، وكثرة النصوص فيه ، وكيف ننظر إليها ، وأثر الانتحال عليها .

والثانى – يعرض لفكرة الانتحال تاريخيا عند المستشرقين وكيف عالجوها وطريقها الصحيح المقبول .

وقد فعل بلاشير كل هذا فى منهجية متكاملة وموضوعية تامة ويتضح مدى ما وفق فيه أنه لا يكتفى فى أحيان كثيرة بسرد آراء المؤرخين فى كل اتجاه بل نرى فى أحيان كثيرة رأيه الواضح مؤيدا بالأدلة والبراهين وهو يقولها عن دراسة لا عن تعصب ويبدو جليا أنه ترك الدين جانبا فجعله لا يتدخل فى الأمور الأدبية ولهذا لا نرى فى كتابه أى مطعن فى الإسلام ، ولم يجار فى هذا أكثر المستشرقين الذين يجعلون الدين هدفا فى ذاته فى دراساتهم الكبيرة والصغيرة ونحن من جانبنا نحمد لبلاشير هذا الاتجاه ، ونشير إلى أن كتابه بالغ الأهمية وجهده فيه واضح لا يحتاج إلى تنويه وفيه من الآراء ما يدل على فكره الثاقب القدير .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨١ .

(٢) على الزيدى ، فى الأدب العباسى ، ص ٥ دار المعرفة ١٩٥٩ .

(هـ) س . هاملتون جيب[١] :

إنه من أكابر المستشرقين وأئمتهم ، وقلما ترك موضوعا يتعلق بالعرب والإسلام لم يتناوله وما يهمنا الآن هو اتجاهه فى كتابه « الأدب العربى » لنتعرف على قيمة هذا الكتاب وآراء صاحبه فيه ، وندرك مدى ماذهب إليه وما صور الأدب العربى فى ثناياه ، ونشهد مقدما أننا لم نر تعصبا بهذا الشكل كما هو عنده وعند صديقه الذى أشاد به وهو جولدزيهر ، ولعلهما كانا مأجورين للنيل من القضايا الدينية بوجه خاص والمسائل الأدبية بشكل عام ، ومن هنا لابد أن نواجه جيب بما جاء فى كتابه المذكور ، حيث تناول اللغة العربية ثم العصر البطولى ، عصر التوسع ، والعصر الذهبى ، ودائرة سيف الدولة ، والعراق فى ظل بنى بويه وفارس الشرقية ومصر وشمال أفريقيا وأسبانيا وغير ذلك ، ونجزم مقدما أنه لم يتعرض لأى نقطة أدبية أثارها بالقدر الذى كان يجب عليه أن يفعل ذلك وعلى أى حال فلنبدأ بعرض فقرات تدل على ماذهبنا إليه يقول : « هذا التأنق البلاغى الشرقى الذى أصبح نموذجا هو أجنبى ، على التعبير العربى الطبيعى ، زحف إلى الأدب العربى من مصادر خارجية[٢] » ، فهو لم يوضح كلامه ولم يفصح عما يريد ، وماذا يعنى بالتأنق البلاغى أهو مثلا براعة الأسلوب وإضفاء معالم الجمال عليه ، أم كثرة المحسنات البديعية فيه مثلا أم ، أم ، ونترك هذه النقطة ونذهب إلى أخرى ونسأله ما هو الأجنبى الذى احتزاه العرب فى أساليبهم ، ولم يجب بالطبع ، إذا كان يريد البديع ، فالبديع كان موجودا فى كلام العرب ، وجاء فى القرآن الكريم والشعر العربى أيضا وليقرأ تاريخ البديع إن أراد أن يتأكد ، وإذا كان يريد به جمال الأسلوب ومتانته فإن العرب القدماء لم يعرفوا المصادر الأجنبية حينما تأنقوا فى حكمهم وشعرهم ، وليس هذا هو المهم فى رأيه ، بل المهم عنده أن يقول بأن الزحف فى التأنق العربى فى الأسلوب قد جاء من مصادر غير عربية ومنابع بعيدة منها . هذا هو ما يريد أن يفصح عنه ، وهى قضية تحتاج إلى دليل ، وليته جاء به ودلل على رأيه لنقتنع بأنه أخطأ فى البحث مثلا ولكنه حينما يعجز عن التطبيق

(١) هو السير هاملتون جيب ، مستشرق إنجليزى ، ولد عام ١٨٩٥ م فى الإسكندرية وتوفى عام؟ فى لندن له آثار مختلفة وشهرة ذائعة ، ويبدو أنه تخصص فى دراسة الفكر الإسلامى بوجه عام وكان عضواً فى المجمع اللغوى بالقاهرة ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته وآثاره ، ودراساته إلى نجيب العقيقى المستشرقون ، ٢ / ٥٥١ — ٥٥٤ .

(٢) س . هـ . جيب ، الأدب العربى ، ص ٩ ، أوكسفورد ١٩٦٣ .

يظهر ما يريده من بلبلة ، واضطراب ، ونيل من العرب حتى بدون داع . .

ومثل آخر على ما ذهب إليه جيب حيث يقول عن القرآن والرسول ﷺ « وكان بعد وفاته أن جمع أتباعه محادثاته وبشكل كبير من الذاكرة فى مجلد واحد عرف باسم القرآن . . ولكن الدارس الغربى بتسليمه بأنه من منجزات محمد الرجل يجد أهميته فى الكشف التدريجى لشخصية ساحرة فى المراحل التى توسعت فيها تعاليمه المبكرة إلى ديانة جديدة [١] » ، ثم يذهب إلى تضليل نفسه وغيره ويتحدث ويسبب وكأنه إزاء قضية كبيرة مصدرها الرسول والقرآن ، ويحاول فى هذا كله أن يوهم القارئ بأنه ذو خبرة وعلم وتجربة بالقرآن وآياته وتطوره يتناول كل هذا ويعجز فى الوقت نفسه عن طرح أية قضية أدبية وإبداء الرأى فيها ، وكتابه شاهد على ذلك إذن ، فما هدفه ؟ وما المسائل الأدبية التى أثارها وما الطريقة التى عالج بها موضوعاته ؟ فلنسأل جيب فهل يجيب ؟ إننا نحاول أن نجيب يبدو أنه تناول هذا الكتاب لحاجة فى نفسه وذلك ليشارك هذا الخضم المائج من التعصب الغربى على تراث العرب ومقدساتهم ، وليدلى بالدلو الذى أدلى به كثير من أنداده معلنين روح التعصب الذى أعماهم عن الحقيقة فذهبوا يتخبطون هنا وهناك وفى كثير من الأحوال لا ندرى عن ماذا يتكلم أهو يتحدث عن حضارة العرب المتطورة أم أنه يواسيهم فى تخلفهم وينعى عليهم هذا التخلف ، وعندما يتحدث عن الدولة العباسية وحضارتها من سنة ٧٥٠ م إلى سنة ١٠٥٥ م نراه يشيد ببغداد المركز الجديد للخلافة ويؤكد النشاط الأدبى الذى كان فيها وأثره ، ويذكر أن العباسيين بتسامحهم ورعايتهم قد أعطوا لهذه الحركة مددا كبيرا ، ثم لا ينكر أثر الثقافات الأخرى التى طورت حركة الأدب العربى ونقده كاليونانية غيرها يقول : « إن العلوم الإسلامية نفسها كانت تقريبا متأثرة بشكلٍ وافر بالتراث الهلينى فى الأسلوب ، ووجهة النظر والتعبير أكثر تراث الفكر اليونانى فعالية للعالم الإسلامى ، لم يكن كل ذلك فى العلوم بل فى الأسلوب والنظام [٢] » وفى كل مرة يطلق القول هذا بدون أدلة كافية أو إشارة إلى براهين مؤثرة ونحن لا ننكر تأثر العرب باليونان فى بعض المجالات ولكن فى حدود ضيقة وصورة مقتضبة ، والآداب كالأمم تؤثر وتتأثر ، وعلى هذا تسير الحياة نفسها أما إطلاق أثر اليونان فى تراث العرب كله فهذا ما لا نرضاه ولا نقبله ولعله رأى أنه قد أخطأ فيما ذهب إليه فنراه يقول معقبا على ما سبق ،

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٩ .

فالمسلمون لم يستقوا مباشرة من مصادر يونانية بل تلقوها بطريقة غير مباشرة بواسطة التّرجمات السريانية كما فعلت أوربا فى عصر النّهضة ولم يحتكوا مباشرة بالأدب اليونانى ككل ، وإنما ظلوا جاهلين بصفاته الفكرية والفنية فى الشعر ، والدراما وما إلى ذلك [١] والغريب جدا من جيب نفسه أن ينسى أن أوربا نفسها قد أخذت التّراث اليونانى عن طريق العرب وأنها تعلمت منهم أولا ثم استقلت فى الأخذ عنهم وقد أثبتنا ذلك مرارا فى أثناء هذا البحث .

وفى ختام كتابه ينسب تطور الأدب العربى إلى الحملة الفرنسية سنة ١٧٩٨ م إذ حينذاك تطلعت عيون العرب إلى النّهضة الأوربية وأخذت منها ما أخذت من علوم وآداب وفنون ، ويقول : « فى العالم الإسلامى وبشكل خاص فى الأراضى العربية وفى القرن التاسع عشر بشير بعصر العاصفة والضغط من الداخل والخارج غزو نابليون الخاطف لمصر فى سنة ١٧٩٨ م قد فرق جانبا حجاب اللامبالاة التى قطعتهم عن الحياة الجديدة فى أوربا وأعطت ضربة الموت للعصور الوسطى ببطء [٢] » ، ثم يأخذ فى تتبع أدوار هذه النّهضة بتاريخيا دون أن يفصل القول فى أعلام الشعر أو الأدب ، أو من قاد حركة التحضر الأدبى ودفعها إلى الأمام ويذكر كذلك مدى إسهام الشامين فى إرساء دعائم نهضة إنشاء الصحف وما كان لها من فضل فى نشر الثقافة فى عالم العرب .

وأخيرا فهذا كتاب جيب واتجاهه فيه ، ولقد حرصنا على أن نذكر منه الكثير ليطلع القارئ على مدى ما وفق فيه فى معالجة الموضوعات التى ذكرها فى كتابه ونرجع القصور الذى احتوى عليه كتابه إلى بعض الأمور منها :

١ – إن جيب لم يطور ما كتبه عن العالم العربى منذ سنين عديدة والنظرة الأولى حمقاء كما يقولون ، فقد ألف كتابه هذا عام ١٩٢٦ م واعترف فى الطبعة الثانية أنه لم يدخل عليه شيئا جديدا ، وكان الأولى أن يحاول المرة تلو الأخرى أن يرجع إلى ما كتب ليتبين وجه الحق والصواب فيما يقوله ، ولكنه لم يفعل ذلك .

٢ – إن هذا لم يكن كتابا بالمعنى الصحيح وإنما عدة مقالات تختلف طولا وقصرا جمعت فى كتاب بين دفتين ، والمقالات القصيرة لا تفى فى أكثر الأحيان بالغرض الذى نتناوله ، وإنما نعتمد على الإيجاز والإشارات ، والدليل على ذلك أن جيب لم يتناول أى قضية أدبية

(١) المرجع السابق ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٨ .

بالتفصيل ولم يوازن بين علماء الغرب وعلماء العرب مثلا ، وكان فى استطاعته أن يفعل ذلك .

٣ – إنه اتبع التاريخ حرفيا وقسم الأدب العربى إلى أقسام وسار على هذه الأقسام التى حددها بدون أن يتناول مؤلفات أدبية شعرية أو نثرية ، ومن ثم لم يحظ الجانب الأدبى الصورة التى يمكن أن نرضى بها بعد قراءة دراسته هذه .

٤ – إنه اعترف بنفسه بضآلة الجزء الذى تناول فيه الأدب مما يعيننا عن كثير من الجدال ، وعلى الرغم من أنه قد اعترض على بروكلمان وسمى كتابه « كتالوج » فإنه للأسف سار فى واد ضيق ولم يفصل القول فى أمور الأدب ولا فى قضاياه .

وقد حرصنا بقدر ما استطعنا على إظهار اتجاه جيب فى هذا الكتاب وموقفه من بعض قضايا الإسلام والمسلمين وإذا فعلنا ذلك فقد فعلناه لما لجيب من مكانة فى ميدان الاستشراق وفلسفته أيضا .

(و) أغناطيوس كراتشكوفسكى [١] :

إنه علم من أعلام المستشرقين له باع طويل فى إثراء الأدب العربى بما له من مؤلفات عديدة ومختلفة ويظهر أنه أحب هذا الأدب منذ وقت مبكر من حياته .

وحديثنا عنه سيطول بعض الشىء لأن له عدة مؤلفات عن الأدب العربى وسنرى جهده وماله من توجيهات فيها ونبدأ بكتابه « دراسات فى تاريخ الأدب العربى » وهو كتاب صغير الحجم فى موضوعات متباينة مختلفة لا يربطها رابط متين .

ويتناول فى بدايته الشعر العربى ، ويذكر أنه كان قويا مؤثرا فى العصر الجاهلى وما تلاه إلى بداية الدولة العباسية وأنه كان كثيرا ولكن لم يصل إلينا منه إلا القليل ويستشهد على ذلك بقول عمر بن العلاء المعروف ، ويشير إلى لغة الشعر وأنها كانت حية بالتراكيب القوية والأخيلة الجميلة وصاحب الشعر فى جميع مراحله ، وعروضه ، ووزنه الذى قام عليه ،

---

(١) هو أغناطيوس كراتشكوفسكى ، مستشرق روسى ، ولد عام ١٨٨٣ م وتوفى عام ١٩٥١ م له آثار متعددة وشهرة واسعة فى العالم العربى ، أحب اللغة العربية وآدابها فخصص حياته كلها لدراستها ويعد من أوائل المستشرقين الذين شقوا الطريق إلى دراسة الأدب العربى المعاصر واتجاهاته ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته ودراساته ومؤلفاته إلى نجيب العقيقى ، المستشرقون ٣ / ٩٤٩ - ٩٥٤ .

واحتفظ الشعر العربى بهذه الخاصية بعد العصر الجاهلى ، بل إلى الآن ، وصارت القصيدة على نهج واحد فى العصر الجاهلى والإسلامى اللهم إلا من هزات خفيفة كانت فى العصر العباسى ويذكر أنه بانتهاء عهد الأمويين تنتهى الحقبة العربية المحض فى تاريخ الخلافة الإسلامية [١] ، ويعضر لنشأة البديع فى اقتضاب مخل وأثره فى القصائد العباسية ويسير مع الشعر العربى فى حقبه الأخيرة فنجده يشير إلى بهاء الدين زهير وابن الفارض وغيرهما ، وينتقل بعد ذلك إلى الأندلس حيث انتشر فيها الموشح وتركيبه فيسهب فى عرض أنواع الموشحات وأشكالها ويتبع هذا كلامه عن الزجل وأن موطنه الأندلس أيضا .

ويرجع هذا الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن العامية والفصحى ولغة الشعر وهيكل القصيدة ويؤكد أنه لم يطرأ عليها إلا تحول بسيط وبالرغم من أن الشعراء المحدثين حاولوا تغيير بناء القصيدة إلا أنه كان فى الواقع إحلال شىء مكان آخر فحل القطار مثلا بدل الناقة ، فظلت التقاليد القديمة مهيمنة على الشعر الغنائى وأخيرا يستشهد على شكوى الشعراء من سريان هذا التقليد فيذكر قصيدة حافظ ابراهيم فى هذا الصدد ويستشهد منها بهذه الأبيات [٢] :

آن يا شعر أن نفك قيودا قيدتنا بها دعاة المحال

فارفعوا هذه الكمائم عنا ودعونا نشم ريح الشمال

ويتكهن بأن اللغة العربية ستسود إلى وقت طويل لأنها مناط القلوب . أما لغة الشعر وأوزانه فيمكن أن يدخل عليها بعض التطور نتيجة هذه المتغيرات وبالنظر إلى هذه المقالة نرى فى وضوح أن كراتشكوفسكى أراد أن يجمع بين الماضى والحاضر فى وقت واحد ولا شك فى أن أى باحث يستطيع أن يشير إلى نشأة الشعر العربى فى الجزيرة ثم يبحث تطوره فى كثير من عصوره بل إلى الآن وسمة القصائد فى الجاهلية وما تبعها من عصور ، والأفكار الجديدة التى دخلت على القصيدة فى العصر العباسى وأثرها ثم لهيكل الشعر وما كان فيه من بديع مستحدث ، ومدى تعلق الشعراء به فى الحقب الأخيرة .

ثم ينتقل إلى الأندلس ويذكر حال الشعر فيه ، ثم يشير إلى طبيعة بلاد الأندلس وما كان فيها من رقة وجمال تدعو إلى قرض الشعر ، وتدخل عليه كثيرا من الجدة والطرافة ، كما يشير إلى نشأة الرجز والموشحات ، والزجل وغيره ، ويعالج هذا كله فى مقالة واحدة لارابط بينها ينتقل

(١) أغناطيوس كراتشكوفسكى ، دراسات فى تاريخ الأدب العربى ص ١٨ موسكو ١٩٦٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠ .

من موضوع إلى آخر ومن فكرة إلى أخرى ثم يشعر أنه لم يوفق فى بعض الموضوعات فيعود ثانيا إليها ، وربما أحس هذا الإحساس مترجم الكتاب نفسه حيث نراه يعلق فى الهامش [١] إن هذه المقالة كتبت عام ١٩٢٤ م وكأنه يوجه القارئ إلى عدم الامتعاض أو الثورة حين يرى هذه الأشتات فى المقالة وكنا نود أن يهيئ نفسه للبحث بأن يخطط له ويجعل من هذه المقالة أبحاثا مستقلة ، فمثلا كان يجب عليه أن يتناول قضية انتحال الشعر العربى ويذكر رأيه فيها بدلا من هذه الأشتات التى جمعها ، أو أن يعالج مثلا الصعلكة فى الجاهلية وأسبابها ، أو أن يبحث فى غمار الشعر العربى عن التأثيرات الحديثة فيه ، أو أن ينير معالم البديع ونشأته بإسهاب وأثره فى الشعر ومداه ، وبعد أن يحس أنه وفى هذه الاتجاهات حقها فى بحوث مستقلة ينتقل إلى الأندلس إذا أراد فيتحدث هناك عما يراه جديرا بالبحث ، أما أن يخوض فى هذا الخضم الهائل ويثير هذه الأمور التى لا حصر لها فهذا شىء غير معقول فى مقالة واحدة لا تشفى الغليل ولا تقدم أو تؤخر بأى حال فالحديث عن الشعر العربى وتطوره منذ الجاهلية إلى الآن يحتاج إلى أسفار وعمق وفهم لا إلى سطور وإشارات .

ومما يؤكد كلامنا أنه فى المقالة الثانية نأى عن هذا الاتجاه وذهب إلى التخصص ، ولكن فى حدود ضيقة أيضا وذلك حينما تكلم عن البديع عند العرب فى القرن التاسع ، وهو ما نعرض له بشىء من التفصيل . ويتساءل كراتشكوفسكى فى بداية حديثه عن البديع وهل كان متأثرا بالثقافة اليونانية أم لا ؟ ويجب على هذا التساؤل فيقول : « من الصعب إيجاد آثار للنفوذ اليونانى فى نشوء البديع العربى فقد ولد هذا فى بيئة تختلف عن البيئة التى نشأ فيها البديع اليونانى لكل الاختلاف [٢] » وهذا اتجاه صائب منه ويذكر بعد هذا أن ابن المعتز كان رائد البديع فى الربع الأخير من القرن التاسع ثم عرض فى إيجاز لمنهج ابن المعتز فى كتابه وأنه كان نتيجة لدراسته فى القرآن والحديث وشعر العرب الذى ظهر فيه هذا الاتجاه وفى إيجاز عرض لأنواع البديع التى أتى بها ابن المعتز حسب رأيه وهى : الاستعارة والجناس والمطابقة ورد العجز على الصدر والمذهب الكلامى وبدلا من أن يأخذ فى الاستشهاد بها وينقد ابن المعتز فى بعضها ، أو يبين أثر هذا الاتجاه الذى خطه ، نراه يحول كلامه إلى الجاحظ وبعض كتبه كالبيان والتبيين والحيوان ، ويحاول مستميتا أن يخرج من ثنايا هذين الكتابين ما فيهما من بديع ولم

---

(١) المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٩ .

يكتف بالجاحظ فى هذا الصدد بل تعداه إلى الحديث عن قدامة بن جعفر ومنهجه هو الآخر فى كتابه نقد الشعر وهذا خروج فى نظرنا عن المنهج الذى كان يسير فيه كراتشكوفسكى ، لأن كتب هؤلاء النقاد مختلفة ومقاصدهم مختلفة أيضا وعلى كل فحديث هذا المستشرق عن البديع جاء مقتضبا مع أنه مكتشف مخطوط ابن المعتز عن البديع ، وفيه قصور وكان فى إمكانه أن يعالج الموضوع من زوايا مختلفة واتجاهات أخرى ويلقى عليه مزيدا من الأضواء بدلا من هذا الخفوت الذى اعتراه ويبدو أن هذا البحث على ما فيه من قصور أحسن من المقالات التى سبقت هذا الموضوع أو التى ستأتى بعده مباشرة ألا وهى مقالاته عن أسبانيا .

ونظن أن حديثه عن أسبانيا كان فى كتاب مستقل وكان ألصق ببحوثه الأخرى لماذا ؟ لأنه تناول أسبانيا فى كثير من النواحى ، فتناول أولا الحضارة العربية فى أسبانيا ، ثم أشار إلى الناحية الاجتماعية والاقتصادية والإدارة والجيش ولغة السكان والمدارس والمكتبات ثم ذكر أثر أسبانيا وما كان فيها من شعر وعلم فى أوربا ونظر بعد هذا إلى الشعر العربى فى الأندلس وما كان فيه من تقاليد أصيلة شرقية وبعد هذا اتجه إلى قرطبة فذكر ما فيها من شعر معتمدا على الاتجاه الكلاسيكى ، ويختم بحوثه عن الأندلس بدور ابن قزمان فى الشعر الشعبى الأندلسى ، والدليل على صدق وجهة نظرنا أننا وجدنا كتابا مستقلا لكراتشكوفسكى بعنوان « الشعر العربى فى الأندلس[١] » يحتوى على هذه الموضوعات بعينها وقد ترجمه محمد منير مرسى وقد حذف المترجم بعض الموضوعات عديمة الأهمية كجغرافية الأندلس وحالتها السياسية والاقتصادية وأبقى على ما هو مهم وهو حال الشعر العربى وأثره وتطوره فى الأندلس والأفكار فيهما متحدة شكلا ومضمونا . ولا يهمنا هذا بقدر ما يهمنا أن كراتشكوفسكى تناول أسبانيا من زوايا عديدة واتجاهات خطيرة وكان فيها باحثا على قدر كبير من الأصالة وسعة الاطلاع ، ويخالف هذا الاتجاه بالطبع ما تناول به الأدب العربى ونشأته وتطوره أو معالجته لموضوع البديع الذى أشرنا إليه سابقا .

ويختم كراتشكوفسكى هذه البحوث القصيرة بقصة ليلى والمجنون ولا ندرى لماذا اختار هذه القصة بالذات ، ومع أنه قد اقتبسها من الأغانى وغيرها من المصادر العربية فإنه لم يحسن معالجتها ، ولأول مرة نرى المراجع كثيرة عندما تناول هذه الحكاية فهو يأخذ من حديث

(١) ترجمة محمد منير مرسى ، تقديم أحمد هيكل ، عالم الكتب ١٩٧١ .

الأربعاء لطه حسين ، والشيخ العبيط لمحمود تيمور وغيرهما من المراجع [١] وكنا نود ألا يشغل باله بمثل هذا الاتجاه لأنه لا يهمنا كثيرا أن ننقل ما فى الكتب القديمة من الأخبار والحكايات ، وإنما الأهم أن نختار ما هو مفيد للأدب العربى بما يدفعه إلى الأمام وخاصة أن هذه القصة متداولة معروفة منذ زمن بعيد وإعادتها بهذه الصورة لا تفيد كثيرا أو قليلا .

أما كتابه « مع المخطوطات العربية [٢] » فهو كتاب يستعيد فيه ذكرياته الخاصه مع كشوفه عن هذه المخطوطات التى عثر عليها هنا وهناك ، ولسنا فى حاجة إلى عرضه هنا أو دراسة اتجاهه فيه لأنها ذكريات خاصة تتجلى فيها عاطفته وحبه للمخطوطات العربية ، والعاطفة فى كثير من الأحيان تطغى على روح البحث الجاد .

وإذا لاحظناه مثلا حينما يعرض للشعر العربى وتياراته الفكرية ومذاهبه الأدبية نرى فى المادة التى قدمها قصورا واضطرابا واضحا ويتمثل هذا فى جميع بحوثه عن الأدب العربى فهو لم يقم بحثه على أسس راسخة من الفهم والدراسة بل هى أشتات جمعت على عجل وبدون تعمق فيها ليعمل منها مقالات مقتضبة عن الأدب العربى واتجاهاته فهو لم يتناول نظرية الأدب العربى فى الجمال مثلا ، ويحاول استجلاء مفهومها ودور العرب فى هذا الاتجاه ؟ أو يقدم أنموذجا مثاليا لفكر العرب فى الشعر ويصور من خلاله ثقافتهم واتجاهاتهم الفكرية فى عصر تناوله إنه لم يفعل هذا ولا ذاك وإنما جميع ما فعله أنه جرى وبأقصى سرعة حين تكلم عن الأدب العربى فسرد حياته ونشأته والمعلقات وأصحابها وأشهر الشعراء وسمة الشعر العربى فى العصر الإسلامى ، وتطور الشعر فى العصر العباسى إلى غير ذلك ، يجمع كل هذا فى مقالة واحدة مثلا ولا نحس ونحن نقرؤها أنها متكاملة بل فيها فجوات وفجوات ، ونحن لا نطلق الحجج هكذا بل إن من يرجع إلى كتابه يجد ما ذكرناه وربما زيادة عليه ، ولا نذهب بعيدا فقد اعترف هو نفسه بهذا حين قال فى مقدمة كتاب البديع لابن المعتز ، الذى اكتشفه ونشره بما فيه من أخطاء عمل على تصحيحها محمد عبد المنعم خفاجى الذى درس ابن المعتز بدراية وأصالة كاملتين ، وأما اعتراف كراتشكوفسكى فيحتوى أنه كتب فى خريف سنة ١٩٠٩ م موضوعات عن « الشعر حسب تعريف النقاد العرب » ولم ينشره بسبب عدم كفاية المادة المقدمة هذا من جهة ومن جهة أخرى لأن محتويات هذا الموضوع قد أدمجت تدريجا فى دراسة

---

(١) المرجع السابق ١٩٠ .

(٢) ترجمة محمد منير مرسى دار النهضة العربية ١٩٦٩ .

أكبر عن تاريخ الشعر العربي فى القرن التاسع الميلادى [١] ، فها هو ذا يعترف بأن بداية مقالاته عن الأدب العربى كانت هزيلة لا تصلح للنشر وكانت فيها مادة علمية تستحق القبول وأن هذه المقالة قد أدمجت فى بحوثه المقبلة وهذا يؤكد أن إنتاج كراتشكوفسكى أشتات وأشتات ، ليس فيها سياق متحد ولا روح البحث الجاد الذى كنا نأمله من مثل هذا المستشرق الذى لمع اسمه فى كتابه الآخر الرائع بحق « تاريخ الأدب الجغرافى العربى » الذى قضى حوالى ثلاثين عاما فى تأليفه وتنقيته ، واتجاه كراتشكوفسكى الذى ذكرناه آنفا كان مصدر انتقادنا عليه ، ونحن حين ننقد المستشرقين الذين خاضوا فى غمار الأدب العربى فإننا نتجرد من العصبية وننظر إلى نتاجهم وأثرهم فى الفكر وما قدموه من مادة علمية صحيحة تستحق القبول لأنها تغذى العقول وتدفع الأدب العربى بخطوات إلى الأمام .

وأخيرا فهذا كراتشكوفسكى واتجاهه فى كتابه الذى اخترناه وقومناه حسب استطاعتنا ، وكان رائدنا فى الحكم عليه هو أعماله وجهده فى الأدب ولا شيء غيره ، وفيما ذكرناه ما يكفى لمن يريد أن يعرف ما قدمه كراتشكوفسكى للأدب العربى الحديث وسوف نذكره فيما بعد أيضا ، وإذا كان هذا أمره فهل كان أقل المستشرقين علما وإنتاجا ؟ لقد كان غزير العلم والإنتاج معا ، وإنما كل ما فى الأمر أنه كان رائدا للاستشراق العلمى فى الاتحاد السوفيتى ، ويكفيه فضلا أنه قد شق طريقه بثبات وجدارة وإخلاص وأكد مستقبل الدراسات العربية فى هذا الجزء من العالم .

(ز) غوستاف فون غرنباوم [٢] :

بحوث غرنباوم متفرقة فى مجالات مختلفة ، ويظهر أنه لم يحاول جمعها فى كتاب واحد أو صقلها وإعادة النظر فيها ثانيا ، أو مخالفة لرأى ذهب إليه سابقا ولاندرى ما الذى ألهاه عن هذا إلى أن هيأ الله لهذه الدراسات عددا من علماء العرب المحدثين كإحسان عباس وأنيس فريحة ومحمد يوسف نجم وكمال يازجى فحاولوا استجلاء هذه البحوث وإماطة اللثام عنها

(١) أغناطيوس كراتشكوفسكى ، مقدمة كتاب البديع ، مكتب المثنى بغداد ، بدون تاريخ .

(٢) ، هو جوستاف فون جروبناوم ، نمسوى الأصل أمريكى المعيشة ولد عام ١٩٠٩ توفى ١٩٧٢ درس الأدب العربى والفكر الإسلامى بجامعة كاليفورنيا بأمريكا ، له آثار مختلفة فى الفن الإسلامى والأدب العربى والفكر الإسلامى وله شهرة واسعة فى العالم العربى ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته وآثاره ودراساته إلى نجيب العقيقى المستشرقون ، ٣ / ١٠١٩ - ١٠٢١ .

ونشرها فى كتاب مستقل حتى يسهل على الدارس معرفة جهد غرنباوم وجهاده فى سبيل الأدب العربى .

وتتكون هذه المجموعة « دراسات فى الأدب العربى » من أحد عشر بحثا نعرض لها بعد قليل لنرى مدى ما وفق إليه هذا المستشرق فى دراسته للأدب العربى واتجاهه فيه ، هل كان مجردا مثلا من الأهواء والتعصب أم دار فى فلكها إلى أبعد الحدود ؟ وهل حاول إنصاف الفكر العربى واعترف بمكانته التاريخية أم أنه تعامى عن هذا ؟ وهل استطاع أن يقدم جديدا مفيدا للأدب العربى ؟ أم أن بحوثه بسيطة فى فكرتها لا تقدم ولا تؤخر ؟ وفى الحق أن ماذهبنا إليه لم يكن انتقاصا لهذا المستشرق وجهده بل آثرنا هذه النقاط السابقة لأنها ستقابلنا فى بحوثه وسنعرض لها بعد قليل بشىء من الإيجاز فى كل ما ذهب إليه .

يبدأ غرنباوم هذه الدراسة بنظرة شاملة للأدب العربى ولكنه يخطئ حين يقول : « لم يتخل الفكر الإسلامى على وجه العموم ، عن سيكولوجية أرسطوطاليس أبدا ، وهذه السيكولوجية لا تمنح الخيال نسبيا ، منزلة رفيعة ، بل تضعه مع القوى الحيوانية على صعيد واحد [1] » ، وهذا خطأ فهو يطلق القول جزافا ويتهم الفكر الإسلامى بأنه عالة على الفكر اليونانى ، قضية عامة فيها إجحاف والا تستند إلى دليل واضح ونسأله فى أى شىء كان الفكر اليونانى رائدا للفكر العربى أفى الشعر مثلا ؟ أم فى البلاغة ؟ أم فى اللغة ؟ أو . . أو . . أو فى الملاحم والمسرحيات مثلا ؟ وكل الآداب قديما وحديثا لابد لها من تأثير وتداخل فى بعضها وكذا الدول وكل الفنون ، صحيح أنه كان هناك بعض التأثير اليونانى فى الفكر العربى أما أن يكون هذا قاعدة سائدة ويصبح قضية تطبق على جميع نتاجنا الفكرى وتسمه بسمة اليونان فهذا غير صحيح ، وبما أن غرنباوم باحث كان يجب عليه أن يقلل من غلوائه ولا يشتط فى هذا السبيل ولا يظهر هذا التعصب الأعمى الذى لا يليق به كمستشرق باحث له مكانته ومنزلته ومما يزيد كلامنا إيضاحا أنه كثيرا ما ينسب شيئا للعرب ثم يعرض لما يقابله عند اليونان يقول : « إن الدين وقف سدا دون الإيمان بقدرة الإنسان على الخلق ، ومما أيده فى ذلك عجز الناس على أن يميزوا على وجه اليقين بين الخلق الفنى والعقلى والخلق من العدم وقد صور القرآن المسيح (يخلق من الطين كهيئة الطير . . ثم ينفخ فيها فتكون طيرا بإذن الله [2]) ولا داعى أن نرد

---

(١) فون غرنباوم المرجع السابق ص ٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩ .

عليه إذ الرد موجود فى الآية نفسها حين قال الله سبحانه « بإذن الله » فخلق عيسى كان بإذن الله وهو معجزة .

ومن قال إن المسلمين لم يميزوا بين قدرة الله على خلق عباده وبين إلهام شاعر كحسان بن ثابت مثلا حين يقرض الشعر ، لم يقل هذا إلا غرنباوم ، وعلى كل فهذا المستشرق يظهر تعصبه الممقوت بصورة بشعة وتتبعه فى كل ما قاله يخرج بنا عن هدفنا فى هذا المكان يقول : « واتبع العرب أيضا النظرية القديمة التى ترى الشعر والنثر نوعين من الكلام لا شكلين متمايزين من التعبير وليس من فرق بينهما فى رأيهم إلا فى أن الشعر كلام موزون مقفى كما أخذت النظرية القديمة تعريف أرسطو طاليس للشعر فى هذا الاعتبار . . [1] » فهو لا يريد أن ينسب إلى العرب أية فضيلة فى بحث مسألة أو ابتكار شىء ، بل جميع ما عند العرب من تراث أو فكر مرده إلى اليونان أو غيرهم فهم ليسوا مبدعين شيئا البتة فى علم أو فن من الفنون ، ولا حيلة لنا إلا أن نضرب صفحا عن البحثين الأولين فى الكتاب لأنه رمى الدين الإسلامى بسهام كثيرة وكان تعصبه فيها لا يطاق .

ونأتى إلى بحثه فى الحضارة والثقافة ولا نكاد نعثر على شىء ذى قيمة لأنه يتناول فيه أمورا كثيرة ، فهو لم يسترسل فى نظرية مثلا يودعها تجاربه أو دراسته الخاصة ، أو حلل نظرية من النظريات ، وظل ساهراً عليها يدعمها بالدليل ولم ينشئ بحثه على مبادئ عامة أساسية ثم يأخذ فى معالجتها ، إنه لم يفعل شيئا من ذلك ، فماذا فعل إذن ؟ يقول عن الثقافة مثلا : « الثقافة مرحلة أعلى من التعلم . . إنها الأداة التى يبلغها المرء من خلال معرفته للفهم الذاتى الإنسانى فى العلاقات المتنوعة المتغيرة بالمجتمع والمكان والزمان ، أما التعلم فهو إتقان موضوعات معينة على نحو منظم ، حسبما تتطلبه مناهج الدراسة فى هذا العصر أو ذاك [2] » ويعرض بعد هذا التطور الثقافة فى العالم الإسلامى ثم يقسم التعلم فى هذا العالم الإسلامى إلى قسمين :

١ — دراسة للقرآن والحديث .

٢ — دراسة للكون .

ثم يقول : « وهذه قسمة تمخضت عن اتفاق علماء المسلمين على التفرقة بين العلوم العربية

(١) المرجع السابق ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٤ .

وعلوم الأوائل مع أن هذه القسمة مبنية على أساس آخر من التفكير[١] » ويشير بوضوح إلى تأخر الثقافة العربية عن بقية الثقافات فيذكر السبب فى تأخر المسلمين ، فيقول : « وكما يغدو علم الذرة اليوم أداة فى خدمة أية دولة وأية أهداف لها ، يصبح الكاتب المسلم ، وهو الذى يتقن أنواع الأساليب ويحسن الأدب فى خدمة أى حاكم فى أية طائفة ، ومثل هذا يقضى على الطبيعة العقلية والجمالية فى هذا النوع من الثقافة أن تتحجر بسبب إيثارها للشكل والشكلية على ما فيها من ميل شديد للظهور بمظهر جمالى لا ندية فيه[٢] » ولعل فى أخذ العرب بوسائل التقدم الآن فى كافة المجالات ما يرضى هذا الكاتب ، ويشير فى نهاية بحثه إلى العلوم التى هى عماد الدراسة الإسلامية ، كالتفسير والفقه واللغة والتاريخ ، وعلم الحديث ، والعروض وغير ذلك ولا ندرى لماذا لم يذكر بعض العلوم الحديثة التى تدرس الآن فى الجامعات والمعاهد ويختم غرنباوم حديثه فى القسم الأول من الكتاب برسالة ابن سينا فى العشق وصلتها بالحب العفيف فى الغرب يتحدث من خلالها عن مثل هذا الحب ، فهو حب من أجل الحب ، وهو ليس إلا رغبة لا يرجى لها أن تتحقق[٣] ، وهذا الحب موجود فى الفلسفة العربية وخاصة فى فلسفة ابن سينا الذى قد أعطى الحب البشرى دورا إيجابيا يسهم به فى توجيه النفس نحو الحب الإلهى والاتحاد مع الله سبحانه ، وقد سبق ابن سينا آخرون فى هذا الاتجاه منهم كاتب تؤولوجيا أرسطوطاليس ، والجاحظ والكندى فى القرن التاسع والفارابى وإخوان الصفا فى القرن العاشر ، ويذكر جهد كل واحد من هؤلاء فى هذا الاتجاه وأثره وبعد هذا يذكر تطور هذا الحب على أيدى بعض الشعراء والكتاب كابن حزم ، والعباس بن الأحنف مثلا ، وقبل هذا يذكر كيف ظهر الحب العفيف فى أغانى التروبادور بجنوب فرنسا حوالى سنة ١١٠٠ م ، وهذا البحث شائق جدا لأن غرنباوم قد أحاطه بكثير من دراساته وآرائه متدرجا مع هذه النظرية منذ نشأتها إلى نهاية ما وصلت إليه ، وبنهاية كلام غرنباوم ينتهى حديثه فى الجزء الأول من كتابه المذكور .

وأما الجزء الثانى منه فهو عن النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى ، حيث يأخذ فى عرض تاريخى لصورة التاريخ الأدبى فيذكر كتاب الأغانى ومؤلفه ويعرض لابن سلام وكتابه طبقات

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٣ .

الشعراء ، وابن قتيبة ، وقدامة والعسكرى وغيرهم ويخلص إلى تصنيف المقاييس النقدية فى القرن الرابع وهى كالآتى :

(ا) مآخذ لغوية .

(ب) مآخذ أسلوبية .

(حـ) النقد المعتمد على تاريخ الأدب .

(د) مآخذ نفسية .

(هـ) مآخذ على المعانى .

وهو فى كل هذا يكتفى بالإشارات دون التحليل والتمثيل المقنع فلا يكفى فى أى منهج من المناهج التى أشار إليها جمل قصار ، بل جهد متميز بناء ، ولعله قد شعر بهذا فنراه يوجز فى تصوير هذه المذاهب فيقول : ونتيجة لهذه الاتجاهات التى قل أن تتفق ، عجز النقاد عن أن يقرروا بوضوح ما إذا كانت الأهمية الأولى تعطى للمعنى أم للفظ ، وبينما نجد العسكرى فى نقده يقدم المعنى ، نجده فى أبحاثه النقدية يقرر أن مدار البلاغة على اللفظ ، ثم يقول « وقد كان ابن المعتز أكثر صيانة حين بين أن البديع وحده لا يكفى لجعل البيت جيدا [١] » ، ونستطيع أن نقول بعد هذا إن كلام غرنباوم عن النقد فى هذا القرن الذى ذكره ليس كلاما شافيا فهو لم يدلنا على خط واضح يبرز لنا اتجاه النقد فى هذا الوقت ولم يوضح فى قوة اتجاه صاحب الموازنة فى كتابه وهل كان متأثرا بمن سبقه أولا ؟ ثم ما هدف الآمدى من كتابه ؟ وما أثر كتابه فى النقد ؟ ولم يذكر لنا مثالا واحدا حتى نعرف مدى قدرته على تناول منهج النقاد مثل الآمدى وغيره ، أما أن يكون الكلام عن النقد فى القرن الرابع الهجرى بهذا الاتساع والشمول بدون تحديد نقاط يقوم عليها البحث ومحاولة استيفائها فهذا مالا نقبله من مفكر خبير مثل غرنباوم .

أما القسم الثالث من الكتاب فيتناول نشأة الشعر العربى وتطوره فيذكر الدوافع التى صاحبت ظهور الشعر العربى وأنه ظهر ونما فى خلال قرن ونصف من الزمان وقد ذابت فيه اللهجات التى كانت منتشرة وينوه بمنزلة الشاعر القديم ويقول إنه كان يشبه العراف ، وبعد هذا يجمل تطور الشعر العربى بعد تطوره التقليدى إلى :

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٤ .

(ا) تطور الشكل .
(ب) التوسع في الأغراض الشعرية .
(حـ) نشوء النقد والمباحث النظرية .

ويذيل هذه الدراسة بترجمات مقتضبة عن عبيد بن الأبرص ، والشنفرى وعمر بن أبي ربيعة وجميل العذرى وبشار بن برد وأبي نواس ، ورابعة العدوية وأبي العتاهية والصنوبرى والمتنبى وغيرهم ، ويذكر أبياتا من شعرهم بدون تعليق ولا ندرى ما الداعى إليها ؟ آلاستشهاد فحسب ؟ ربما ؟

ويتكلم بعد ماسبق عن أثر العرب في شعر «التروبادور» ويظهر أنه لم يوف هذا الموضوع حقه في بداية الكتاب فحاول الرجوع إليه ثانية بدراسة أشمل وأعمق ويبدأ هذا البحث بعرض تاريخى لنشأة الأمة الإسلامية ويعرض للديانات التى كانت سائدة على أطراف الجزيرة ويمعن النظر مليا في الشعر الجاهلى وماكان فيه من شعر ظهرت فيه عاطفة الحب بل اقترن به الحب المؤدى إلى الموت ، وظهرت في الشعر أيضا موجة الحب العفيف ، وهذا الحب العذرى هو الحب الأفلاطونى ، وزاد في هذا الاتجاه الشاعر عباس بن الأحنف ، وينقل هذا التأثير إلى الأندلس فيظهر في بعض قصائد للحكم الربضى أمير الأندلس وكان معاصرا للعباس بن الأحنف [1] فظهرت في شعره العبودية في وقوله :

هكذا يحسن التذلل للحر إذا كان في الهوى مملوكا

ويختار ابن حزم التفسير الأفلاطونى للحب محاولا أن يجرده من المصطلحات التى تسىء إلى المبادئ الإسلامية ويهتف بعد هذا غيوم دى بواتيه ت ١٢٧٠ م أول شعراء التروبادور قائلا : « ما أسعد من يقع في الحب حتى أننى لأود أن أغمس نفسى في أعماق هذا السرور ، وأرانى أخطب ود أكمل النساء ، ليس ثمة امرؤ تدفعه قوة الرغبات بقادر على أن يتصور بفكره أو بأحلامه سرورا مثل سرورى ، ليس على الأرض شىء يوازى هذا الطرب ، ومن شاء أن يتغنى به كما يستأهل فلابد أن يقضى سنة كاملة قبل أن يحقق ما يريد [2] » ويهتف برتران دى بورن ، ت ١٢١٥ م بأغنية يعلن فيها حبه العميق لعيد الفصح وشقشقة العصافير وغيرهما .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٥ .

على أن أول شاعر أكوتانى جوال هو الكونت غيوم التاسع دى بواتيه وقد اتصل بالشرق فى أثناء الحروب الصليبية حوالى ١١٠١ – ١١٠٢ م . وقد أحدث هذا الاتصال تغيرا كاملا فى شعره وكذا أ . مكابرو ، وبييردى أوفرن وهما شاعران قديران ، وقد سافرا إلى أسبانيا وثبت أنهما تأثرا بالمؤثرات الأندلسية ويفرق غرنباوم بعد هذا بين الحب فى الغناء الأندلسى وشعر التروبادور معتمدا على الواقع الاجتماعى والعقائدى الذى ساد الأندلس وجنوب فرنسا فى ذلك الوقت ويختم هذه الدراسة بذكر آثار أبى داود الأيادى وشعره ، ولكن هذه الدراسة عنه تحتاج إلى نظر ، فغرنباوم ترك الكثير من شعره وأدخل فى شعره ما ليس منه ومن هنا وقع اضطراب فى الأبيات التى ذكرها ، مع أنه نفسه لم يستطع أن يجزم بترتيب الأبيات فى كل مقطوعة وهذا يعد من هنات غرنباوم الكثيرة .

وبعد ، فهذه أبحاث غرنباوم نضعها بين يدى القارئ بدون تعصب أو تحزب ، وقد رأينا فيها أنه لم يخطط مسبقا لأى مشكلة أو مسألة أو نظرية تناولها ، وإنما يجمع فى كل ما يتناوله أشتاتا من هنا وهناك الأمر الذى دعا بارت ، ريتر وغيرهما إلى التعصب على بعض بحوثه [١] ، واتهامه بأنه يقيم بحوثه على غير مبادئ عامة شاملة ، الأمر الذى جعل بحوثه متشتة المذاهب ولا رابطة بينها ، وما ذكرناه فيما مضى يكفينا فى هذا الاتجاه .

(ح) آنخل جنثالث بالنثيا [٢] :

نعترف مقدما بعجزنا فى هذه الصفحات عن مجاراة كتاب آنخل جنثالث بالنثيا « تاريخ الفكر الأندلسى » ، فهذا الكتاب عرض فيه هذا المستشرق الكبير جميع ما يتصل بالأندلسى من شعر ، ونثر ، وطب ، وفلك ، وأدب ، وقصة ، وجغرافية إلى غيرها ، عدا دراساته عن التصرف ، والفلسفة ، والفكر وتناول كثيرا من علماء وأدباء الأندلس كابن حزم ، وابن قزمان ، وابن حيان ، وابن عبد ربه ، وابن هانى ، وابن حمديس وابن خفاجة ، وابن عربى ، وابن رشد . . إلخ ، فأين كلامنا فى الصفحات من هذا الكتاب الضخم الذى يضم

---

(١) المرجع السابق ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) هو آنجل جونثالث بالنثيه ، مستشرق أسبانى ، ولد عام ١٨٨٩ وتوفى عام ١٩٤٩ م له آثار مختلفة ويبدو أنه تخصص فى دراسة الفكر العربى الإسلامى فى الأندلس كما اهتم بالأدب العربى وأثره فى الأدب الأوربى ، ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته ودراساته إلى نجيب العقيقى ، المستشرقون ، ٢ / ٥٩٧ – ٥٩٨ .

كل ما قيل عن الأندلس فى كل علم من العلوم وفن من الفنون ولنجزم بأنه لا تكفى هذه الصفحات لتناول علم واحد بل علم من علماء الأندلس ، فما باله بهذا الخضم من الأشعار والأقوال والعلوم والفنون .

ولكن مادمنا نتعرف على اتجاه جنثالث فقط وكيف كان تفكيره فى هذا المؤلف القيم ، ومدى ما وفق فيه فى معالجة القضايا التى تناولها ، وهل أعطاها صورتها الحقة ، أوكان لها وجه آخر يستحق الدراسة فهذا ما نحن بسبيله ويغنينا هذا عن كثرة الإطالة التى قد تجر إلى تناول أشياء ليست من صميم اتجاهه أو خارجة عن الدائرة التى رسمناها لبحثنا يقع كتاب جنثالث المذكور فى خمسه عشر فصلا ، وقد جعل الفصل الأول لعرض تاريخ الأندلس منذ أن فتحها العرب إلى أن خرجوا منها ، متبعا السرد التاريخى للأحداث ، متناولا أحوال العرب فى الأندلس وأثرهم هناك ، وذكر القواد الذين أسهموا فى تعريبها والولاية عليها كعبد الرحمن بن معاوية ١٣٨ هـ — ٧٥٥ م وهشام بن عبد الرحمن ١٧٢ هـ — ٧٨٨ م ومحمد بن عبد الرحمن ٢٣٨ هـ — ٨٥٢ م ، وعبد الرحمن الناصر ٣٠٠ هـ — ٩١٢ م إلى غيرهم إلى أن وصل إلى ملوك الطوائف ثم ذكر أحوال المجتمع هناك وما كان يجوس فيها من شعر مبرزا أثر العرب فيه ، أما الفصل الثانى فقد جعله فى الخصائص العامة للشعر الأندلسى وصلته بالشعر الجاهلى ولا يشتط جنثالث كما اشتط غيره من المستشرقين فى خفض قيمة الشعر الجاهلى والغض من شأنه بل نراه يقرر أن الشعر الجاهلى تناقل بالرواية الشفهية وأشاد بالقصائد الطوال فيه ، وهى المعلقات ويسهب فى سر تسميتها وهل هى معلقات أو مذهبات أو سموط . .إلخ ، ولكنه مع ذلك يحاول الموازنة بين مطالع القصائد العربية وبين مطالع الشعر الأندلسى ، ويذكر فى هذا قول ابن بسام الذى يقول فى شأن الأندلسيين : « وقد مجت الأسماع يا دار مية بالعلياء فالسند ، وملت الطباع « لخولة أطلال ببرقة ثهمد » ، و « مجت قفانبك » فأما « أمن أم أوفى » فعلى آثار من ذهب العفا . . أما أن يصم صداها بسلم مداها ؟ وكم من نكتة أغفلتها الخطباء ، ورب متردم غادرته الشعراء إلى أن يقول ولو اقتصر على المتقدمين لضاع علم كثير ، وذهب علم غزير [1] » ، فابن بسام يعيب على الشعراء القدامى ، وقوفهم على الأطلال واستنطاقهم الربوع ، وبكاءهم على السفوح وأنه يجب أن يدخل التجديد والتغيير هذه المطالع حتى تواكب الحياة فتصور الزروع والصباح وجمال النخيل ومساقط المياه ، وتتفنن فى الإبداع الجمالى

(١) انجل جونثالث المرجع السابق ص ٣٧ .

الذى يكمن فى النرجس والورود ، ويسرد التطور الذى دخل على القصيدة العربية فى العصر الإسلامى والأموى ، والعباسى وأنه دخل عليها بعض التجديد وينتقل بعد هذا إلى موضوعات الشعر الأندلسى ، ويلمح فى الشعر الأندلسى اتجاهين أساسيين :

(ا) فصيح .

(ب) شعبى دارج .

ولكنه يقرر أن منابع الشعر الأندلسى شرقية ، وأن الشعراء الأندلسيين وضعوا وجهتهم الشعر العربى ويسيرون على دربه ويترسمون خطاه ولكنهم مع ذلك تفننوا فى ضروب التجديد بما يعجز الوصف عنه وبذكر الموضوعات التى تناولها الشعر الأندلسى ، فيقول : «أما الموضوعات التى تدور حولها أشعارهم فمن أنواع مختلفة : فهم يتغنون بمباهج الحب الموصول ويصفون آلام الهوى الخائب ، ويصورون بألطف الألوان هنا ، ولقاء رقيق ويبكون فى لهجة مشبوبة آلام الفراق ، وقد حرك مشاعرهم جمال الطبيعة الأندلسية فمضوا يتمدحون غاباتها وأنهارها وحقولها الخصبة ودفعهم ذلك الجمال إلى تأمل ضياء الشمس البهيج وصفاء الليالى الساجية تنيرها النجوم . . إلخ [1] » وتابع بعد هذا حال الشعر فى عصر الإمارة على يد عبد الرحمن الداخل ، وأبى المخشى ، وابن حبيب ، والحكم الربضى ، وزرياب وابتكاراته ، والأمير عبد الله سعيد بن جودى ، وغيرهم ويصل إلى الحديث عن الشعر فى عصر الخلافة على يد ابن عبد ربه ومنذر بن سعيد البلوطى ، وابن هانى ، والزبيدى ، وصاعد البغدادى ، وابن الهندى ، والفرض ، وحبيب الصقلى ، وغيرهم وكل هؤلاء الأعلام الذين ذكرهم وغيرهم يترجم عنهم فى اقتضاب ويذكر أبياتا من شعرهم ، فهى ترجمات تاريخية صغيرة لا تتناول منهجهم ولا مذهبهم فى الشعر ولا اتجاههم وهذا قصور فى عرض هذا الحشد الهائل من الشعراء والشاعرات .

ويصل إلى عصر الطوائف فى جو تاريخى صرف : عن قرطبة ، والوزير ابن جهور ، وابن زيدون ، وغيره ، وكذا أشبيلية وشعراؤها ، ثم غرناطة ، وبلنسية ، وسرقسطة ، ويعرض لكل هذا كما قلنا فى سرد تاريخى يمزج أحيانا بالشعر ، ثم يذكر عصر المرابطين ويذكر من الشعراء فيه ابن خفاجة ، وابن الزقاق ، وأبا الصلت أمية الدانى ، ولنأخذ مثلا لمعالجته ،

(١) المرجع السابق ص ٥٠ .

بعض الشعراء حتى يتبين للناظر مدى إخفاق هذا المؤلف فى معالجة الشعراء ، يقول : « ومن أعلام من ظهر فى ذلك العصر ابن خفاجة وابن أخته ابن الزقاق ، أما ابن خفاجة الشقرى ٤٥٠ / ١٠٥٨ - ٥٣٣ / ١١٣٨ ، فقد وصفه ابن سعيد بقوله : « شاعر الأندلس فى وصف الأزهار والأنهار وما أشبه وقد لقبه الناس بالجنان ، لكثرة ما وصف الرياض وها هو ذا نموذج من شعره : [1]

لله نهر سال فى بطحاء   أشهى ورودا من لمى الحسناء
متعطف مثل السوار كأنه   والزهر يكنفه مجر سماء
قد رق حتى ظن قرصا مفرغا   من فضة فى بردة خضراء

فهى دراسة سريعة لشاعر فى عصر المرابطين ذكره فى أربع صفحات على الأكثر ثم قدم نموذجا من شعره كما يفعل فى كثير من الأحيان ولكن أغلب التراجم التى ذكرها مبتورة تحتاج إلى عناية خاصة حتى تنير معالم من يترجم له ولا تلقى عليه ظلالا من التساؤلات كما هو الآن ، إذن فهل يستطيع باحث مهما كان أن يعالج شاعرا أو ظاهرة أدبية فى سطور ، اللهم إلا إذا أراد أن يشير إليه إشارة فقط بدون المساس بمسلكه فى الشعر وتراثه فيه ووجهته فيه وصداه الأدبى وأثره فيمن جاء بعده ، ومن تأثر به كل هذا يحتاج إلى مزيد من الإيضاح بدلا من الإبهام أو الإيجاز الذى تناول به جميع الشعراء الذين ذكرناهم وما فعله فى عصر المرابطين ، فعله فى عصر الموحدين حيث عرض للشعراء الذين علا نجمهم فى أخريات أيام المسلمين فى الأندلس ومنهم : أبو جعفر بن سعيد ، وحفصة الركونية وحمدة بنت زياد المؤرب ، ويذكر غيرهم من كان الشعر أقل بضاعتهم كأبى بكر محمد بن زهير الذى كان من مشاهير الأطباء ومع ذلك فقد برع فى نظم الموشحات ويقول : « وتحفل كتب الأدب بذكر نفر غفير من شعراء هذا العصر نذكر منهم ميمون بن الجنازة ، ويحيى بن مجبر المسمى ببحترى ، الأندلس ، وأبا أحمد بن حيون ، وعبد البر بن فرسان ، ويحيى بن نخاتيه الميورقى ، وابن الرفاء الذى أبدع فى وصف نافورة ، ومحمد بن صفر الذى تغنى بجمال وادى المرية وصور المد فى مدخل الوادى الكبير [2] » وهذا كله يؤكد ما ذهبنا إليه من أنه يجمع فى نفس واحدة عدة شعراء يشير إليهم وكأنه يتخذ المنهج الحسابى هدفا له ، وجميع ما ذكره جنثالث يندرج تحت الشق الأول وهو

(١) المرجع السابق ص ١٢٣ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٩ .

الفصيح فقد أشار إلى شعرائه فى مختلف الطوائف وإنتاجهم فى إيجاز ، ودل على فصاحتهم حين كانوا يتناولون الشعر الذى ذكرنا طرفا منه .

ولكن كان بجانب هذا اتجاه شعبى دارج يواكب الاتجاه الفصيح ويسير معه وكثر هذا الاتجاه فى الأيام الأخيرة للمسلمين هناك وقد أخذ هذا التراث الجديد من الأدب صورتين : إحداهما : الزجل ، والثانية : الموشح ، والزجل والموشح فى واقع الأمر فن شعرى واحد ، ولكن الزجل يطلق على السوقى الدارج منها ، فقد كان يتغنى به فى الطرقات ، أما الموشح فلا يكون إلا فى العربى الفصيح ، واسمها كذلك عربى [١] ويستشهد على ذلك ببعض أزجال ابن قزمان وقد اخترنا منها هذه المقطوعة [٢] :

تـــــــــــدعـو الله المجيب
والـــــفــــرج من قـــــريب
والشـــتـــا على الـــنـــزول

ومعنى هذا أننا ندعو الله المجيب ، والفرج منه قريب ، أن يطيب الهواء الآن ، ويأخذ المطر فى الهطول ، كما يقول جنثالث وبعد أن يذكر قبسا من موشحات ابن قزمان ، وقد ذكرنا بعض ما ذكره وأوردنا شرحه لها ترجم « لمقدم بن معافى القبرى » مبتكر فن الموشحة ، فهو الذى قوم ميلها وسنادها ، ثم يذكر أنه قيل إن ابن عبد ربه صاحب كتاب العقد كان أول من سبق إلى هذا النوع من الموشحات فهو لا يعطينا رأيه فى هذا الاتجاه ولا كشف عن مخترع هذا الفن ، اللهم إلا مجاراة القدماء فيما ذهبوا إليه وكان الأولى به أن يبحث عن مبتكر حقيقى لهذا اللون بدلا من الإضطراب بين مقدم بن معافى ، وابن عبد ربه ، والذى يلفت الأنظار أن هذه الموشحات بلغت أوجها وحلقت بعيدا حيث حلت محل القصائد الفصيحة فى كثير من الأحوال ، فقد كانوا ينسبون فيها ويمدحون كما يفعل فى القصائد [٣] وينهى جنثالث كلامه عن الأدب بعقد الفصل الثالث وهو عن الأدب كفن من فنون الفكر ويتكلم عن ابن عبد ربه وكتابه العقد الفريد ، وأبى على القالى ، وابن الجسور ، وينتهى هذا الفصل بعرض عن المقلدين لمقامات الحريرى هناك .

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٣ .
(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .
(٣) المرجع السابق ص ١٥٥ .

أما بقية الكتاب فهوى استعراض تاريخى لكثير من الفنون والعلوم فيبدأ بعلم النحو والأئمة الذين ألفوا فيه هناك مثل الزبيدى وأبى على الشلوبينى ، وابن مالك ، وأبى حيان ، ويعرج على معاجم اللغة وأشهرها فى بلاد الأندلس .

أما التاريخ فله حظ وافر فى كتابه ، فقد تناول عددا من رجال التاريخ ، ومنهم ابن حيان ، وابن أبى الوفاض ، وابن حزم وغيرهم وأطال الكلام على ابن حزم وذكر حياته ، ومؤلفاته الفقهية والدينية والفلسفية ، وآثاره الأدبية ، وفى الفصل السادس عرض فيه المؤلف لرجال الجغرافيا والرحلات الأندلسيين ، ويشير فيه إلى أن الاهتمام بالجغرافيا عند الأندلسيين بدأ فى عصر الخلافة على يد محمد بن يوسف الوراق ويقول : « بيدأن أول جغرافى جليل الشأن هو أبو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكرى ولد فى قرطبة سنة ٤٣٢هـ / ١٠٤٠م [١] » ويعدد بعد هذا الرجال الذين رفعوا علم الجغرافية الأندلسية إلى أن يخلص إلى الفلسفة والتصوف فى الباب السابع فقد عرض فيه للفلسفة الأفلاطونية ومدارسها وذكر كثيرا من الرجال الذين أسهموا فى تنمية الذوق الفلسفى ودفعه إلى الأمام مع عرض لكتبهم ومناهجهم فى هذه الكتب كابن السيد البطليوسى ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، ويذكر من رجال التصوف محيى الدين بن عربى ويشير إلى مؤلفاته وأثره فى فلاسفته وخاصة ابن سبعين وغيره [٢] ، وينتقل بعد هذا إلى علم الحديث ورجاله وكبار المحدثين فى الأندلس ثم إلى القراءات والتفاسير ثم إلى علم أصول الفقه وأشار إلى المذهب المالكى ، وكيف دخل إلى أسبانيا ، إلى أن يصل إلى الرياضيات ، والفلك ، والطب والنبات ، وأوائل الأطباء هناك ، وينهى الكتاب بآثار غير المسلمين فى الأندلس من المستعربين ، واليهود وأشار إلى أدبهم وتراثهم من مؤلفات وغيرها .

وعلاوة على ذلك كله أشار بإسهاب إلى أثر الآداب العربية فى الآداب الأوربية وبعض أدبائها ودور بعض المستشرقين وإسهامهم فى اكتشاف هذا التأثير وأهمية دراسته للأدبين العربى والغربى على حد سواء ، كما سيتضح هذا فيما بعد .

وأخيراً ، فهذا كتاب جنثالث الذى حاولنا بقدر استطاعتنا أن نرى مدى الجهد الذى بذله مؤلفه فى جمع مواده الغزيرة من كل صوب وحدب ، ونبرز خطوط اتجاهه العريضة فيه

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨٦ .

كذلك وقد وفق جنثالث فى هذا الصدد ، أنا أعتبر كتابه مؤلفا عاما للأندلس وما كان فيها من علوم وآداب وفنون ، ومع ذلك فنى رأينا أن جنثالث لم يتمكن أن يعطينا صورة كاملة لكل علم وفن ، بل كل ما استطاع أن يفعله هو أن يعطينا قصاصات جمعها ، وكون منها هذا لحشد الهائل من الاتجاهات ، وليته اقتصر على فن واحد مثل الأدب مثلا ، أو على اثنين مثل لأدب والفلسفة لقرابتهما رحما ولو فعل ذلك لكان جهده أكمل وأوضح ، وسمة بحثه أرفع أحسن ، واتجاهه أبرز وأوفى ، أما أن يعرض للطب ، والفلك والنحو ، واللغة والأدب الفلسفة ، والتصوف ، والرياضيات ، فهذا يكون أشبه شيء بوضع مصطلحات فقط ، لا تدوين علم كامل يذهب فيه إلى مداه ، ومما يدل على وجهة نظرنا أنه لم يشر إلى المراجع لا فى القليل النادر ، فكأنه أراد أن يخفى هذا عن القارئ وسمة الباحث الحق أن يدل القراء على المصادر التى استقى منها مادته العلمية حتى يكون أمينا أمامهم ، فصورة الأدب مثلا باهتة بما أشار إليه من رجاله فى عدد ضخم لا يشفى الغليل ، لأن القارئ لا يكتفى بهذه السطحية لواضحة والعجلة القاتلة ، وما ينطبق على الأدب ينطبق على كثير من العلوم والفنون ، فعلى لرغم من جهده المخلص ، جاءت هذه الفنون والآداب والعلوم فى كتابه فى صورة موجزة سيطة ، يحتاج أى باحث فيها إلى الرجوع إلى مصادر أخرى حتى يكون فكرة مستقلة عن لفكر العربى فى الأندلس وخصائصه .

ومع كل هذا فنحمد لجنثالث هذا المجهود الشاق والإخلاص البناء الذى قدمها وأسهم بها فى نهضة الفكر العربى المعاصر ، وليكن كتابه مؤلفا عاما للأندلس فى مختلف العلوم الآداب والفنون ، وهذا ما يكفيه فضلا ويرفع قدره ومكانته .

ط) تشارلز آدامز[1] :

أراد آدمس أن يسهم فى حركة الفكر العربى الإسلامى المعاصر وأن ينزل إلى أغوار المجتمع لصرى العربى يتحسس ما عنده من نهضة أدبية انطلقت بقوة فى العصر الحديث ، فاختار هذا

(١) هو تشارلز أدامز . مستشرق أمريكى ، ولد عام ١٨٨٣ م . وتوفى عام ؟ له آثار متعددة فى الفكر الإسلامى لحديث وتخصص فى دراسة الاتجاهات الفكرية الحديثة فى مصر حيث عاش فترة طويلة ، مديراً للمدرسة اللاهوتية فى باسية ثم عميداً لمعهد الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة ويمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل عن حياته وآثاره راساته إلى نجيب العقيقى ، المستشرقون ٣ / ١٠٠٤ - ١٠٠٥ .

الموضوع مجالا لبحثه معنونا له « الإسلام والتجديد فى مصر» بمفهومها الواسع والدقيق فى الوقت نفسه ، وقبل أن نفرغ من قراءة كتابه كان اعتقادنا أنه سيتناول الإسلام من زوايا جديدة ويظهر عظمته فى كثير من النواحى العقلية والاجتماعية والأدبية ويشيد بما له من اتجاهات عالية فى خدمة النفس البشرية وهدايتها ولكننا فوجئنا به يعرض لكثير من المصلحين المحدثين الذين أسهموا فى دفع النهضة العلمية والأدبية فى مصر وغيرها من العالم العربى الإسلامى العريض منذ أقل من قرن من الزمان ، ولهذا نراه قد عرض باستفاضة لأمثال محمد عبده وجمال الدين الأفغانى وغيرهما من زعماء الإصلاح والتجديد فى العصر الحديث ، وترجم لمن عرض لهم فى إيجاز مبرزا أهمية دورهم فى الاتجاه الأدبى والعلمى فى مصر ، وأثرهم فى الأقطار العربية والإسلامية الأخرى ، وتناول كيف قادوا الحركة الفكرية التى انبعثت على أيديهم وكيف وقفوا ضد المستعمر لا يلون على شىء إلى أن تحقق لهم هدفهم ورأوا ثمار أفكارهم دانية بارزة ، ومن هنا أقدمنا على النظر إلى اتجاه آدمز فى هذا الكتاب الفريد الذى يقع فى عشرة فصول كاملة قدم له مصطفى عبد الرازق بمقدمة ضافية أشاد فيها بهذا العمل الجدير بالثناء وقام بجهد الترجمة من الإنجليزية إلى العربية عباس محمود .

ففى الفصل الأول تناول المؤلف الثائر الكبير جمال الدين الأفغانى ، فتكلم عن أسرته ، وأسفاره ، وجهوده ، وأشاد بمجلته « العروة الوثقى » وذكر أهم آرائه وأثرها فى المحيط العربى الإسلامى العام والخاص ، ويذكر من قول جمال الدين الأفغانى كلاما يشير إلى الأمور التى تتم بها سعادة الأمم [1] :

١ – صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام ، والإسلام يقضى على ذلك لأن أول ركن بنى عليه الدين الإسلامى ، صقل العقول بصقال التحديد وتطهيرها من لوث الأوهام .

٢ – أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف ، طامحة إلى بلوغ الغاية منه ، إن دين الإسلام فتح أبواب الشرف فى وجوه الأنفس وكشف لها عن غايته ، وأثبت لكل نفس صريح الحق فى أى فضيلة .

٣ – أن تكون عقائد الأمة ، وهى أول رقم ينقش فى ألواح نفوسها مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة وأن تتحامى عقولهم مطالعة الظنون فى عقائدها .

(١) تشالز آدمز الإسلام والتجديد فى مصر ص ١٧ وما بعدها بتصرف ، ترجمة عباس محمود .

٤ – أن تكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة ، وطائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها ، وتثقيف عقولها ، والإسلام هو الدين الوحيد الذى تتم به سعادة الأمم .

وقد عددنا هذه الأمور التى نادى بها جمال الدين الأفغانى لأن محمد عبده حاول جهده أن يبعث مبادئ أستاذه وينادى بها فى كل مناسبة يجدها وقد أوجز آدمس كلامه على جمال الدين الأفغانى بينما نراه أسهب فيه عن محمد عبده وهذا ما عرضه فى الفصول التالية ، حيث تناول حياته منذ صباه المبكر وكيف تلقى العلم ، وأشار إلى ميوله والذين كان لهم الأثر فى توجيهه وسار معه خلال حياته وأعماله إلى أن أصبح من الساسة العظام الذين يؤخذ برأيهم فى كثير من المجالات فى الفترة الحاسمة التى كان يمر بها العالم العربى الإسلامى آنذاك .

وبرغم بعض هفوات البحث فإننا نرى أن صاحبه يستحق الثناء والتقدير معا لأنه استطاع أن يبرز لنا الإمام محمد عبده كقلعة شامخة تقف فى وجه الأعاصير التى كانت تهب عليها من مختلف الجهات ، ويكفيه فضلا أن يكون صاحب هذا الاتجاه فى دراسة الإمام .

وبعد ، فلعلنا الآن نكون قد أعطينا فى إيجاز صورة واضحة عن اتجاهات المفكرين المستشرقين التى تجلت متصلة بعضها ببعض اتصالا وثيقا ، وإن كان كل واحد منهم يمثل مدرسة مستقلة ، منهجية ، وفكرية ، ونقدية خاصة له ، كما تبين ذلك فى مرورنا السريع بمناهجهم واتجاهاتهم وآرائهم ، بحيث اتضح جليا أن الاستشراق قد لعب دورا كبيرا فى النهضة العربية الحديثة ، وساعد مساعدة فعالة فى القيام بدراسة الأدب العربى والاطلاع على اتساع آفاقه ونشر آرائه وبحث أفكاره ، ومن هنا لابد أن يعترف كل منا بالدور الذى لعبه الاستشراق فى الأدب العربى الحديث مما سيتضح لنا ذلك عندما نتعرض لمذاهب علمائنا المحدثين بعد قليل .

الفصل الرابع

مذاهب علماء العرب المحدثين

لقد آن الأوان أن نتناول علماء العرب المحدثين الذين حملوا لواء البحث الأدبى الحديث بإخلاص معتمدين حيناً على علماء العرب القدامى وأحياناً على علماء الاستشراق وأحايين على أنفسهم مبينين بذلك ما بينهم من اتفاق أو اختلاف .

وعلى الرغم من تأثرهم بهؤلاء وأولئك وغيرهم فقد أضافوا إلى الأدب العربى أشياء كثيرة وانطلقوا به إلى آفاق جديدة أوسع مدى وأعمق جذوراً وأبعد نفاذاً مما كانت عليه من قبل .

وعلاوة على ذلك أكدوا بثبات قدرة العقل العربى على الأخذ والعطاء وعلى الأمانة والإصالة وعلى الاستنباط والاستيعاب ، كما أثبتوا بجلاء فكرة البحث الحر الذى يؤدى إلى الرقى والازدهار وبثوا فى نفوس الناشئة ما يدفعهم إلى الحرية والإسراف فيها أحياناً لا سيما فى الأدب « الذى يدرس على نحو ما كان الشيخ المرصفى يدرسه لتلاميذه ، حين كان يفسر لهم الحماسة أو يفسر لهم الكامل بعد ذلك[1] » .

وإذا كنا قد اخترنا بعض الذين يمثلون مذاهب علماء العرب المحدثين بالقدر الذى يستحق الإعجاب ، فإننا لم نفعل ذلك جزافاً وإنما فعلناه بالبحث والاستقصاء والدرس ، ثم ان هذا الاختيار لا يعنى مطلقاً عدم وجود غيرهم فى هذا الميدان ، بل على العكس من ذلك تماما ، لأن هؤلاء الذين سنتناولهم فى هذا المكان لا يعطوننا سوى صورة نموذجية لما فى الأدب العربى المعاصر من مادة وغزارة فى هذا المجال الذى لا يدانيه مجال غيره على الإطلاق .

(ا) جورجى زيدان[2]

إن الكلام عنه أشهر من أن يقال ، فهو رجل فذ صانع أدب العرب وجهوده أوسع من

---

(١) طه حسين ، الأيام ، ٢ / ١٦٣ .

(٢) هو جورجى زيدان ، ولد عام ١٨٦٢ وتوفى عام ١٩١٤م . أحد أعلام النهضة العربية الحديثة فى

أن تذكر فى هذا المقام ، وهو أول من خط هذا الطريق بجهد وأناة وصبر فجرى الكتاب فى أثره ركضًا وإذا كان هناك من حاول ذلك قبله كالمرصفى مثلا ، فهى لا تقف أمام تياره الجارف الذى أوجده وسار فى سبيله وقد وقع اختيارنا على كتاب من كتبه الكثيرة لكى نتعرف على ملامح جهده فيه ونحاول التعرف على مذهبه وكيف سار فى هذا الطريق ، لأن هذا هو ما يهمنا داخل نطاق بحثنا وعلى هذا الأساس سوف نضرب صفحاً عن حياته المليئة بالكفاح وكيف جاء إلى مصر التى رحبت به كما تفعل دائماً مع الوافدين إليها ، والتى أوجد فيها هذه النهضة الهائلة فى علم العربية وآدابها .

وما يعنينا الآن هو عرض دقيق بقدر الإمكان لكتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » ، والناظر فى هذا الكتاب بأجزائه الأربعة يجد فيه غاية الإتقان والبراعة والإحسان ، مع جودة العرض وروعة البيان ، علاوة على قوة الرأى ونصوع الحجة مع غزارة الفكرة وعمقها والإحاطة التامة بكل دقائقها [1] .

ومجمل ما فى الكتاب أنه يتناول اللغة العربية وآدابها من لدن الجاهلية إلى وقتنا الحاضر وهذا مما لا شك فيه جد عسير فى مثل هذا الوقت ومثل هذه الظروف التى عاش فيها زيدان . . وإذا كان المؤلف قد تخطى الصعاب وأخرج لنا هذا الكتاب فالأولى أن نجرى معه ونشيد بجهوده الرائعة فى هذا المجال .

ولا جدال فى أن المؤلف قد استفاد إفادة كاملة من دراسات المستشرقين الذين سبقوه ولكن كل هذا لم يطغ عن ذوق زيدان ومذهبه ودقة تعبيره وإحاطته التامة فى هذا الكتاب .

لقد تأثر جورجى زيدان بمحاولات « المستشرقين قبله فعلا ، ولما كان زيدان كثير التناول للمصادر الأجنبية التى كتبها أهل الاستشراق فقد أفاد منهم العقلية التنظيمية فى التأليف

= الأدب والصحافة والعلم ويعد من أخصب مؤلفى العصر الحديث إذ وضع عشرات المؤلفات لم يسبق إليها فى اللغة والتاريخ والأدب والفلسفة علاوة على ما كتب فى السير والتراجم والقصص وما إلى ذلك ويمكن الرجوع لتعرف أكثر عنه إلى : يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ، ٢ / ٤٤٢ - ٤٤٨ ، بيروت ١٩٧٢ محمد عبد الغنى حسن ، جورجى زيدان ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ وغيرها من المراجع .

(١) وقد أثار جورجى زيدان بكتابيه « تاريخ التمدن الإسلامى » و « تاريخ آداب اللغة العربية » انتفاضة نقدية كبرى ويكفينا دليلا على ذلك الرجوع إلى كتاب « انتقاد كتاب تاريخ التمدن الإسلامى » للشيخ شبلى النعمانى و « انتقاد كتاب تاريخ آداب اللغة العربية أيضا » و « انتقاد كتاب طبقات الأمم » وكلاهما للأب لويس شيخو ، وقد جمعها كلها محمد رشيد رضا بين دفتيها وطبعها بمطبعة المنار بمصر عام ١٣٣ هـ فيمكن الرجوع إلى هذا الانتقاد للتدليل على ما ذهبنا إليه .

وتسلسل الموضوعات مع الترتيب الدقيق وجمع الأشباه ، النظائر والوصول منها إلى نتيجة عامة مسلمة ويتجلى ذلك بوضوح فى كتابيه العظيمين :. تاريخ التمدن الإسلامى وتاريخ آداب اللغة العربية[1] الذى ستتناوله الآن .

أما الجزء الأول فقد تعرض المؤلف فيه لآداب اللغة قبل الإسلام فى الجاهلية الأولى والجاهلية الثانية ، وتعرض لحال اللغة حين مجيء الإسلام وفروع اللغة العربية والشعر فى العصر الجاهلى ، وتساءل هل كان عند العرب شعر تمثيلى ؟ وكيف بدأ العرب ينظمون الشعر ؟ وما هية شاعرية العرب ، ونهضة الشعر فى الجاهلية ، طبقات الشعراء فيها وما إلى ذلك ثم قسمهم إلى طبقات ، ثم عرض لخصائص الشعر الجاهلى ومنزلة الشاعر فى الجاهلية وأشعر الشعراء فى هذا العصر ورواة الشعر ، وعرض لرجال المعلقات وأصحابها من الشعراء كامرئ القيس ، زهير ، النابغة ، الأعشى ، لبيد ، عمرو بن كلثوم ، الحارث بن حلزة ، طرفة ، عنترة وغيره . .

وكل ما ذكر عن الشعراء السابقين يعتبر قصاصات ليس فيها غناء ونحمد له أنه تعرض للمعلقات وآراء العلماء فيها مما يدل على سعة اطلاعه ومحاولة إحاطته بها قبل أن يبدأ فى عرض الشعراء ويترجم لحياتهم .

ونراه بعد هذا يقسم الشعراء إلى أقسام حسب موهبة كل منهم فيعرض للشعراء الحكماء ، والشعراء الفرسان ، والشعراء الأمراء ، والشعراء العشاق ، والشعراء الصعاليك ، والشعراء الهجائين ، والنساء الشواعر إلخ . ويترجم لهؤلاء جميعاً ويستشهد بشعر كل واحد منهم ويبين فروسيته أو يتحدث عن حبه ، أو يظهر عشقه وتولهه .

وهذا الاتجاه يشبه إلى حد كبير ما اتبعه ابن قتيبة فى كتابه « الشعر والشعراء » حين جمع هذا الحشد الكبير من الشعراء وتكلم فى عجالة عن شعرهم فاتجه زيدان هذا الاتجاه أيضاً ولكن بهذا التقسيم الذى سبق أن قسم به الشعراء إلى أقسام ويقول مثلا عن حسان بن ثابت : « هو من الخزرج من أهل المدينة ، وقد عاصر الجاهلية والإسلام ، فهو من المخضرمين واشتهر فى الجاهلية بمدح ملوك غسان وملوك الحيرة ، وله مع النابغة الذبيانى أحاديث واختص بعد الإسلام بمدح النبى والدفاع عنه ، وهو يعد أشعر أهل المدن فى ذلك العصر[2] » ، ثم يستشهد بشعره الذى قاله فى الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة .

---

(١) محمد عبد الغنى حسن ، جورجى زيدان ص ٦٢ .

(٢) جورجى زيدان ، المرجع السابق ١ / المرجع السابق ١ / ١٥٠ .

إن الذوائب من فِهْرٍ وإخوتهم قد بينوا سنة للناس تتبع
يرضى بها كل من كانت سريرته تقوى الإله وبالأمر الذى شرعوا

والناظر فى كل ما جاء به زيدان عن حسان أو غيره من الشعراء يجد أنه ينقل من هناك ليضع هنا ، ينقل من أمهات الكتب ليضع فى كتابه ، ويكفينا أن ترجع إلى ترجمة حسان ابن ثابت فى الأغانى أو الشعر والشعراء أو غيرهما لنجد هناك أكثر وأكثر مما ذكره زيدان .

ولا يقتصر زيدان فى الجزء الأول من كتابه على الشعر والشعراء فقط بل يتعرض لكثير من العلوم التى وجدت عند العرب ، ويقسمها أيضاً فيذكر علوماً رياضية كالفلك والنجوم والتوقيت ، وعلوماً طبيعية كالطب ومهاب الرياح والبيطرة وغير هذا ، وعلوماً شرعية . . . إلخ ، وهو تقسيم له دلالته فهو اتجاه حديث مأخوذ من تقسيم المستشرقين الذين سبقوه فى هذا المجال .

وينهى زيدان الجزء الأول بالكلام عن الخطابة والإنشاء فى العصر الأموى وهو حين يعرض لهذه الناحية يقتضب الكلام اقتضاباً وكأنه فى عجالة من أمره فلا يصبر صبر الباحثين الذين يحاولون الإحاطة بالموضوع من جميع جهاته بل يتكلم فى اقتصار شديد والدليل على ذلك أنه يعرض صفحة واحدة فقط للكلام عن الخطابة والخطباء فى العصر الأموى [١] وهذا تقصير ظاهر لأن الخطابة كانت فى العصر الأموى فى أوج مجدها وعنفوان قوتها ، فهل تكفى إذن لكلام عنها صفحة واحدة ؟ ولعل السبب فى ذلك أن زيدان حينما ينقل حياة الشعراء وشعرهم يجد تحت يديه الكثير عنهم ، أما حينما يتكلم عن الإنشاء أو غيره فإنه لا يجد مثلما يجده عن الشعراء وعلى هذا فهو يقتضب هذا الاقتضاب .

أما الجزء الثانى من كتابه فيتناول فيه ، حسب تقسيمه هو ، العصر العباسى إلى دخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ ويعرض من خلال العصر العباسى الأول إلى بعض اللغات التى انتشرت فى هذا العصر كالهندية والفارسية والسريانية واليونانية وغيرها ، ويعرض للشعر والشعراء فى هذا العصر ويعرض لطبقاتهم كشعراء الشيعة وشعراء البرامكة وشعراء لم يتكسبوا بالشعر ، وشعراء تكسبوا بالشعر ، ولا يكتفى بهذا بل نراه يعرض للرواة كعمر بن العلاء والأصمعى وأبى عبيدة معمر ابن المثنى وأبى زيد الأنصارى وغيرهم كحماد والضبى وخلف

(١) المرجع السابق ١ / ٣٠٨ .

الأحمر وابن سلام . . إلخ . ويسير على نهجه فى عرض تاريخهم فى اقتضاب أيضاً . . ويعرض بعد هذا لبعض العلوم كالتاريخ ورجاله وعلم اللغة ورجاله كابن الأعرابى ، والخليل ابن أحمد ، والنضر بن شميل وغيرهم ، وكذلك النحو كسيبويه والكسائى والفراء إلخ .

ثم يتناول العصر العباسى الثانى فيتحدث فيه عن أشهر شعرائه كابن الرومى والبحترى وابن المعتز وابن العلاف وغيرهم ويعرض كذلك للأدباء كالجاحظ وابن قتيبة وقدامة والصولى وابن المقفع وينهى الكلام عن هذا العصر بالحديث عن العلوم الإسلامية ورجالها والطب والأطباء كابن سهل والرازى وابن ماسويه وغيرهم .

ثم ينتقل إلى العصر العباسى الثالث : فيتعرض لإقليمية الأدب حين انفصمت عرى الخلافة وأصبح لكل قطر أدب يدل عليه ويتميز به ، وهكذا عرض زيدان لدولة بنى بويه ، والدولة السامانية والزيادية والغزنوية والحمدانية والفاطمية فى مصر والمروانية بالأندلس فيقول مثلا عن الدولة الفاطمية : « استولى الفاطميون على مصر سنة ٣٥٧ هـ أواسط العصر الذى نحن بصدده ، ونبغ منهم خليفتان فى نشاط العلم وأهله ، هما : العزيز بالله (٣٦٥ ٣٨٦) والحاكم بأمر الله (٣٨٦ – ٤١١) فأنشآ خزائن الكتب فيها مئات الألوف من المجلدات فى العلوم على اختلاف موضوعاتها وأنفقا فى ذلك الأموال الطائلة [١] » فهو يسرد ذلك فى عجالة تاريخية أو يترجم فى سطور عن الدول التى ذكرها ، ويعطى عنها لمحة تاريخية فقط ، وكنا نود بجانب هذا أن يتعرض للأسس التى قامت عليها الدولة الوافدة على مصر وكيف قهرت المذهب الذى كان فيها ثم عملت على إنشاء مذهب يواكب الخلافة ويدعمها ويرسم من خلال هذا ما كان للشعراء والكتاب والخطباء من آثار فى هذا الاتجاه ثم يبلور لنا هذا كله وكأنه يعيش معه ، ويتحسس ما كان هناك من بقايا يسجلها بنظره الثاقب أما الترجمة الحرفية السريعة ، فإنها لا تغنى من جوع فهى مبتورة لا تعطى إلا صورة صغيرة قد لا تفيد شيئاً فى هذا المجال وعذر زيدان فى هذا أنه جعل كتابه يتحدث عن كل شىء فهو لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا ألم بها وكأنه أراد أن يكون كتابه على شاكلة كتب المستشرقين فى كونه مفهرساً كبيراً نستطيع أن نرى فيه ما نريد بإيجاز واختصار أما أن يتكلم عن مسألة معينة ويسهب فيها ويتناولها من جميع جوانبها ويدعمها بالأدلة : كحركة مذهبية أو طائفية أو نزعة شاعرية أو اتجاه دينى ، أو لمسات جديدة فى الشعر والأدب فهذا ما لم نره إلى الآن .

---

(١) المرجع السابق ٢ / ٢٣٢ .

وبعد هذا يعرض لأشهر شعراء هذا العصر : كالمتنبى وأبى فراس وكشاجم والسرى الرفاء وابن هانئ الأندلسى والوأواء الدمشقى والسلامى والببغاء والنامى وابن نباتة السعدى والشريف الرضى وغيرهم ، ومن الملاحظ أنه جمع شعراء هذا العصر جملة واحدة وتحدث عنهم وقد جمعهم تحت عنوان : أشهر الشعراء وكان الأولى أن يترجم لهم حين يعرض لتاريخ كل دولة حتى يربط كل شاعر بالبيئة التى عاش فيها ومدى أثره وتأثره بها .

وينهى هذا العصر بالحديث عن بعض العلوم كالنحو واللغة والتاريخ والجغرافية والكلام عن العلوم الدخيلة فى هذا العصر : كالطب والصيدلة والفنون الجميلة فيقول : « ومن مخترعاتهم الموسيقية القانون والمشهور أنه من اختراع الفارابى فقد قالوا أنه اصطنع آلة مؤلفة من عيدان يركبها ويضرب عليها وتختلف أنغامها باختلاف تركيبها[1] » .

أما الجزء الثالث من كتابه فيحتوى على تاريخ آداب اللغة العربية من دخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ إلى دخول الفرنسيين مصر سنة ١٢١٣ هـ ويتحدث هنا عن العصر العباسى الرابع والانقلابات السياسية التى جرت فيه وكذا مميزات هذا العصر وطابعه العام ثم يتكلم عن أشهر الشعراء فيه كابن الفارض وابن قلاقش وابن سناء الملك وبهاء الدين زهير والطغرائى وغيرهم وجميع التراجم التى عرضها لهؤلاء وأمثالهم فيها إيجاز مخل لا يفى باتجاهات الشعراء السابقين ولا يوفيهم حقهم فى كتابه ، وكان الأولى به أن يجعل الترجمة لهم كافية بقدر الإمكان تستطيع أن تشفى غليل الباحث المتطلع بدلا من هذا الإيجاز الشديد الذى يتسم بالقصور فى أغلب الأحيان يقول مثلا عن ابن سهل الإسرائيلى المتوفى سنة ٦٤٩ هـ «كان من الأدباء الأذكياء ، أسلم وتولى الكتابة عند ابن خلاص صاحب سبتة ، ومن لطيف شعره القصيدة المشهورة فى الغناء ومطلعها :

سل فى الظلام أخاك البدر عن سهرى ... تدرى النجوم كما يدرى الورى خبرى[2]

ولا نجد شيئاً بعد هذا عن هذا الشاعر ، فهل هذه السطور تكفى فى الترجمة لشاعر أو أديب أو ناثر مثلا ؟ وقد ذكرنا ما سبق للدلالة على ما ذهبنا إليه فقط ، ويعرض بعد هذا لرجال اللغة كالجواليقى والأنبارى والعكرى وابن الحاجب و يرهم ، وكذا يفعل مع رجال

---

(١) المرجع السابق ٢ / ٣٤٨ .

(٢) المرجع السابق ٣ / ٣١ .

التاريخ كالسمعانى وعماد الدين الأصبهانى وابن الأثير وابن عساكر وغيره ، وينتقل بعد هذا إلى العصر المغولى ويتحدث عن اللغة والتاريخ فيه وكذا عن الجغرافية والرحلات والموسوعات والعلوم الإسلامية والدخيلة إلى أن يصل إلى العصر العثمانى فيتحدث فيه عن الشعر والشعراء وكذا التاريخ والعلوم الإسلامية وتحت العنوان السابق يتحدث عن بعض رجال المذاهب كمحمد بن عبد الوهاب (١) رأس المذهب الوهابى وينهى هذا الجزء بالحديث عن بعض رجال الحديث والفقه وغيرهم ويترجم لهم فى اقتضاب .

وأما الجزء الرابع والأخير من كتاب زيدان فيعرض فيه لتاريخ آداب اللغة العربية من سنة ١٢١٦ هـ إلى أوائل القرن العشرين ، ويتناول فيه حال مصر والشام تحت حكم العثمانيين ويعرض للنهضة فيهما وحال الأزهر فى ذلك الوقت وكيف أدى دوره كاملا فى ذلك العصر حيث حافظ على كيان اللغة العربية وعمل على نشرها بكل وسيلة بعد أن أتت إليه الوفود من كل صوب لتنهل من علمه وأدبه وتبعثه حيًّا فى أرجاء المعمورة ، فقد أتى إليه الطلاب من شتى البقاع من تركيا والصين والسودان وأندونيسيا (٢) ولا شك أن للأزهر الدور الذى لا يجحد فى ذلك السبيل ، ويتحدث بعد هذا عن المدارس فى مصر والشام والمطابع التى حملت رسالتها أيضاً تواكب التقدم الذى شاع فى هذا الوقت وينتقل إلى الجمعيات التى واكبت هذه النهضة أيضاً وإلى الصحافة فى عهد إسماعيل وكذا فى الشام ، ودور التمثيل والمتاحف ويحاول عرض جهد المستشرقين والمترجمين فى اللغة العربية وآدابها ويعرض كذلك لبعض القصص الحديثة والروايات ، ثم ينتقل إلى الشعراء ويترجم بإيجاز لبعضهم كالسيد إسماعيل الخشاب المصرى المتوفى (١٨١٧ — ١٢٣٠ هـ) ومحمد المهدى المصرى المتوفى (١٨١٥ ١٢٣٠ هـ) أيضاً والسيد عمر اليافى المتوفى (١٨١٨ — ١٢٣٤ هـ) والمعلم بطرس كرامة الحمصى المتوفى (١٨٥١ — ١٢٦٨ هـ) وغيرهم كثير ويختم هذا الجزء بالحديث عن رجال القضاء والعلوم والحديث ثم عن علم الاجتماع وما يتعلق به .

وبعد ، فهذا كتاب جورجى زيدان « تاريخ آداب اللغة العربية » حيث رأينا فيه مادة عظيمة أحاطت فى إيجاز بعلوم العرب وفنونهم من أقدم العصور إلى الآن . والذى يمتاز به هذا السفر النفيس هو :

---

(١) المرجع السابق ٣ / ٣٥٦ .

(٢) المرجع السابق ٤ / ١٧ .

١ – أنه منظم يستطيع أى باحث أن يجد فيه ما يطلبه فى أى عصر من العصور.

٢ – أنه عالج خضماً هائلا من الاتجاهات الأدبية واللغوية وعرض لها ولكن فى إيجاز

٣ – أنه يعد باكورة فى عالمنا العربى لفتت الكتاب والمؤلفين إليه فحاولوا مجاراة زيدان فى هذا الاتجاه.

٤ – أنه محاولة لتوحيد الفكر العربى ككيان إذ تلاقت الشام مع مصر فى دعم كيان اللغة العربية وتسجيل أعمالها.

وأما ما يؤخذ على الكتاب فهو:

١ – الاقتضاب المخل الذى عالج به كثيراً من الشخصيات والموضوعات مما جعل الكتاب كفهرس موسع عام.

٢ – لم يعالج مسألة واحدة بإسهاب ويحاول سبر أغوارها، وإنما كان يتمشى مع هذا الاقتضاب الذى سجلناه.

٣ – لم يعارض المستشرقين مثلا فى أى أمر من أمور اللغة أو يحاول الرد على ما افتراه هؤلاء أحياناً عن قصد وأحايين عن غير قصد.

٤ – حين عرض للشعر الجاهلى سجل الشعراء وأعمالهم فى اقتضاب أيضاً ولم يعارض المستشرقين فيما تكلموا به عن الشعر الجاهلى وأفكاره وهلم جرا.

مع ذلك كله فإن الكتاب ذو قيمة كبرى من الوجهة العلمية والتاريخية والفكرية، إذ كان لصاحبه فضل عظيم فى شق الطريق لتاريخ الأدب العربى والموصل به آفاق جديدة فمن هنا لا يمكن لأحد أن ينكر فضله على اللغة العربية ويبدو لنا أن أحداً غيره لم يستطع أن يؤلف فى عصره.

أما وقد أخذ من المستشرقين أشياء واتفق معهم فى غيرها فلابد أن نتذكر جيداً أنهم قد كانوا فى ذلك العهد فرسان هذا الميدان دون منازعين.

(ب) مصطفى صادق الرافعى[1]

أنه علم من أعلام النهضة العربية الحديثة بل إمام من أئمتها الكبار أحب الأدب واللغة

(١) هو مصطفى صادق الرافعى، ولد عام ١٨٨٠ م وتوفى عام ١٩٣٧ أحد أعلام النهضة العربية الحديثة وبناتها «جال فى أغوار الضمير الإنسانى يحلل ويؤلف ليصل إلى الغرس الإلهى فى الكيان الإنسانى» واستطاع أن يكون لنفسه نهجاً خاصاً:-

والفكر وألف فيها كثيراً وكرس حياته لها جميعاً وربما كان ذلك كله لإحساسه بالمسئولية التى أخذها على عاتقه ، إذ « لم يزدحم قرن من الزمان بالعنفوان السياسى والتحول المصيرى والانقلاب الاجتماعى ، والتوزع القيمى ، والافتراق الاعتقادى والتبحر الفكرى ، كما ازدحم فى عصر الإمام مصطفى صادق الرافعى [١] الذى كان إسلاميًّا قلما يدانيه فى ذلك غيره [٢] .

وسنعالج هنا كتابه « تاريخ آداب العرب » الذى يقع فى ثلاثة أجزاء ، يتناول فى الأول منها قضايا كثيرة تمت إلى اللغة العربية والأدب ، ويدرس فى الثانى موضوعه المفضل وهو القرآن الكريم وإعجازه حيث أبدع أيما إبداع ، وجعل الجزء الثالث خالصاً للأدب عالج فيه أموراً كثيرة .

ويعتبر هذا الكتاب حجر الزاوية فى الفكر العربى الحديث ، إذ ألف بعد إنشاء الجامعة المصرية مباشرة وقبل أن تتبلور المسائل الأدبية بشكل واضح جلى .

قدم له المؤلف بمقدمة هامة حول منهجه فى الكتاب وخطته فيه ثم تعرض للمستشرقين ضارباً مناهجهم عرض الحائط خاضعاً لمنهجه الخاص الذى عرف به بين أدباء العرب [٣] ، فجعل كتابه دائراً « على البحوث لا العصور ، وبذلك يأخذ كل بحث من مبتداه إلى منتهاه ساراً معه فى كل عصوره [٤] » واتهم المستشرقين بأنهم لايعرفون كثيراً عن اسرار العربية ومافيها من إيحاءات ، وأن كتبهم عنها تعتبر مفهرسات عامة وهى لاتسمن ولاتغنى من جوع لأنهم يترجمون فى كثير من الأحيان عن بيئتهم وأحوالهم ، ولايتعمقون هذا التعمق الذى يمتاز به الكتاب العرب أينما كانوا وأينما حلوا .

أما الجزء الأول فقد عرض فيه لكثير من الموضوعات [٥] مثل العرب ، أصل العرب

= فى الأدب العربى المعاصر ، كما استطاع أن يخلق مذهباً أدبيًّا عرف به بين أقران عصره وهو مذهب « الرافعية » وهو فى اضطراد الآن وله تلاميذ وأتباع فى أرجاء الوطن العربى بالرغم أن مذهبه المذكور مشبع بالأدب العربى القديم ويمكن الرجوع للتعرف عن حياته وآثاره ودراساته إلى : يوسف أسعد . داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ٢ / ٣٧٥ ٣٨١ .

(١) مصطفى نعمان حسين البدرى ، الإمام مصطفى صادق الرافعى ص ١٩ مطبعة دار البصرى ١٩٦٨ .

(٢) عبد الستار على السطوحى الجانب الإسلامى فى أدب مصطفى صادق الرافعى ص ٧ وما بعدها ، دار الفكر بيروت ١٩٧١ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٠٨ .

(٤) مصطفى صادق الرافعى . تاريخ آداب العرب ، ١ / ١٢ ، ط الأخبار ١٩١١ .

(٥) مصطفى الشكعة ، مصطفى صادق الرافعى كاتباً عربيًّا ومفكراً إسلاميًّا ، ص ٥٣ وما بعدها جامعة بيروت العربية ١٩٧٠ حيث يتناول بشىء من الإسهاب كتاب الرافعى المذكور ومنهجه فيه ونعترف صراحة أن كتاب مصطفى الشكعة

طبقات العرب ، العرب البائدة ، القحطانية ، الإسماعيلية ، مؤكدا بأن مهد العرب هو جزيرتهم ، « والقائلون بهذا الرأى أكثر نفراً وأعز أنصاراً [(١)] » .

ثم عرض لأصل اللغات وعلومها وأشار إلى علماء الغرب وكيف اهتموا منذ القرن التاسع عشر الميلاد بالبحث العلمى القائم على أصول وقواعد فقد كان لهم نشاط ملحوظ فى علم اللغات وعلم الأساطير ، وحينما يذكر مثل هذا الاتجاه عند علماء العرب نجده يقول : « ولم نجد لأحد من علماء العربية فى التاريخ الإسلامى كله ما يشبه ما وضع من تلك العلوم حتى ولا فى لهجات العرب أنفسهم ومعارضة بعضها ببعض لأنهم لم ينظروا إلى اللغة بالعين الزمنية ، التى تطمح إلى كل أفق بل أخذوها على المعنى الدينى الثابت الذى لايتغير إلا قليلا منهم كأبى على الفارسى وتلميذه ابن جنى والزمخشرى وقد أصابوا من ذلك كثيراً جرت به أقلامهم [(٢)] » .

ويعرض بعد هذا للأصل السامى ، اللغات السامية ، أصل العربية اللسان العربى فى الشمال ، ثم ينتقل إلى أسواق العرب ، قبائل العرب ، اختلاف لغاتهم ويسهب فى هذا الاتجاه فيعرض لكثير من الموضوعات ليس لها صله وثيقة بالجوانب الأدبية التى كنا نأملها ، أو أن صلتها بسيطة وإنما يكون موضعها فيما نرى كتب فقه اللغة وماشاكلها .

وإذا حاولنا أن نستشف الموضوعات الأدبية فى هذا الجزء فلن نجد فيه إلا بصيصاً وهى اتصال الرواية بالأدب وأولية التدوين فى الأدب وتاريخ الإسناد فى الأدب وفى خلالها يستطرد ويلف ، وقد أتى بهذه الموضوعات بعد أن عرض لتدوين الحديث والإسناد فيه وكأنه يريد أن يقرن أو يوازن بين تدوين الحديث وتدوين الأدب [(٣)] وندرك من هذا أنه يعنى عناية خاصة التدوين ووضع أصول العلوم كاللغة والنحو والحديث وغيره وحين يعرض للأدب يقول « وأول إسناد عرف فى الأدب كان علميا بحتاً وذلك إسناد نصر بن عاصم الليثى إلى أبى الأسود الدؤلى فى كتابه الذى وضعه فى العربية [(٤)] » ويعرض بعد هذا لما أسفرت عنه روايات المغازى

= عن الرافعى واتجاهه الفكرى والأدبى والإسلامى يعد من أقيم ماكتب عن هذا الأديب العصامى القدير ، على الرغم من أننا لم نعتمد عليه هنا كثيراً لأن منهجنا فى هذا المكان هو الاعتماد على الأصل بقدر الإمكان ونرى أن هذا أفضل .

(١) المرجع السابق ١ / ٣٨ .

(٢) المرجع السابق ١ ، ٥٩ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ١ / ٢٨٧ .

(٤) المرجع السابق ١ / ٢٩٢ .

التى كان يرويها العلماء إلى أن ظهر الرجال الذين ابتدأ بهم الإسناد فى الأدب كحماد الراوية وأبى عمرو بن العلاء وغيرهما ممن تصدروا للرواية [١] » ، وبعد هذا يعرض للبصريين والكوفيين وأولية العربية فى الكوفة وبهذا كله ينتهى الجزء الأول من كتابه الرائع .

وقد علمنا مما تقدم أن الرافعى يعنى عناية خاصة بأولية العلوم ويحاول أن يسبر غورها فى قوة ولايذكر الجانب الأدبى إلا لماما .

وهذا كله هو الذى يجعلنا نفهم ذلك النقد القاسى الذى قام به محمد حسين هيكل لهذا الجزء من الكتاب فيمكن الرجوع إليه [٢] .

أما الجزء الثانى فقد تعرض فيه لإعجاز القرآن وأسهب فى هذا إسهاماً بيناً حيث تناول نزول القرآن وكيف جمع ثم كيف دون ، وهو عرض تاريخى اعتبره الرافعى مدخلا لما سيأتى به بعد ذلك [٣] ، ويتحدث عن تأثير القرآن فى اللغة ، إذ « لولا القرآن وأسراره البيانية ما اجتمع العرب على لغته ولو لم يجتمعوا لتبدلت لغاتهم بالاختلاط الذى وقع ولم يكن منه بد حتى تنتفض الفطرة وتختبل الطباع ثم يكون مصير هذه اللغات إلى العفاء لا محالة [٤] فأثر القرآن فى اللغة لا يجحد فهو الذى حفظها ووحدها وأحاطها بسياج متين من القوة والتقدم [٥] .

وكل ما تحدث عنه الرافعى سابقاً كان توطئة لكلامه عن إعجاز القرآن الذى هو غايته فى هذا الجزء فهو يقول : « وهذا هو الغرض الذى أردنا إليه الكلام فى كل مامر من هذا الباب ضممناه جهة إلى جهة وأرغمنا معانيه فصلا إلى فصل وخضنا فى ضروبه معنى إلى معنى [٦] » ، ثم يتناول قضية الإعجاز تاريخيًّا حين يقول : « وأكبر غرضنا أن ندلل ، على تاريخ الكلام فى القرآن وإعجازه فإن ذلك واضح النسق بين السرد فيما تهيأ لنا من هذه الآراء

---

(١) المرجع السابق ١ / ٢٩٣ .

(٢) محمد حسين هيكل ، فى أوقات الفراغ ، ص ٢٠٣ ط النهضة ١٩٦٨ م .

(٣) عبد الكريم الخطيب ، إعجاز القرآن ، الإعجاز فى دراسات السابقين ، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ص ٣٢٦ / ٣٤١ ، دار الفكر العربى ١٩٧٣ م ، حيث تعرض لدراسة الإعجاز لدى الرافعى بإسهاب كبير وعميق دقيق .

(٤) مصطفى صادق الرافعى ، المرجع السابق ٢ / ٧٤ .

(٥) أحمد حسن الباقورى ، أثر القرآن الكريم فى اللغة العربية ص ٢٦ وما بعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

(٦) مصطفى صادق الرافعى ، المرجع السابق ٢ / ١٣٥ .

التى نؤديها كما هى وفاء بحق التاريخ وتوفيه مانحن بسبيله [١] فقد اتضحت الآن وجهة الرافعى فهو يتناول قضية الإعجاز تاريخيًّا فهى النواة التى أراد أن يجمع حولها كل ماقيل ولهذا نراه يذكر أول كلام قيل عن القرآن .

ويعرض للنظام الذى قال بالصدفة حتى عرفت به ، ويذكر فى مقابلة رأى الجاحظ الذى ذكر أن القرآن فى الدرجة العليا من البلاغة التى لم يعهد مثلها [٢] ويذكر كذلك رأى عبد القاهر الجرجانى صاحب « دلائل الإعجاز » ويذكر بعد هذا بعض أسماء الذين قالوا بأن القرآن غير معجزه ويتتبع من سبق ممن ألفوا فى إعجاز القرآن كالجاحظ وعن القاهر والباقلانى وغيرهم ثم يعرض لحقيقة الإعجاز ولمن عارضوا القرآن بكتب اعتبروها فى ظنهم على مستوى القرآن فى البلاغة والفصاحة والبيان ، والرجال الذين أعمتهم ضلالتهم فاتجهوا هذا الاتجاه كابن الراوندى وابن المقفع وقبلها النضر بن الحادث وأخيراً المتنبى .

وأخيراً يعرض لأسلوب القرآن الذى هو مادة الإعجاز ثم يتطرق إلى الحروف وأصواتها والكلمات وحروفها والجمل وكلماتها وينهى هذا الجزء بخاتمة فى الإعجاز جمع فيها ما سبق أن أسهب وأطنب فيه ثم يذيل هذا الجزء بالكلام عن البلاغة النبوية وفصاحته عليه الصلاة والسلام ونفى الشعر عنه بعد أن ذكر صفاته الغراء ثم ذكر أثره فى اللغة والأدب معاً .

وأما الجزء الثالث والأخير الموجود من كتابه فهو الجدير بالتحليل والدراسة خاصة وأن الرافعى عالج فيه موضوعات شتى كثيرة ولعله أراد أن يجمع كل ماقيل عن الشعر فى نفس واحد ولهذا جاء كلامه مقتضباً شديد الاقتضاب حين عالج هذا الحشد الهائل من الموضوعات ونظرة سريعة على فهرست الجزء الثالث توضح صحة ما نقوله ، إذ عرض فى هذا الجزء لأولية الشعر العربى ، وكيف نشأ الشعر ، وأول من قصد القصائد والرجز والقصيدة والشعر فى القبائل وطبقات الشعراء وألقاب الشعراء وفنون الشعر العربى من هجاء ومدح وفخر ورثاء ، والشعر القصصى والهزلى والوصفى والعلمى وغير هذا ، وعرج كذلك على الموشح ، واختراعه وسببه والزجل والشعر العامى وكان كان والقوما . . إلخ .

ونراه بعد هذا يعرض للقصائد السبع وشعرائها ومافيها من اتجاهات ومذاهب وبلاغة ثم يسهب فى الكلام عن الأندلس وأدبها من بداية الدولة إلى قبل سقوطها من عربية الأندلس

(١) المرجع السابق ٢ / ١٣٩ .
(٢) المرجع السابق ٢ / ١٤٤ .

إلى مصر العربية فيها فتكلم عن الحضارة الأندلسية وأدباء ملوك الأندلس وشعرائهم والعلوم والفلسفة عندهم . . إلخ .

ويعرض بعد هذا للتأليف وتاريخه عند العرب ويشير إلى كتب الشعر والتراجم والحماسة وغيرها وجعل الباب الأخير من هذا الجزء للصناعات اللفظية التى أولع بها المتأخرون فى الشعر والنثر معا ولاندرى أهذه كلها تعد داخلة فى تاريخ الشعر أو الأدب العربى أم لا ، فقد عرض للألغاز والأحاجى والقوافى المشتركة وغيرها وكل ما عرضه فى هذا الجزء لايعتمد على سوق الدليل أو الحجة ولاعلى إبراز الرأى وعرضه ولا على عرض الفكرة بإسهاب بل هو منقول من مصادره الأولى فقط بدون إدخال أى تجديد أو موازنة بين هذا وذاك .

وحتى هذا الجزء الذى جعله خالصاً للأدب لاينطبق على ما سار إليه مقدما ولاعلى العصور الأدبية التاريخية التى هى عنوان الكتاب ، بل هى أشتات ممزقة من هنا وهناك ولاتدل على جهد جهيد فى اتجاهات الأدب ونقد ممحص من فكر أصيل مثل فكر الرافعى .

وبعد ، فهذا كتاب الرافعى الذى أتى به وهو فى الثلاثينات من عمره ولاندعى أننا قد أحطنا به فى الصفحات القليلة التى لا تدل على شىء سوى أنها قطرة من النهر الغزير الذى سار به الرافعى إلى آفاق رحيبة مع الأدب العربى الفياض ، وحسبنا الآن أن نلخص منهج الرجل فى هذا الكتاب الذى نحن بصدده :

١ – لم يتتبع الرافعى العصور التاريخية ويحدد معالمها كما هو مبين فى عنوان الكتاب نفسه .

٢ – خرج عن هذا أيضا حين تناول موضوعات شتى لها علاقة ضئيلة بمنهج التاريخ الأدبى .

٣ – صورة الرجل تعد ضئيلة فى كثير من الأحيان وتتطلع إلى رأيه فى أكثر كتابه فلا تعثر عليه .

٤ – يتميز الكتاب بالسرد الموضوعى الذى يحاول جمع الآراء بقدر المستطاع يحشدها حشداً من كل اتجاه .

٥ – لم يشر الكتاب إلى المراجع التى استقى منها هذه الدراسة التى نتبين وجه الحق فيها ، بل نرجعها إلى أمانته العلمية وانطلاقه المنهجى حسب ما يهواه .

٦ – حين تناول قضية الإعجاز التى هى موضوع الجزء الثانى اتبع نفس الوجهة التى اختارها لنفسه فى الجزء الأول وهى الإتيان بحشد ضخم من الموضوعات وما كان أغناه عنها

مثل القراءات القرآنية ، الأحرف السبعة ، اللحن ، تاريخ القرآن جمعه ، روايته . . . إلخ

ومع ذلك كله لا نرى شيئاً من هذا يغض من قيمة الكتاب ولا الجهد الكبير المضنى الذى كابد الرافعى خاصة وأن هذا الكتاب قد أعد ونشر فى وقت مبكر من الحياة الفكرية الحديثة فى هذا الميدان ، فكان دفعاً قويًّا لكثير من الباحثين والأدباء والدارسين ولاشك أنه سد فراغاً هائلا فى عالم التأليف وعد صاحبه من الأدباء الأوائل الذين خدموا العربية بما قدموه من فكر وثقافة وأدب وبجهد وأناة وإخلاص [١] .

وإذا كان هناك من هفوات ذكرنا بعضها فهى تافهة بالنسبة لقيمة الكتاب الكبرى والعهد الذى ظهر فيه والخدمة التى أتى بها .

(جـ) عباس محمود العقاد [٢] وابراهيم عبد القادر المازنى [٣]

قبل أن نعرض لما فى « الديوان » من نقد شديد نحب أن نقول أن الثلاثة الأدباء ، العقاد ، المازنى ، شكرى ، حملوا حملة شعواء على الشعر معلنين أنه يجب أن تكون القصيدة من الشعر عملاً فنيًّا متكاملا تبرز فيه الوحدة الموضوعية كجسم الإنسان بما فيه من أعضاء لا يكمل إلا بها ولكن هذا الثلاثى الفكرى العملاق انشق على نفسه ولعلهم وجدوا أن الجرى فى هذا المضار لايجدى خاصة وأنهم كانوا يحاولون من خلال هذه الضجات التى كانوا يثيرونها النيل من شوقى وشعره بعد أن هالهم هذا السيل المتدفق منه فى سحر وعذوبة ، وشد انتباههم ما تقوله عنه الصحف من مدح وثناء وإكبار وإجلال فراحوا يكيلون له التهم من كل جانب

---

(١) كمال نشأت ، مصطفى صادق الرافعى ، ص ٦٧ / ٦٩ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٨ حيث نجد آراء طه حسين ولطفى السيد عن كتابه الذى نحن بصدد دراسته ، كما نجد اعتراف كمال نشأت نفسه ويكفيه فضله أنه كتب عن هذا المفكر القرآنى فهذا اعتراف لا يضارعه اعتراف آخر .

(٢) هو عباس محمود العقاد ، ولد عام ١٨٨٩ م . وتوفى ١٩٦٤ م . يعتبر من أشهر أدباء العرب المحدثين ذكراً وأغزرهم إنتاجاً وأشدهم أصالة ، ونعتبره فيلسوفاً أكثر منه أديبا امتاز بقوة الجدل والمعارضة والمنطق ، وكل ماكتب عنه حتى الآن لم يبلور فكره الفلسفى تماماً ونرى أن المستقبل سوف يكشف للباحثين المفكرين والدارسين أنه يقف بحق فى مصاف عظماء المفكرين فى القرن العشرين لا فى العالم العربى فحسب وإنما فى العالم بأسره ويمكن التعرف على حياته وآثاره وفلسفته من مراجع تكاد لا تحصى وكذلك : يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ، ٢ / ٨٤٩ ٨٦٤ .

(٣) هو إبراهيم عبد القادر المازنى ولد عام ١٨٩٠ م وتوفى عام ١٩٤٩ يعد أشهر من أن يعرف فى كلمات قليلة فإنه ذائع الصيت فى أرجاء العالم العربى ، جاحظى أدباً وإنتاجاً وفلسفة وسخرية ، مفكر أديب ناقد ويمكن التعرف على حياته وآثاره ومؤلفاته بالرجوع إلى يوسف أسعد داغر مصادر الدراسة الأدبية ٢ / ٦٨٢ — ٦٨٧ .

وبدون أى اعتبار «الديوان» الذى بين أيدينا يترجم عن نفسه بهذه العبارات «هو كتاب يتم فى عشرة أجزاء موضوعه الأدب عامة ووجهته إلا بأنه عن المذهب الجديد فى الشعر والنقد والكتابة ولكن لم يظهر من هذا الكتاب إلا جزءان طبعا فى سنة ١٩٢١ م.»[١]

وإذا نظرنا فى الديوان إجمالا لانرى فيه إلا تسع مقالات من شوقى وقد بلغ التجريح منه مداه وكنا نود أن تخفت هذه الحدة خاصة فى الأمور الأدبية فيجب أن يقول الأديب كلمته بدون انفعال بل بهدوء الباحث الأدبى المحقق الذى يوازن بين الآراء موازنة عادلة سواء كانت له أو عليه ، وكنا نود أكثر من ذلك لو واصل صاحباه ، العقاد والمازنى منهجها الأساسى الذى عبر عنه «الديوان» بقوله «أنه إقامة حد بين عهدين لم يبق ما يسوغ اتصالها والاختلاط بينهما وأقرب ما يميز مذهبنا انه مذهب إنسانى مصرى عربى ، إنسانى لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوهة ولأنه من ناحية أخرى ثمرة لقاح القرائح الإنسانية عامة ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة ، ومصرى لأنه دعاته مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية ، وعربى لأن لغته العربية فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت فى لغة العرب منذ وجدت ، إذ لم يكن أدبنا الموروث فى أعم مظاهره إلا عربيًّا بحتاً يدير بصره إلى عصر الجاهلية[٢] ولكن ما حيلتنا إزاء مافى «الديوان» مادام الطعن كان سمة العصر ، ومادام شوقى كان شاعر القصر وسائراً فى ركبه يعلن قصائده فى المناسبات فلا طريق لمن ينتمى إلى الأحزاب إلا معارضته بكل ما أوتى من قوة الفكر وسلطان الكلمة وشجاعة النقد ، وحتى التجريح .

ولنبدأ مع العقاد فى موكب النقد والطعن معاً يقول عن شوقى فى مقاله تحت عنوان «شوقى فى الميزان» : «من كان فى ريب من ذلك فليتحققه فى تتابع المدح لشوقى ممن لايمدح الناس إلا مأجوراً فقد علم الخاصة والعامة شأن تلك الخرق المنتنة تغنى بها الصحف الأسبوعية وعرف مالم يعرف أنها ما خلقت إلا لثلب الأعراض والتسول بالمدح والذم وأن ليس للحشرات الآدمية التى تصدرها مرتزق غير فضلات الجبناء وذوى المآرب والحزازات[٣] ونترك للقارئ الحكم على قول العقاد الذى بلغ مداه فى التعريض والسب ، فشوقى ، مأجور وقطع شعره

---

(١) عباس محمود العقاد وعبد القادر المازنى ، الديوان ص ٣ ط ٣ ، دار الشعب بالقاهرة ١٩٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٦ .

خرق منتنة وهى لا تغنى شيئاً وهدفها التسول أولا وأخيراً وثلب الأعراض فهل بقى بعد هذا نقيصة لم تلحق بشوقى ؟ اللهم ، لا .

وبعد أن صب العقاد غضبه وسخريته على شوقى [١] طفق يعرض فى إسهاب لبعض قصائده ويشرحها شرحاً عجيباً متوخيًّا الحرص على إذاعة المعايب ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، ونعرض الآن لأولى القصائد التى نقدها العقاد وهى بعنوان « رثاء محمد فريد » ، يقول العقاد [٢] : « تعود أيها القارئ إلى هذه القصيدة فلا ترى فيها مما لم تسمعه من أفواه المكدين والشحاذين الأكل ماهو أخس من بضاعتهم وأبخس من فلسفتهم كلها حكم يؤثر مثلها عن حملة الكيزان والعكاكيز إذ ينادون فى الأزقة والسبل « دنيا غرور كله فان والذى عند الله باق ، ياما داست جبابرة تحت التراب ، من قدم شيئاً التقاه – ونزيد نحن – هنيئاً لك يا فاعل الخير– ويوازن بين قول الشحاذين السابق بقول شوقى فى فريد :

كل حى على المنية غاد تتوالى الركاب والموت حاد
ذهب الألوان قرناً فقرنا لم يدم حاضر ولم يبق باد
هل ترى منهم وتسمع عنهم غير باقى مآثر وأياد

وعلى مثل ما سبق ظل العقاد فى شرحه لمعايب كل بيت من أبيات القصيدة هذا الشرح الذى يكد الخاطر ويبعث فى النفس الألم والحسرة .

حاول أن يأتى بما سرقه شوقى من المعرى ووازن بين أبيات شوقى والمعرى فى هذا الاتجاه وفضل المعرى على شوقى فى حسن التصوير ودقة الإصابة وفضل السبق وروعة الخيال وكمال المعنى إلى غير هذا من الأوصاف .

فإذا قال المعرى :

خفف الوطئ ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد

نرى شوقى يقول :

والغبار على صفحتيها دوران الرحى على الأجساد

والمعرى يقول :

أبكت تلكم الحمامة أم غنت على فرع غصنها المياد

---

(١) شوقى ضيف ، مع العقاد ، ص ١٠٥ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤ .

بينما شوقى يقول :

ضاق عن ثكلها البكى فتغنت رب ثكل سمعته من شاد [١]

وهذا أحسن مافى القصيدة فشرح العقاد كان كله فحشاً وخروجاً عن المألوف ولاضير علينا أن نعرض لبعض القصائد التى نقدها العقاد وعاب على شوقى مسلكه فيها [٢] والقصيدة التى معنا الآن هى « رثاء عثمان غالب » ومسلك العقاد فيها هو نفس المسلك الذى سار عليه فى عرضه ونقده لقصيدة شوقى من رثاء فريد ، فلم تخفت حدة الطعن والتشهير ولم يفتر التجريح فهو فاسد الذوق وطبعه قد خانه حين أراد المدح فوقع فى الهجاء وهو شاعر هزيل لايعلم من أمر الشعر شيئاً ، فهو يعيب على مطلع شوقى حين قال فى غالب :

ضجت لمصرع غالب فى الأرض «مملكة النبات»

أمست بتيجانه عليه من الحداد منكسات

قامت على ساق لغيـ بته وأقعدت الجهات !

فى مأتم تلقى الطبيـ عة فيه بين النائحات

وترى نجوم الأرض من جزع موائد كاسفات [٣]

فيأخذ عليه قوله بمملكة النبات بتيجانه ، ساق والجهات ، ونجوم الأرض فهذا لا يليق بمكان الرثاء أبداً فقد كان سخيفاً غثاً ضعيف الملكة مشنوء السليقة [٤] ويسير العقاد على هذا النمط الى نهاية القصيدة وكذا صب عليه غضبه وثورته فى قصيدته « استقبال أعضاء الوفد » و« النشيد القومى » وأسهب فى هذا إسهاباً لا مزيد عليه ، وبهذا ينتهى الجزء الأول من الديوان ، وجله كما نرى فى ذم شوقى ومسلكه ، وفى هذا الجزء مقالة واحدة عن شكرى بلغت فى الإطراء والمدح ما بلغته قصائد شوقى .

أما الجزء الثانى من الديوان فهو متنوع الأغراض وقد نال شوقى الكثير أيضاً من الطعن والتشهير وكذا شكرى والمنفلوطى على يد المازنى ثم نرى صورة الأديب المنفلوطى وأسلوبه

(١) المرجع السابق ٢٦ .

(٢) محمد خليفة التونسى ، فصول من النقد عند العقاد ص ٢٧ / ١١٤ ، مكتبة الخانجى بمصر بدون تاريخ ، حيث تناول شوقى فى الميزان كما وضعه العقاد بإسهاب وافر وبعمق كبير يستحقان كل الإعجاب والتقدير .

(٣) المرجع السابق ص ٢٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٩ .

وبعض قصصه مثار جدل ونقد فى هذا الجزء أيضاً فنى أوله نرى ترجمة المنفلوطى فى شيء من التهكم والسخرية وبعد الترجمة نجد مقالة بعنوان « الحلاوة والنعومة والأنوثة » يعيب فيها على من وصف أسلوب المنفلوطى بأن فيه حلاوة وعذوبة ، فلا يقر هذا ويقول أن فى أسلوبه أنوثة فيقول : « سمعت بعض السخفاء من شيوخنا المائقين يقول : ان فى أسلوبه حلاوة ، ولو أنه قال « نعومة » لكان أقرب الى الصواب ولو قال « أنوثة » لأصاب المحز [1] ويستدل على هذا التفريق بين الحلاوة والغساسة بأشعار المتقدمين يرى فيها مذهبه ورأيه الذى يدعمه ويصل إلى غرضه حين يقول : « ولست بواجد شيئاً من هذه الحلاوة فى كلام المنفلوطى سواء فى ذلك شعره ونثره لأنه متكلف متعمل بتصنع العاطفة كى يتصنع العبارة عنها [2] » وبعد أن أسهب فى عرضه لأسلوب المنفلوطى وهاجم مايدعيه الأدباء عنه بأن شعره فيه نعومة رأى أن الواجب عليه التطبيق وذلك حين عرض فى مقالة خاصة لقصته « العبرات » ووصفها بأنها بيضة الديك ويشرح موضوع القصة ويعالجها من زاويته هو لامن واقع تصوير المنفلوطى ويأخذ بعد هذا فى وصف أسلوب المنفلوطى فيقول عنه : « أما أسلوب المنفلوطى فى هذه القصة وسواها فأسلوب رجل لا يبالى من أى مدخل دخل على القارئ مادام يقدر أنه سيصل منه إليه ولا أى بلاء يهديه فى احتياله ويقحمه عليه وإذا كان يعرف من نفسه التلفيق والتصنيع فهو لايزال يعالج الإقناع والتأثير بضرب من التأكيد والغلو والتفضيل وغير ذلك مما ليس أدل منه على الكذب والتزوير [3] » ويتتبع فى إلحاح أسلوب المنفلوطى ويعدد ماوقع فى كلامه من وجوه الأخطاء [4] التى أخذها عليه بعد أن أحصى عليه اثنين وسبعين وخمسمائة مفعول مطلق ثم يقول : « ولاندرى إلى أى رقم يرتفع العدد إذا استقصينا وإنما حملنا على تجشيم أنفسنا هذا الحساب غرابة هذا الكلف منه بصيغة المفعول المطلق [5] » ، وبعد هذا الإلحاح فى تجريح المنفلوطى يختم المازنى بهجمة على شخصية المنفلوطى وكأنه نسى ماهو بسبيله أو تناسى الموضوع الذى يتكلم فيه محاولا أن يشرح فيه وجهة نظره ويدلل على عدم إصابة المنفلوطى فى قصته

---

(١) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ .

(٤) نعمات أحمد فؤاد ، أدب المازنى ص ٢٣٢ / ٢٣٥ ، مؤسسة الخانجى بالقاهرة ١٩٦١ .

(٥) عباس محمود العقاد وعبد القادر المازنى ، المرجع السابق ص ١٠٦ .

نقول تناسى الغرض الأصلى وذهب إلى شخصيته يسلط عليها من التجريح ماليس أهلا له وهذا ليس سمة الناقد الحق ، فهل كان المازنى حاقداً على المنفلوطى لأنه رجل ملأ الإيمان قلبه فنراه يحمد الله بعد أن مات ابناه ثم بعد أن ماتت زوجته ثم ما دخل هذه الأمور فى الأعمال الأدبية فى نقد قصة هو بسبيلها ؟ اللهم إلا الطعن والتشهير لا إحياء لذكرى الأدب وتخليده بلفتات نقدية صرفة تكون دفعاً له إلى الأمام .

وفى هذا الجزء نجد المازنى يطعن فى شكرى فى مقالة سماها « صنم الألاعيب » فشكرى صنم [1] وهو لا يعرف لبكمه ماذا يقول ويذكر مقتطفات من شعره وهى جميلة فى رأيى وفيها الحكمة والاقتباس من الشعراء القدماء وهى مقتبسة من الواقع والبيئة أيضا يقول فى بعض قصائده :

كل نفس فيها للخير والشر	دواع طويلة الإغفاء
ربما شب بين جنبيك للشر	ضرام ما أن له من فناء
أنت فى اليوم أوسع الجاه غض الـ	ـخير لدن الرخاء رطب الرجاء
خالص الكف من دماء قتيل	أبيض الطبع لم يشب برياء
ربما كنت فى غد أشعث الطبـ	ـع لئيم الخصال جم الشقاء
خاضب الكف من دماء عدو	ثائر الضغن ثائرا الشحناء [2]

وبدلا من أن يعلق المازنى على هذه القصيدة وغيرها بأنها بلاغة وترجمة للنفس الإنسانية التى تتغير من حال إلى حال وفى كل لحظة تبعاً لتغير الاتجاهات والأزمان وما إلى ذلك إذا هو يعيب عليه هذا الاتجاه وينتقص منه كل الانتقاص ويقول عنه أنه مشغول بخواطر الإجرام والقتل ، وهذا خطأ فشكرى ليس كذلك وإنما هو مصور ماهر استطاع أن ينتزع من براثن النفس الإنسانية ما يعتلج فيها من اتجاهات فيها الخير والضار وكل نفس يجوس فيها هذان الاتجاهان ولكن عصبية المازنى على شكرى هى التى أنطقته بمثل ماقال وبهذا يكون شكرى فى أقل من المكانة التى وصل إليها المنفلوطى وكلاهما فى نظر المازنى مغطئ فى الأسلوب والتصوير . وكلاهما لايعرف شيئاً عما يقوله وكلاهما مقصر فيما أتى به المنفلوطى فى نظر المازنى مقصر فى قصته ففيها إغراب وعدم تطابق فى الخيال والأسلوب غير ملائم فيه كثير من الأخطاء ، لايترجم عن

(١) المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٦ وما بعدها .

نفس المنفلوطى فى شىء ولا يدل على أديب فى قليل أوكثير ، وكذا شكرى فى رأى المازنى ذهنه متجه إلى القتل وهى صورة بالية قديمة فى أسلوبها وتصوراتها وكأن المازنى هو المبرأ فقط من كل العيوب ؟ ؟

وفى الجزء الثانى أيضا نرى الحملة ضارية على شوقى من قبل العقاد ، وذلك حينما عرض لبعض قصائده فى رثاء مصطفى كامل ورثاء الأميرة فاطمة وغيرهما وكنا نأمل أن تخفت هذه الثورة ولكنها فى الحقيقة بلغت ذروتها فى الطعن والتجريح والإسراف فيهما معاً بدون داع وخاصة فيما يتعلق بالعقاد المفكر الفيلسوف العملاق الخلاق ، وكذا المازنى وإن كان أقل مكانة وقدرة وأصالة من صاحبه ، ولعل جمهور القراء قد أحس بهذا كله حيث نرى بعض الخطابات ترسل إلى العقاد والمازنى ينتقدهما فى هذا الإسراف وقد ذكر العقاد هذا بنفسه ، إذ وصلت إليه رسالة تقول : « خل مذهبك الجديد لنفسك فما نحن بحاجة إليه [1] » .

ونقول نحن بحاجة إلى كل من ينتقد نقداً بناء وليس هداماً ، إننا بحاجة إلى كل من يعلى من شأن المواهب ويحاول صقلها وإلى كل من لايتهكم على أى عمل أدبى مهما كان فإنه إضافة جديدة إلى فكر وحياة معاً ، وبحاجة إلى كل من لايقحم أموره الشخصية واتجاهاته السياسية فى مضمار الأدب ، وبحاجة إلى كل من ينظر نظرة سليمة مبنية على أسس من الحق والعدل والفهم الصحيح .

ونتساءل هل أثمرت صيحات العقاد والمازنى الجوفاء أو أنها ذهبت أدراج الرياح والجواب فيما نراه أنها ضاعت فعلا ولم يبق لها أثر لأنها إنما قامت أصلا على أسس واهية من الزيف والانهزامية ونكران التراث [2]

ونسأل العقاد والمازنى معاً : ماذا كان قولكم لو فعل أحد المستشرقين فعلكم مع أولئك الذين فعلتم بهم أنتم ؟ طبعاً كان موقفكم نحوه غير موقفكم نحو أنفسكم أليس كذلك ؟ بلى إذن ، فلماذا تلومونهم ؟ ألم يكن الحق أولى أن تتبعوه ؟ بلى .

نقول لهما هذا على الرغم من إعجابنا بهما معاً « ففى العقاد والمازنى قد وجد الأدب العربى اجمالا والمصرى خاصة ناقدين فى أيديهما موازين ومقاييس هى من أدق ماعرفه فى الأجيال الأخيرة من الموازين والمقاييس الأدبية عندنا وهما مدينان بكثير من ذاك للآداب الغربية التى

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٧ .

(٢) شوقى ميخائيل ، المرجع السابق ص ١١١ .

يظهر أن لها إلماماً واسعاً بهما » [١] مما يدل على مكانتهما فى الأدب العربى الحديث ، وهما يستحقان كل الإعجاب والتقدير ، لولا ما وقعا فيه من تعصب أعمى ماكان أغناهما عنه .

(د) ميخائيل نعيمة [٢]

ننتقل الآن إلى نمط آخر من التفكير العربى الحديث نتجه إلى كتاب حر لمؤلف جرىء استطاع أن يبلور عبارته ونظريته فى ثوب قوى جرىء ومما لاشك فيه أن صاحبه أحس بمدى الحرية الفكرية فى المكان الذى كان يعيش فيه والانطلاق الذى كان يراه حوله فراح يترجم عن ذلك فى جرأة وإصرار وحرية مستطلعاً إلى التجديد ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

هذا المؤلف هو ميخائيل نعيمة صاحب « الغربال » الذى استطاع أن يعالج فيه حشداً من الاتجاهات الفكرية الحديثة فله من وضوح الرؤية وقوة الثقافة والتعبير عن الفكرة والرغبة فى الإصلاح ما قد يعجز عنه جمع من الكتاب والمفكرين وهو على شاكلة زملائه الأدباء المهجريين الذين أوتوا حظاً من الانطلاق والتحرر فراحوا يترجمون عنه وينقدون به أدبنا فى إطار من الذوق السليم والإصرار النادر .

وقد عالج المؤلف فى هذا السفر النفيس عدة موضوعات صدرت عن حسه ووجدانه فذهب يترجم عنها فى هذا الكتاب الشائق الذى كتب مقدمته الفيلسوف الراحل عباس محمود العقاد ، وليس معى هذا أبداً أن هذا الكتاب لايستحق النقد بل هناك بعض الاتجاهات التى تحتاج إلى إعادة كاملة ، وسوف نعرج عليها عند عرضنا لمذهب ميخائيل نعيمة فى كتابه الرائع المذكور .

يبدأ نعيمة فى الكلام عن الغربلة التى يريدها ويذكر أن مهمة الناقد هى الغربلة : غربلة

---

(١) ميخائيل نعيمة ، الغربال ، ص ٢١٧ ، دار صادر بيروت ١٩٦٠ .

(٢) هو ميخائيل نعيمة ، ولد عام ١٨٨٩ م يعد من أشهر الأدباء المهجريين ، وأدبه يعبر عن فلسفته التى تتلخص فى كلمتيه وهما : (وحدة الوجود » وهذه تتلخص فى أنها تعنى الفناء المطلق فى الله ، الفناء المطلق فى الإنسان ، الفناء المطلق فى الطبيعة ، وبكلمة أخرى فناء كل شىء فى كل شىء والفناء هو أقصى درجات المحبة «كما يقول عيسى الناعورى ، أدب المهجر ص ٣٩٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٧ م . حيث يمكن أيضاً الرجوع إلى كتابه نفسه ص ٣٩٣ / ٤٠٧ للتعرف عن تفاصيل حياة هذا الشاعر الفيلسوف الناقد ، كما يمكن الرجوع للتعرف عن حياته وأدبه ومذهبه إلى / محمد عبد المنعم خفاجى قصة الأدب المهجرى ٢ / ٧٧ - ٩١ دار الطباعة المحمدية بدون تاريخ وأفادنا علماً بأن المستشرق الهولاندى نانلاند يعد رسالة الدكتوراه عن أدب ميخائيل نعيمة ، ونشكره فضلا وإحاطة بذلك .

الأفكار والشعور والميول التى يدونها الناس ويسمونها بالأدب ، وهذه العملية فى نظره ليست حرباً بين الناقد والمنقود بقدر ماهى إقامة الحد الفاصل بين شخصية الكاتب والشاعر وبين ما يكتبه الأول وينظمه الثانى ولم يتفق النقاد يوماً ماعلى رأى واحد واتجاه واحد ومذهب واحد ، بل لكل وجهة نظر يخالف بها الآخر والنقاد طبقات كما أن الشعراء طبقات ، وينبغى أن يكون الناقد عنده القدرة الفطرية التى يستطيع أن يميز بها بين النتاج الجيد والنتاج الفاسد وهذه الموهبة ضرورية للناقد أينما وجد وكيفما كان ، ليست مهمة الناقد فى رأيه أن يقول هذا جميل وذاك قبيح ، وإنما فضل الناقد يظهر فى الإبداع والتوليد والإرشاد فهو فى حقيقة أمره ممحص موجه مرتب ولايحفل بعد هذا بغضب الناس لأن له غاية أكبر من هذا فهو يخدم غاية أكبر من رضا الناس وسخطهم [1] وينهى هذه المقالة الشائقة بقوله : « الغربلة سنة الطبيعة وسنة البشر الذين هم بعض من الطبيعة فلنعط المغربل حقه ، ولنسأل الحظ أن يسعدنا بمغربلين حاذقين صادقين [2] » .

أما المقالة الثانية فهى عن محور الأدب وقد وجهت هذه المقالة لمجموعة الرابطة العلمية سنة ١٩٢١ م ويجد فيها القارئ خيال الفلسفة وخطوطها عن هذا الإنسان الذى حير العالم وحيره فهو فى صراع دائم ودائب مع الكون ، فلا هو ينثنى ولا الكون يرحمه ، ولاهو يقر له بالغلبة ولاهو يستحقه فيستريح منه ويريحه ومن هنا « فكل ما يأتيه الإنسان إنما يدور حول محور واحد هو الإنسان ، حول هذا المحور تدور علومه وفلسفته وصناعته وتجارته وفنونه وحول هذا المحور تدور آدابه [3] » وبعد هذه الجولة بين صراع الإنسان والحياة وفلسفة الإنسان فيها يعرج على الأدب فهو عنده رسول بين نفس الكاتب ونفس سواه ويقول : « والأديب الذى يستحق أن يدعى أديبا هو من يزود رسوله من قلبه ولبه » [4] ؛ ولسنا بحاجة إلى تتبع نعيمة فى كل ما قاله بل سبيلنا أن نتبين مذهبه ومنهجه فيه من خلال مقالاته الكثيرة التى جمعها فى كتابه .

لقد عرض بعد هذا للرواية التمثيلية العربية المقاييس الأدبية التى يقول فيها : « بماذا نقيس هذه القصيدة ، أم تلك المقالة ، أو القصة ، أو الرواية ؟ أمن حيث طولها أم قصرها أم

---

(١) ميخائيل نعيمة ، المرجع السابق ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٧ .

تنسيقها أم معناها ، أم موضوعها أم نفعها أم نقيسها بإقبال الناس عليها وبعدد طبعاتها ؟ أم يستحيل قياسها بمقياس واحد ثابت لأن تقديرها موقوف بذوق القارئ والأذواق تختلف باختلاف الناس والأعصار والأمصار ، فلكل أن يقيسها كيف شاء وكل فى رأيه مصيب [1] » ، وهذا كلام حق فلكل أديب وجهة ولكل قارئ تفسير والأذواق تختلف كل دقيقة بل كل لحظة حسب حالة الإنسان والفرد فيها ، وأخلاقه وعاداته وطباعه وثقافته ، فمثلا عندما يتناول المصرى قصيدة فرنسية قالها موليير على سبيل المثال يضفى عليها من سماته وشخصيته وثقافته ما يخالف الأمريكى فى النظر إليها صحيح أنهما قد يتفقان فى سرياليتها ، أو عدم واقعيتها ، أو فى كلاسيكيتها أو فى مزيتها ، ولكن الاختلاف محتوم فى كثير من جوانبها نتيجة لما قد ذكر آنفاً ، ويعيب نعيمة بعد هذا على كثير من نقادنا ويقول : « فبلاؤنا ليس بأنه لا مقاييس عندنا ، بل إنه ليس عندنا من يحسن استعمال هذه المقاييس وتطبيق الأدب عليها فمن سوء طالعنا أننا وكلنا شؤوننا الأدبية إلى جرائدنا ومجلاتنا فى الغالب وجرائدنا ومجلاتنا تقيس الأدب بعدد مشتركيها ومناصريها وأعمدتها وحقولها [2] » ، ونخالف ميخائيل فيما ذهب إليه أولا أنه يخطئ حين يقول أن أدباءنا ليست عندهم مقاييس أفليس هو من هؤلاء الأدباء وإذا كان كتابه صدر أو ألف منذ سنين فالآن عندنا كثير من الأدباء والنقاد نفخر بهم ويعرفون مقاييس النقد الأدبى العربى والغربى على السواء ، فلم تعد المقاييس حكراً على الأجانب بل عندنا المقاييس الحقة الواضحة التى تهدى الأديب والناقد إلى سلوك الطريق الصحيح ولم يعد معقولا أن تحتل الجريدة مكانتها التى كانت لها سابقاً وهى تنأى الآن عن إصدار قصيدة إلا فى مناسبة خاصة ولأمور ملحة بعكس ما كان سابقاً منذ عشرين سنة أو تزيد فقد اكتفت الجرائد الآن فى مصر وغيرها بالأخبار السريعة والجرى وراء بيوت الأزياء وتتبع الموضة ودخول حياة الممثلين والممثلات وفى ظنهم أن هذا أجدى كثيرًا من نشر قصيدة أو ديوان لشاعر أو ترجمة لعدة شعراء وإذا حدث هذا فهو لا يعدو أن يكون فى صورة خافتة ومكان صغير واضطر الكتاب أن يهرعوا إلى المكتبات ليسجلوا خواطرهم وتراثهم فيها بما يخطونه من كتب تسجل أعمالهم .

ميخائيل نعيمة ونظرته إلى الصحف ونأتى إلى ماقاله عن الشعر والشاعر فيقول فيه : « الشعر

---

(١) المرجع السابق ص ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

رافق الإنسان من أول نشأته وتدرج معه من مهد حياته حتى ساعته الحاضرة ، من الهمجية إلى البربرية إلى الحضارة إلى مدنية اليوم ، تمشت الإنسانية والشعر سميرها ومعزيها ومشجعها ومقويها ، رافقها ويرافقها فى الحل والترحال والعمل والبطالة والبؤس والرخاء والحرب والسلم . . . إلخ . وهذا أمر معروف مسلم به يعرفه القاصى والدانى والعامى والعالم [١] »

ويقول عن قافية الشعر ووزنه : « الوزن ضرورى أما القافية فليست من ضرورات الشعر لاسيما إذا كانت كالقافية العربية بروى واحد يلزمها فى كل القصيدة والقافية العربية السائدة إلى اليوم ليست سوى قيد من حديد نربط به قرائح شعرائنا ، وقدحان تحطيمه [٢] » .

فهو يدعو إلى الشعر الحر المحرر من القوافى وليته أعطانا نموذجاً من شعره حتى نتعرف على ملامح الجمال فيه ونتعرف مدى حسنه أو قبحه بدون قافية محددة ويظهر ميخائيل نعيمة يريد أن يحرر اللغة العربية من قوميتها ومجالها وهدفها وفصاحتها وجزالتها كما دعا سابقاً إلى تحرير الشعر من قوافيه ونحن لانشك فى عربيته ولكنا نريده أن يخفف من غلوائه فى الوقوف ضد اللغة العربية وذلك لأن الكلام بالعربية يعرفه العرب فى الكويت والعراق ومصر وغيرها أما الكلام بالعامية فلا يعرف إلا صاحب اللهجة التى نشأ فيها ، وآية ذلك أنه يعيب على من نقد جبران فى بيته فنراه يصب عليه جام غضبه حين يقول : « أذكر أننى قرأت انتقاداً من كاتب مصرى لقصيدة جبران خليل جبران » « المواكب » وقد عثر فيها الناقد على هذا البيت :

هل تحممت بعطر وتنشفت بنور

فأثبته ووضع بعد كلمة « تحممت » كلمة كذا وبعدها علامة استفهام وإن شئت فقل علامة استغراب كأن الناقد يقول للقارئ : انظر هو يقول « تحممت » وليس فى اللغة تحمم « بل استحم » فيا للجريمة [٣] » .

وميخائيل نعيمة الذى دعا إلى الحرية وإلى الثقافة مانرى إلا أنه خالف نفسه فى هذا الاتجاه وبدلا من أن يعيب على جبران هذا الكلام إذا به يعيب على من حاول تصحيح مسار جبران . . . واللغة العربية لا تخضع للأمزجة والأشخاص بل هى تعلو على كل ذلك وفوق ذلك ، ونحن لا ندعو إلى الكلام الخشن الثقيل على اللسان والأسماع بل ندعو إلى الكلام

(١) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٧ .

السهل الخفيف المحبب إلى القلوب والأفئدة فهل عجز جبران عن هذا ، لغتنا غنية بتراث ضخم من المترادفات والألفاظ والأساليب وكان على جبران أن ينزل إلى اللغة ويأخذ منها ماشاء بدلا من ذلك الإسفاف وإن كنا نعجب به وبقدرته ، ونعترف بخياله وعبقريته وشعره وتجديده ، ولكن لا نرى أن لكل أحد حقا فى أن يتصرف فى اللغة كيفما يشاء ، وميخائيل نعيمة ومعه جبران خليل لابد أن يدفعا عن هذه اللغة ويقويانها لا أن يعملا على إهدارها والهجوم عليها فكل من دعا إلى العامية فهو مخطئ لأنه بهذا يقوض صرح العربية ويبعث فيها الفساد ولذلك كنا نود منه الاعتدال خصوصاً فى مثل هذا الأمر الذى يمس قوميتنا ولغتنا .

ومن خلال سفره النفيس نجد صفحة واحدة يدعو نعيمة فيها إلى ترجمة العلوم والفنون الغربية لأن فى الترجمة معرفة القرائح والأفكار الغربية ، يقول : « فلنترجم ولنجل مقام المترجم لأنه واسطة تعارف بيننا وبين العائلة البشرية العظمى [1] » .

أما الموضوعات الأخرى من الكتاب فهى متنوعة بل هى خواطر الكاتب عن بعض أصدقائه ، فهذه الموضوعات تتناول : ديوان نسيب عريضة « الأرواح الحائرة » حيث ينشره الكاتب لأول مرة ويعلق عليه بعض التعليق ، وكذا « القرويات » لرشيد سليم الخورى ، ويعرض بعد هذا للريحانى وريحانياته ، ومن الطريف أنه يقول عنه : « إن أمين كان يكثر استعمال الأوابد فى اللغة الإنجليزية كأنه يقول بذلك لأبناء تلك اللغة : انظروا ها أنا ذا دخيل عليكم ومع ذلك أعرف مفردات لغتكم أكثر مما تعرفون [2] » ويتحدث بعد ذلك عن كتاب « المجنون » لجبران خليل جبران وكأنه يقدمه للقراء مشيداً بفكره وحيويته فيه ويختم كتابه بالحديث عن « الديوان » للعقاد والمازنى ، ويعرض « للفصول » وهى عدة مقالات للعقاد ومن هنا فيما يبدو لنا كان تقديم العقاد لهذا الكتاب .

وبعد ، فهذا كتاب « الغربال » لميخائيل نعيمة الذى شرق وغرب فيه وقطف من كل بستان زهرة كما يقولون وإذا كان هو فيه حراً فالحرية قد قادته إلى أشياء لايرضاها أولئك الذين اعتادوا أن ينظروا إلى الأشياء ويصيغونها فى ميزانها الواضح اللائق بها ونحن لانعيب عليه حرية الفكر فنحن دعاتها بل نعيب عليه أشياء قادته إلى الخطأ ، نعم ، كان فى أكثر مواضع الكتاب

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٦ .

(٢) المرجع ص ١٦٦ .

منطلق الفكر والخاطر معاً ، واسع الخيال ناقداً فاهماً ولكن هذا كله لم يمنعه أن يقع فى بعض الأخطاء ومنها دعوته إلى العامية .

وسواء أكان هذا أو ذاك فقد جاء الكتاب مسجلا لمدى خيال هؤلاء الرفاق الذين ذهبوا إلى نيويورك وغيرها من المدن وأطلعونا على ماكان عندهم من فن وعلم وفيض غزير ، وشاهدوا ذلك التقدم الذى كان يحدث فى مجال العلوم والآداب والفنون فكان منهج جميع هذه النفثات التى سجلوا فيها خواطرهم يعبرون بها عن إحساس الساعة وكأنهم كانوا يريدون أن يدفعوا بنى وطنهم إلى اللحاق بركب العلم والحرية والتقدم الذى شاهدوه هناك ومما لاشك فيه أنه كان لهم فضل كبير فى ذلك .

(هـ) طه حسين [1] :

ماذا يستطيع المرء أن يقوله عن سقراط العرب وكتابه « فى الأدب الجاهلى » بعد كل ما قيل عنها خلال أكثر من نصف القرن ؟ أيتخطاهما ؟ أيتجاهلها ؟ كلا الأمرين مستحيل وخاصة فى الموضوع الذى نحن بصدده إذن ، فلنحاول أن نستكشف الأمر .

يبدأ طه حسين دراسته بسيب من الشك لايكاد يوجد فى علومنا وخاصة فى الأدب ، ويثور على أوضاع اللغة التى تدرس فى مدارسنا وجامعاتنا ومعاهدنا وينقد مدارسنا البلاغة زاعماً أنها بالية لا تقدم ولاتؤخر ويبدو أنه نسى أن هذه العلوم والآداب والفنون التى غذى بها نفسه كان لها الأثر الأكبر فى تكوينه ورفعته وهى التى جعلته يتطاول هذا التطاول وينتقد الوضع ويثور حتى على المقدسات ، ولانحاول أن ننقد سقراط العرب فى كل ماذهب إليه فمجاراته جد عسيرة وليس هذا المكان مكان الطعن وإنما مجال البحث الصادق الجاد وكل ما نريده هنا هو محاولة معرفة مذهب طه حسين فى بعض كتاباته بل وأخطرها على الإطلاق .

وكتاب « فى الأدب الجاهلى » يعد باكورة إنتاجية ولهذا نلمح من خلاله الشك فى كل شىء وقد سيطر هذا الشك على عقله وفكره فلم ير الأدب العربى إلا من خلال منظاره ، وأراد

---

(١) هو طه حسين ، ولد عام ١٨٨٩ م وتوفى عام ١٩٧٣ م . مفكر إسلامى وسقراط العرب أثار جدلا وقاد معارك فكرية وكتب كثيراً ، وبحث فى أدبه وفكره العلماء والمستشرقون والأدباء ، ويمكن الرجوع للتعرف عما أثاره فى الفكر العربى الحديث إلى : سامح كريم ، طه حسين فى معاركه الأدبية ، ص ١١ وما بعدها الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ م . وغيرها من المراجع التى تتناول مذهبه وفلسفته وأدبه وهى تكاد لا تحصى .

أن يكون فريداً فى الشك ، فاختار هذا الكتاب وشغل به نفسه ويبدو أنه لم يدر أن العلماء والنقاد قبله قد شكوا كما بينا ولكن كانوا فى شكهم هذا على حق لا على باطل ، ونظروا إلى الشعر العربى من خلال مقياس العدالة والإنصاف لا مقياس الشك والبلبلة والجرى وراء مرجوليوث وغيره من الطاعنين فى الأدب العربى ولا ندرى من الذى دفع بطه حسين ليكون خليفته فى هذا الاتجاه وما يتسم به فى محاولة الإصلاح جد هزيلة إذا قسناها بمحاولات الإصلاح التى سبقه إليها مصلحون بناءون لاهدامون كالطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده وغيرهم .

يبدأ طه حسين كتابه بتعريف الأدب ويتظاهر بأنه يعارض السابقين ولكنه فى الواقع يدور فى فلكهم ولايرضى عما ذهب إليه أستاذه نالّلينو من اشتقاق كلمة الأدب من (الدأب) بمعنى العادة ومع هذا لم يقدم جديداً فى تعريفها بل جارى السابقين فما ذهبوا إليه فى هذا الاتجاه ويلح فى مواضع متفرقة فى كتابه على أن الأديب يجب أن يلم بالعصر قبل أن يتناول تراث شاعر فيه وهذا واضح لا يحتاج إلى مثل هذا الإلحاح منه إذ عرفه القدماء كابن سلام مثلاً كما بينا آنفاً ولكننا نوافق طه حسين فيما ذهب إليه من أن مؤرخ الأدب يجب أن يعتمد على الذوق والملكات الشخصية الأخرى حين يدرس الأدب ويتناوله .

ويقسم الأدب بعد هذا إلى إنشائى ووصفى ثم أخذ فى الكلام على مقاييس الأدب فتحدث عن المقياس السياسى والمقياس العلمى والمقياس الأدبى وماإلى ذلك ويستفهم عن وجود تاريخ الأدب ويختم الكتاب الأول بالكلام عن الحرية والأدب وكل ماسبق يعتبر مقدمة لما سيأتى فى الكلام عنه فى الكتاب الثانى وهو عن الجاهليين وأدبهم ولغتهم قال فى بداية حديثه : « هذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً [١] » ، فهو يقر بنفسه أن ماكتبه خطير وأنه اتبع مسلكاً لم يسلكه أحد وأنه كتب ماكتب عن اقتناع ودراسة وبحث وهو مطمئن إلى ماكتب غاية الاطمئنان ويأخذ فى الهجوم على المؤلفين الذين لا يستعملون عقولهم فى تجديد الأدب وبث روح الابتكار والإبداع فيه ولم يعرف أنه كانت قبله صيحات كثيرة بأن هناك شعراً منحولاً ودخيلا ولكنها لم تكن بهذه الصورة الذى صورها طه حسين عميد الأدب العربى الحديث ، ويذكر أنه أخذ بمذهب

---

(١) طه حسين ، فى الأدب الجاهلى ، ص ٦١ دار المعارف بمصر ١٩٦٩م .

ديكارت فى البحث حتى يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوعه وهى خالى الذهن وقد أثبتنا آنفاً أن العرب قد سبقوا ديكارت بمئات السنين فى هذا المجال وأن ديكارت لم يأت بجديد .

وفى ثنايا كلامه عن الأدب الجاهلى واللغة نراه يأخذ من آراء مرجوليوث ونيكلسون وهوار وجيب وغيره من المستشرقين الذين أوغلوا فى شكهم فى الشعر الجاهلى معتمدين على الخلاف بين لغة حمير ولغة عدنان وقد أثبتت النقوش ذلك ونراه يلح فى هذه ويؤكد أن هذا الاختلاف هو نقطة الانطلاق فى الشعر الجاهلى كله وأنه لا يمثل الجاهلية والواقع الاجتماعى فيها وأخذ يدلل على ذلك بضرب أمثلة كثيرة من الكتابة الحميرية ويقول : « الأمر إذن أوضح وأبين من أن نبين القول فى تفصيله فالقحطانية شىء والعدنانية شىء آخر ، والحميرية شىء والعربية شىء آخر [١] .

ويعرض بعد هذا للسياسة ونحل الشعر ويورد أمثلة يذكر فيها أنه لا يرضى عن هذه الأبيات أو ذاك المسلك فى الأبيات بدون أن يعطى حججاً قوية فى هذا الاتجاه وما أسهل على المرء من أن يقول أن خصوم هؤلاء قد أنقصوا هذه القصيدة وزادوا فيها على خصومهم أو أنصار هؤلاء قد أدخلوا فيها أبياتاً لحسابهم فهو كلام يحتاج إلى الدليل المادى وليس بالنفى أو الإثبات وحدهما يمكن بناء صرح العلم وحصون المعرفة .

ومافعله فى فصل السياسة ونحل الشعر فعله أيضاً حين تحدث عن الدين ونحل الشعر ويذكر الحادثة التى جرت بين عبد العزيز ابن أبى نهشل وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام حين أراد الأخير أن يساوم الأول على أن ينسب أبياتاً إلى حسان بن ثابت قالها أمام الرسول ، ولكنه أبى وهذه الأبيات هى :

ألا لله قوم و لدت أخت بنى سهم
هشام وأبو عبد مناف بدرة الخصم
وذو الرمحين أشباه على القوة والحزم
فهذان يذودان وذا من كثب يرمى

وقد نقل طه حسين هذه القصة من الأغانى وغيرها ولكننا نسأله هل أتى فيها بجديد ؟ أو هو قد تساءل فقط وأصدر رأيه بأن هذا الشعر يعد منحولا لفلان مثلا ، وقد ذكر صاحب

(١) المرجع السابق ص ٨٨ .

الأغانى هذه القصة وأبان فيها رأيه الواضح والقاطع حين قال : « ولكن قالها » أى الأبيات السابقة » ابن الزبعرى فهى الآن منسوبة فى كتب النامر إلى ابن الزبعرى [١] » ، إذن ، فمن ذا الذى اكتشف هذا النحل أطه حسين أم رواية الأغانى ؟ فإذا كان طه حسين يحاول أن يضفى على رأيه الجدة فقد سبقه صاحب الأغانى إلى هذا بقرون وقرون ، سبقه بالخبرة والدراية وحسن الرواية والتثبت منها ، ومثل هذا كثير فى كتاب الأغانى فقد نبه إلى بعض الشعر الوارد فى كتابه وأشار إلى أنه منحول لهذا أو ذاك فإذا جاء طه حسين فوضع هذا تحت عنوان السياسة أو الدين أو غيرهما فإنه لم يغير شيئاً ولم يأت أبداً بجديد فقد عرف النقاد والرواة السابقون النحل وتبينوا الشعر الصحيح من الفاسد نبهو إلى ذلك فى مواطن كثيرة وينهى كلامه بنفى الشعر الجاهلى عامة فيقول : « وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهليًّا مقسماً بين السياسة والدين ، ذهبت هذه بشطر منه ، وذهب هذا بالشطر الآخر [٢] » ، فهو بهذا يقرر أن الشعر الجاهلى كله منحول وأن السياسة ذهبت بشطره والدين ذهب بشطره الآخر وهذا رأى جائر بلغ المدى فى التعصب والجرى وراء خيال واه وقصد مشكوك فيه .

ويتحدث بعد ذلك عن القصص ونحل الشعر والشعوبية ونحل الشعر والرواة ونحل الشعر إلى أن يصل إلى الكتاب الرابع وهو عن الشعر والشعراء وشعر اليمن ويعرض بعد هذا لامرئ القيس وعبيد وعلقمة فيشك فى أمرئ القيس وشعره ويشبهه بشخصية هو ميروس الشاعر اليونانى فى أن كليهما كان موجوداً ولكن لايعرف عنهما شيء فيقول : « وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس أشبه شيء بشخصية الشاعر اليونانى هوميروس ، ولا يشك مؤرخو الآداب اليونانية الآن فى أنها وجدت حقاً وكان تأثيرها قويًّا باقيا ، ولكنهم لايعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه [٣] » وينظر النظرة نفسها إلى عبيد وشعره فيقول : « وأما عبيد فقد لمسنا من سيرته ومايضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جدًّا ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من شعره نفس الموقف الذى وقفناه من امرئ القيس وشعره » [٤] ، ويعرض بعد هذا لعمرو ابن قميئة ومهلهل وصورتهما

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٠٩ .

باهتة جداً عنده فلا يختلفان عن امرئ القيس وعبيد فى شىء سواء من جهة الشك فى شعرهما أو شخصيتهما ويترجم فى اقتضاب لعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة وكذا طرفة ابن العبد والمتلمس والأعشى ، وهذه الترجمات سارت على وتيرة واحدة من الشك فى كل هؤلاء وتراثهم الشعرى ، فموقفه لايتزحزح قيد أنملة .

أما موقفه من النثر الجاهلى فليس أحسن من الشعر وهو يعلن هذا صراحة وبدون أدنى خوف أو تردد فيقول : فإذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقد يكون من العسير جداً . إن لم يكن من المستحيل أن نهتدى الآن إلى شىء قيم ، ذلك لأننا مضطرون إلى أن نقف من النثر الجاهلى نفس الموقف الذى وقفناه من الشعر الجاهلى [(١)] » ومن خلال إنكاره للنثر الجاهلى لايعترف بالخطب ولابسجع الكهان ولابالحكم والوصايا التى أثرت عن العصر بل يراها إسلامية محضة قيلت فى الإسلام ثم نسبت فى رأيه إلى العصر الجاهلى وينهى رحلة الشك بهذه الجمل : « فأنت ترى فى هذا الكتاب كله أن الأمر فى الأدب الجاهلى مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون فكثرة الشعر الجاهلى بين مرفوض ومشكوك فيه فهو فى حاجة إلى الدرس ، ومايضاف إلى الجاهليين من نثر لا قيمة له ولا فناء فيه [(٢)] » .

وبعد فهذه أفكار طه حسين أكثرها بل جلها شك غائر فى الشعر الجاهلى ونثره بما يحتوى عليه من خطب وحكم وأمثال ووصايا وكل هذه الآراء نراها عند مرجوليوث وغيره من المستشرقين الذين ينظرون بعين الحقد إلى اللغة العربية والدين الإسلامى نظرة حقد دفين نشأوا عليه ولايستطيعون منه هروباً أننا نقدر البحث لكن الهادئ المتزن الذى لا يمحو تراث أمة بأكملها ويمحو عصراً بأكمله ، هل يمكن لأحد أن ينكر العصر الجاهلى ؟ مادام الأمر هكذا مع العصر ، فكيف يمكن أن ينكر إنتاجه الفكرى وهو فى هذه الحالة الأدب بأجلى صوره وأعظم مميزاته وأبلغ بيانه ، ومن أجل ذلك نرى أن نزعة طه حسين نزعة أوربية بحتة تحاول أن تجرد العرب من تراثهم وتطعن فى دينهم وتزيل عقيدتهم [(٣)] وقد أنكر مرجوليوث القرآن

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٢ .

(٣) عبد الفتاح غبن ، طه حسين ، ونهضتنا الأدبية ، مجلة الإذاعة والتليفزيون ، ٢٤ فبراير و٣ مارس ١٩٧٣ حيث جاء ببحث قصير ولكن له أهمية بالغة ، إذ يعتبر دليلا ليس بعده دليل على سبب اعتماد طه حسين على الاستشراق وعلمائه =

الكريم وطعن فى شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يطمئن بالمرة إلى الشعر الجاهلى بل رماه بالكذب والانتحال فعل هذا وأكثر من هذا فى بحثه الذى سنتعرض له فيما بعد ، إذن ، فهل نضع طه حسين مع مرجوليوث فى كفة واحدة لأنه سار على دربه واحتذى خطأه ونهج نهجه وذهب مذهبه ، أم نتفق مع طه حسين الذى يدعى أن أحداً لم يقل بذلك إلا هو ، وأن ما جاء به جديد كل الجدة ، إذ لم يسبقه أحد إلى ذلك ، من الجلى أنه تأثر بما ادعاه كثير من المستشرقين على الأدب العربى وتراثه الضخم ومع ذلك فإن اللغة العربية باقية والشعر الجاهلى باقى مهما تكلم المغرضون وقال المفترون وتحدث المقلدون .

فليتحدثوا كما يشاءون وليعلنوا عن رأيهم كما يريدون فلعلهم بهذا وذاك يخففون من حقدهم الدفين نحو الإسلام والعروبة والتراث .

(و) محمد حسين هيكل [١] :

هيا بنا نتقدم الآن خطوة إلى الأمام لنتوقف قليلا مع المفكر الأديب الناقد الذى نرى فيه مع من يرى أن « كل من يغمط هيكلا حقه فى ريادة الأدب والفكر والصحافة والسياسة ، لا يغمط هيكلا فحسب ، بل يغمط قداسة تاريخ نملك شرف الانتساب إليه ، ونحمل أمانة تبيانه وإظهاره للأجيال الصاعدة من شعبنا المكافح لتتضح الرؤية الصادقة لمستقبل مشرق نبنى دعائمه بالعدل والحق فى عهد الحرية والنور [٢] » ومن أجل هذا كله فإننا معجبون به أشد

= لأننا نجده يقول بصراحة : كل ما نقرأه من كتب المستشرقين وفصولهم الطوال التى تنشرها المجلات والتى تتناول حياتنا الحديثة ، وآدابنا الحديثة ، إنما تمهد لهذا اليوم الذى لابد من أن يجىء فى وقت أقصر مما نظن ويظنون ، والذى سيجد الغرب فيه نفسه أمام شرق قوى عزيز كله خصب ، وكله إنتاج وكله أمل وكله عمل ولابد أن تنظم معه صلات قوامها الاحترام والسلام » علاوة على ما أضاف إلى ذلك كله مطالباً باتصال أعمق بأدبنا القديم منتقداً أدباء العرب المحدثين قائلا « فكثير جداً من أدبائنا يعرفون من الأدب الأجنبى أكثر مما يعرفون من الأدب العربى » معترفاً بذلك كله أن التقدم الفكرى الصحيح لابد وأن يأتى باتصالنا بتراثنا لا بتراث غيرنا ، ونحن نعتبر هذا نوعاً من الرجوع إلى الحق والصواب والذات .

(١) هو محمد حسين هيكل ، ولد عام ١٨٨٨ وتوفى عام ١٩٥٦ كان أستاذاً ومحامياً وسياسياً عاش للعرب والمسلمين مجاهداً فى سبيل استقلال بلادهم وإيلائها النهضة والإرادة والحرية ، وكان من أول أولئك الذين دافعوا عن حقوق الشعب الفلسطينى من على منبر الأمم المتحدة وحذر الجميع حينما كانوا فى غفلة من الخطر وتطور فى اتجاهه الفكرى من دعوته إلى الفرعونية إلى دعوته الإسلامية ونعتبر هذا التحول انتصاراً للفكر الإسلامى الحديث ويمكن الرجوع للتعرف عن حياته وآثاره ومؤلفاته إلى يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ٣ / ١٣٨٥ … ١٣٨٩ .

(٢) طه عمران وادى ، الدكتور محمد حسين هيكل ، حياته وتراثه الأدبى ص ١٧٩ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩ .

الإعجاب ، ومن هنا قرأنا كل ما وصل إلى أيدينا منه وعنه ، ولانخفى مطلقا أننا نتردد على مؤلفاته من حين إلى آخر ، وخاصة مؤلفاته الإسلامية فنقرؤها مرة إثر أخرى .

ولعل هذا الإعجاب به قد قادنا إلى اختيار كتابه « ثورة الأدب » لدراسته فى هذا المكان ، إذ أنه يوحى لمن يراه أنه حوى ذخيرة لا بأس بها من الثورة على ما اتجه إليه الشعراء أو الناثرون لكى ينحوا منحى جديداً اهتدى إليه هذا المفكر الموسوعى الهادئ ، أو أن فيه دفاعاً حاراً عن مذهب معين أو قضية معينة ، وإن كان للأسف ما بداخل الكتاب لاينبئنا عن ثورة ، بل عن نقيض من ذلك بالضبط ، لأن الكتاب قد جال فى عدة اتجاهات فعرض قصصاً من التاريخ المصرى القديم تارة وقصصاً من خيال صاحبه تارة أخرى وعرج على الأدب العربى المعاصر أولا ثم تحدث عن الأدب العربى القديم ثانياً وهكذا ، فليس للكتاب اتجاه واحد وإنما اتجاهات مختلفة ونوازع متباينة وأفكار شتى ومقالات مختلفة من هنا وهناك فهل يعد هذا ثورة ؟ أين الثورة الضارية فيه ؟ هل هى مثلا اتجاه إلى الجديد بكل قوة وصبر وإفراغ كل جهد فى سبيله ؟ أو على القديم والدعوة إلى تركه بل إلى نبذه ؟ أو الأخذ بكل الوسائل لنبلغ ما نريد فى عصر نرى فيه حضارات الأمم الأخرى تقدمت وتفوقت علينا ، وماعلينا إلا أن ننهض بكل قوة فينا ونسرع خطانا لكى ننفض عن أنفسنا غبار سنين كانت كابوساً مخيفاً على مقوماتنا وتراثنا وآدابنا ؟ والإجابة على مثل هذه التساؤلات البالغة تظهر حيناً فى الكتاب نفسه وتختفى حيناً آخر ، وعلى هذا نستطيع أن نسبق لنقول أن صاحبنا لم يعالج قضية أدبية شائعة ويظهر فيها رأيه ، ويأتينا بآراء جديدة فى عالم الأدب والنقد ، أو يظهر لنا على الأقل ثورته فى هذا الكتاب فى موضوعات الساعة لكى نعتبرها ناقوس الخطر للنقاد وعشاق الأدب ، هذا لم يحدث للأسف وليس للمرء أن يذهب بعيداً مطلقاً ليصل إلى مثل هذه النتيجة ، فها هو ذا نفسه قد اعترف منذ البداية أن قصاصات هذا الكتاب قديمة وبعضها جديد وقد استطاع أن يهذبها ويجمع شملها ويضيف إليها بعض الإضافات إلى أن وصلت الى حالها التى هى عليها فى الكتاب أما وقد ذكرنا رأينا فى الكتاب وموقفنا حيال موضوعاته القديمة والحديثة وطوفنا بأرجائه فلا بأس الآن أن نعرض لموضوعاته ولما تطرق اليه .

ويبدؤها بالحديث عن موضوع له وقعه عند الكتاب والأدباء وذلك حين يحال بينهم وبين آرائهم وحين يتهمونه بالنفاق أو الكذب ومجاراة الآخرين ونظن أنه يقصد بعض الكتاب الذين كانوا يتكلمون فى السياسة على عهده فإذا جاءت حكومة أخرى وما أكثر تعاقب الوزارات فى

هذا الوقت ذهب هذا الكاتب إلى مجاراة الوزارة الجديدة فهو إمعة مع هذا تارة ومع ذاك تارة أخرى وأغلبهم كان مأجوراً وخادماً لبعض الجهات الاستعمارية فى أكثر الأحوال ، أما حرية الكلمة عند الكتاب غير السياسيين فنظنها كانت بمعزل عن الافتعال ، لأن هؤلاء كانوا يتناولون قضايا أدبية أو اجتماعية أو حوادث تاريخية لا داخل لها بالسياسة فعلام بوجه اللوم لهم إذن ؟ ماداموا بمعزل عن الأحزاب أوغيرها ، ومن هنا كان عليه أن يشير إلى من اضطهدوا أو ماتوا فى سبيل إعلان رأيهم حتى نعرف ماذا يعنى وحتى ندافع حين نريد الدفاع عنهم اينما كانوا وندرك هل كانوا على حق أو صواب فيما ذهبوا إليه أولا ، أما القول العام بأنه كان هناك كبت على الأقلام والعقول بمعناه العام فهذا لايجوز وإلا وقفت عجلة الأدب وأغلقت العقول وماتت القرائح أو هذه المقالة كانت فى ثمان صفحات [1] وتحت عنوان « الطغاة وحرية القلم » .

أما المقالة الثانية فهى عن ثقافة الأديب ويحدد فيها غاية الأدب والأديب ويشير إلى أن الأديب لا يكون أديباً حقاً إلا إذا وقف على آداب لغته هو وقوفاً صحيحاً ، وعلى ما استطاع من علوم عصره وفلسفته وآدابه فى اللغات المختلفة [2] وهذا حق فلابد من تلاقح الأفكار والتأثر بالآداب الأخرى ومعرفة مذاهبها واتجاهاتها وفلسفتها حتى يلم الأديب بما يستطيع ليكون على دراية واسعة حين يتكلم أو يعرض لأى جانب أدبى يتناوله ويوافق السابقين فى أن العرب جدوا فى العصر الأموى والعباسى فى نقل التراث العظيم من اليونانية والفارسية والرومية واستفادوا به أعظم الاستفادة وتأثروا به تأثرًا ظاهراً وبينا وهكذا يحاول صاحبنا تتبع الأدب العربى فى عصوره المختلفة ويشرح حال اللغة العربية بحكم كونها المترجمة والمعبرة عن الأدب ويشير إلى ما أحدثته البعثات إلى أوربا حيث أتى الشباب من هناك وبعد أن اطلعوا على حال أوربا فى العلوم والآداب والفنون استطاعوا أن يبعثوا نهضة صحيحة قائمة على ما شاهدوه من تقدم حضارى هناك ولكن هذه الثورة لم تؤت ثمارها كاملة فى كثير من الأحيان ومن رجال هذه الحركة المباركة محمد عبده والطهطاوى وقاسم أمين وغيرهم كثير ، ويؤكد أنه يجب الأخذ بحضارة الأمم الغربية وتعلم لغتها والأخذ بما عندهم حتى نخرج أدباً كاملا مدعماً بكثير من الاتجاهات الحديثة ونتأثر بالغرب ومذاهبه فى القصص والمسرحيات والأفكار والمعانى والأخيلة

---

(١) محمد حسين هيكل ، ثورة الأدب ص ١٦ / ٢٤ ، ط النهضة ١٩٦٥ م .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦ .

وغيرها . ويقول : « وإن أمكن أن يتوهم المرء مجرد توهم استقلال حى من الأحياء سواء كان هذا الحى أمة أو فرداً ، عن غيره من الأحياء فى شؤونه المادية أو العقلية أو النفسية ، فإن مجرد هذا التوهم مستحيل لكثرة الاتصال بين أمم العالم بعضها والبعض الآخر ، وهو سيزداد كل يوم إمعاناً فى الاستحالة [1] » ، ومقالاته عن اللغة والأدب والنثر والشعر وما إلى ذلك جد متداخلة فبينما يتحدث فى مكان عن اللغة وعن وجوب بقائها حية لنصل حاضرنا بماضينا ، إذا به فى مكان آخر ينعى حالها وما وصلت إليه وذلك فى الشكوى التى بثها قاسم أمين حين قال : «كلما أراد الإنسان أن يعبر عن إحساس حقيقى رأى بعد طوال الجهد وكثرة الكلام أنه قال شيئاً عادياً أقل مما كان ينتظر ووجد أن أحسن مافى نفسه بقى فيها مختفياً ولتصوير إحساس كامل وتمثيل أثره فى صورة مطابقة للواقع يلزم استعمال الفاظ غير المتداولة ألفاظ غير العتيقة البالية ويلزم اختراع ألفاظ جديدة [2] » ، ولم يكتف بهذا فحسب ، وإنما يذكر كذلك شكوى حافظ إبراهيم حين قال بأسلوبه العذب :

ونحن كما غنى الأوائل لم نزل نغنى بأرماح وبيض وأدرع
عرفنا مدى الشىء القديم فهل مدى لشىء جديد حاضر النفع ممتع

ولامرية أبداً أن شكوى حافظ وقاسم فى موضوعها ولكن من المسئول عنها ؟ أالعلماء والمفكرون والأدباء أم غيرهم ؟ لماذا الإذعان للأعداء فى هذا الميدان ؟ أليس من حقنا أن نعيش بأنفسنا ونفكر بلغتنا ونحس بألبابنا ؟ أن هذا كله هو الذى جعل صاحبنا يصدر قراراً حينما أصبح وزيرا للمعارف يأمر فيه تعريب التدريس فى جميع مستويات التعليم فى مصر كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد .

وحين يتحدث عن النثر فهو يرى أنه يجب أن يجوس خلال حياتنا ويعبر عنها فى ثوب قوى ويترجم عن واقعنا بلغة مفهومة مؤثرة سواء أكان هذا فى القصص أم فى المسرحيات أم فى المقالات أو غيرها .

وحين يتكلم عن الشعر وعلته يؤكد أن الشعر لا يكون هدفه أبداً التأبين أو الحفلات أو افتتاح البيوتات المالية فهو شعر مناسبات فقط لا حسّ فيه ولا حركة وإنما يجب أن تكون وسيلة الشعراء هى كسب حرية الشعور والعاطفة وأن يطلب الشعراء الكمال لذاته لا رغباً

(١) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٣ .

ولارهباً وأن يسموا فوق مطامع المادة ومزالق الذلة وأن يجاهدوا التحلل من القيود التى ارتبطوا بها مع الشعر العربى القديم .

ولم ينس صاحبنا أن يذكر الفن القصصى حيث أشار فى عجالة قصيرة إلى القصص عند الغرب ومدى أثره فى الشعوب هناك ثم طفق يعرض للفن القصصى فى الأدب العربى وكيف أنه وصل إلى حالة مريرة من الركود وأن القصص التى كتبت فى نصف القرن الأخير تعد على الأصابع ويعلل هذا بالفتور فى هذا النوع من الفن معتمداً فى رأيه على ما جاء به المستشرق س . هـ . جيب عندما درس هذا الموضوع ومع ذلك فإنه لا يوافق على ما ذهب إليه جيب وغيره من المستشرقين من أن ضعف الخيال عند العرب هو الذى أوجد هذا الفراغ فى القصص الذى يلمسه كل دارس متعمق للأدب العربى مؤيدا رأيه بأن كثيرا من المستشرقين أنفسهم قد أشادوا بالخيال عند العرب ورفعوه إلى عنان السماء .

ويعرض لقضية التأليف المسرحى أيضا متسائلا : هل من الأولى أن تكون لغة المسرح بالعامية أو الفصحى ؟ ويجيب بدون تردد بأن الفصحى هى الأولى بالمسرح والمسرحيات وهذا الاتجاه تحدث فيه كثيرون وأكدوا أن العربية هى الأجدر بجميع تراثنا الأدبى وغير الأدبى لأن العامية محلية عنصرية إقليمية ، إذ فى كل قطر منها لهجات مختلفة ولذا يصعب تداولها على نطاق علمى سليم أما العربية فهى مشهورة يعرفها حتى القروى الضارب فى الريف والعربى الضارب فى أقاصى الصحراء ثم يعرج على موضوعات التأليف المسرحى . إذ المعروف أن الموضوعات التى تنشر فى الغرب لا تنفع عند العرب لاختلاف البيئة والفكر والثقافة وعوامل التقدم وغيرها وليست موضوعات المسرح قاصرة على معالجة المجتمع فحسب ، بل يجب أن تمس كيان الأمة كلها وتجسد مشاكلها وعوامل الصراع فى نفوس أبنائها وتترجم عن عواطف الشعوب وآلامها وآمالها وغير هذا كثير مما يعد دفعا للعمل الاجتماعى والإنسانى على السواء .

ويتحدث بعد ذلك عن الأدب القومى وهو مشهور معروف بالدعوة إليه ، ولكن كان هذا فى بداية حياته العلمية والأدبية والفكرية إذ تنازل عنها فيما بعد وأصبح من كبار دعاة الأدب العربى الفصيح بل من أئمتهم .

وأخيراً جاء ببعض قصصه المشهورة التى تناول فيها الواقع المصرى ، ولانرى داعياً هنا لأن نتتبعها بالشرح والتحليل والنقد .

وبعد ، فهذا كتاب محمد حسين هيكل « ثورة فى الأدب » الذى عرضنا له ونرى أنه لم

يقدم هنا جديداً نعتبره ثورة كما ذكر سواء أكانت هذه الثورة فى الأدب أو النقد أو الفن ومع ذلك فإن أهميته بالغة لأنه أولا ، تناول المعضلات التى كانت تشغل بال هذا المفكر الأديب الناقد فى وقت من الأوقات ، ولأنه ثانياً يدل على فترة معينة فى حياة الأدب العربى المعاصر وصل أثر الاستشراق فيه إلى قمته وأخيراً يدل على الدفاع عن الفكر والثقافة والأدب واللغة والتراث سواء بسواء .

اذن فحسب صاحبه أن مؤلفه المذكور يدل على كل هذا وذاك ، أليس كذلك ؟ بلى . .

(ز)أحمد حسن الزيات[1] :

إنه علم من أعلام الفكر الإسلامى الحديث ، بل إمام من أئمة الأدب واللغة والفن . استطاع أن يبعث روحاً جديدة قوامها الربط بين القديم والجديد ، ويرفع مستوى النفوس والأفكار والعقول ويشق طريقاً إلى البناء والحرية والإنشاء وهاهو ذا يصور مذهبه قائلا : « أنا منذ حملت نصيبى من عبء الحياة أحرص على أن أستقل فى عملى عن إرادة الغير ، واستغنى بقدرتى عن معونة الناس ، فلم أضع يدى ولاعنقى فى أغلال الوظيفة الحكومية ولم أصعد صعود العليق على أكتاف الطوال من قوى السلطان والحكم ، وإنما اضطربت فى مجالى الحيوى طلقاً من كل قيد إلا قيد الخلق ومستقلا عن كل عون إلا عون الله لم أدخل فى حزب ، ولم أقف على منبر ولم أظهر فى جريدة على أننى نلت شرف الجهاد فى الثورتين المصريتين ، فكنت فى الأولى جندياً مجهولاً أكتب المنشورات الثورية السرية للطلبة ، وأنا مدرس فى المدرسة الإعدادية ، وكنت فى الأخرى وطنيًّا معروفاً أوقظ الوعى القومى وألهب الشعور الوطنى وأنا كاتب فى مجلة الرسالة [2] » .

ومن أجل هذا كله « رأس مدرسة فى الأدب المعاصر[3] » دون منازع ومن هنا لم نستطع

---

(١) هو أحمد حسن الزيات ، ولد عام ١٨٨٦ م كان أزهرياً أصيلاً ومدرساً للغة العربية التى أحبها وكرس حياته لها ، ودافع عن بلاغتها ومما لا شك فيه أن أروع ما كتبه هو كتابه « وحى الرسالة » فى أربعة أجزاء ، علاوة على ترجماته الرائعة لبعض الروائع الأدبية العالمية ، وكتابه « تاريخ الأدب العربى » طبع أكثر من خمسة وعشرين مرة ، علاوة على كل ذلك أنه كان عضواً فى مجمع اللغة العربية ويمكن الرجوع لمعرفة تفاصيل أكثر عن حياته إلى : بدوى طبانة ، البيان العربى ص ٣٩٨ / ٣٩٩ ، حيث تناول حياته بإيجاز شديد عند دراسته كتاب « دفاع عن البلاغة » للزيات .

(٢) أنور الجندى ، النثر العربى المعاصر ص ٦٦٤ / ٦٦٥ ، نقلا عنه إذ لم نتمكن من الرجوع إلى الأصل .

(٣) عبد الرحمن عثمان ، الشاعر عبد الحميد الديب حياته وفنه ، ص ٧ دار المعارف بمصر ٦٨ .

أن نتخطاه فى هذا البحث أبداً ولذا سنتناول كتابه « فى أصول الأدب » ، لنستجلى أمره ونقيم وزنه من جديد ، والباحث فى مؤلفه هذا يجد أنه يحتوى على حشد هائل من الموضوعات التى تربو على العشرات وكنا نتوقع أن صاحبه سوف يفيض فى كل منها على حدة ، ولكنه لم يفعل ذلك مما يجعل الباحث فى ريب من أمره وخاصة إذا أخذ فى الاعتبار أنه استطاع أن يعيد نظره فيه [(١)] ، ولكنه فيما يبدو قد اقتنع به فترك أمره وتفرغ لغيره ، نضيف إلى هذا أنه استشهد فيه ببعض المسرحيات الأجنبية ولم يطبق عليها أركان المسرحية الحديثة وعلى هذا فإننا لا نكتفى من كاتب قدير كالزيات أن يصل إلى هذا المستوى فيلخص بدون إبداء رأيه فيما يقوله أو يعرض له لأنه أستاذ وموجه وصاحب مدرسة وليس معنى هذا أننا نقلل من قيمة الكتاب ، بل كل ما كنا نريده هو أن يظل الزيات فى مستواه ، حيًّا فى كتبه ومؤلفاته وبحوثه ، وأن يكون عنوان التقدم والكلمة والفكر كما كان حقاً طيلة حياته .

إنه يبدأ كتابه بالحديث عن الأدب وحظ العرب من تاريخه مشيراً إلى مدى العناية بالأدب العربى التى أقبل عليها العالم الغربى مما يؤكد أن له تراثاً لغويًّا هائلا تدل عليه الأمم والدول معاً .

ويعرج بعد هذا على كلمة أدب ويخالف ماذهب إليه فللينو ويؤكد أنها وردت على لسان الرسول ﷺ ورويت كذلك على لسان الصحابة والتابعين وهذا دليل على وجودها فى الجاهلية ، وفى ثنايا كلامه يشير إلى أن تاريخ الأدب علم حديث النشأة ابتدعه الإيطاليون فى القرن الثامن عشر [(٢)] ويعيب على العرب عدم معرفتهم المبكرة لهذا العلم مع أنهم أصحاب حضارة وارفة بلغ تأثيرها فى أوربا ما كان ، ثم يبحث فى العوامل المؤثرة فى الأدب وطبيعى أنه يتناول فى هذا طبائع الأقاليم ومناخها وأثرها فى تشكيل الأدب بصور مختلفة نتيجة هذا الاختلاف فى الأمزجة والعقول والأمكنة ويشير إلى النقد عند العرب وأساليب ضعفهم فيه ، فيشير إلى بعض العلماء كالثعالبى والأصفهانى وقدامة بن جعفر وغيرهم ويقول : « ان أحكامهم كانت فردية فيها هوى وميل وأنها لم تحسن التطبيق فى كثير من الأحيان ، انها أثواب مستعارة يمكن أن نخلعها من هذا ونعطيها لذاك [(٣)] » ويقول عن الآمدى وكتابه الموازنة :

---

(١) لقد طبع كتابه الذى نحن بصدده عام ١٩٣٥ لأول مرة من مطبعة لجنة التأليف وأضاف إليه عدة محاضرات ألقاها الزيات فى بغداد عام ١٩٣٢ م . عن ألف ليلة وليلة .

(٢) أحمد حسن الزيات ، فى أصول الأدب ، ص ١٦ ، ط الرسالة ١٩٥٢ م .

(٣) المرجع السابق ص ٤٩ .

« فالموازنة التى قام بها الآمدى إنما كانت بين أبيات مفردة اختارها من مطالع أبى تمام فى الوقوف على الديار ونحوه واختيار ما يقابلها من مطالع البحترى ، ثم علق على هذه الأبيات تعليقاً مؤجزاً لايتصل بموضوع القصيدة ولاوحدتها ، ولا غرضها ولاسياقها كأنها لم تكن عضواً فى جسم ولاجزءاً من كل[1] » ، نعم ، أكثر النقاد العرب نظروا إلى النقد على أنه عناية بالبيت فقط ، ولكنهم مع ذلك وضعوا من المقاييس مالا يستطيع إنكاره الزيات ، وما نظرات ابن سلام فى كتابه الطبقات ، أو الاصفهانى فى الأغانى أو يتيمة الدهر إلا نظرات نقدية قدموا خلالها أمواجاً من الذوق الذاتى الفذ الذى كان له مداه فى صقل القرائح ومعرفة مناحى الشعراء وكتاب الآمدى الذى يعيبه هو أحسن كتاب نقدى بإجماع العلماء والأدباء ولا يمكن أن نطلب من الآمدى أن يفعل فى الموازنة أكثر من هذا على أن الذى عمله فى هذا الكتاب جاء على سنة الذوق القوى الذى جعل العلماء يشيدون به ويترسمون خطاه فجميع النقاد العرب ساروا على هذا النمط الذى لايرضاه وكأنه كان يريد منهم أن يعرفوا مناهج النقد الحديث ويحاولون تطبيقها قبل أن تظهر فى أفق العالم الأدبى العريض .

ويعرض بعد هذا لتاريخ حياة ألف ليلة وليلة ويقرر أنه « من العسير على الباحث أن يكشف حقيقة كتاب ألف ليلة وليلة لأن أصله مفقود ومؤلفه مجهول وزمان وضعه مبهم وأمكنة حوادثه مشتبهة[2] » ومع هذا فأول من ذكر ألف ليلة وليلة من المؤرخين على بن الحسين المسعودى فى كتابه مروج الذهب ويشير إلى بعض المستشرقين الذين تكلموا عن هذا الكتاب كيوسف فون هامر الألمانى وإدوارد وليم لين الإنجليزى وغيرهما ولكنه مع ذلك يذكر أن كلمة الباحثين مختلفة فى أصل الكتاب فبعضهم يقولون أن أصل الكتاب هندى ، والبعض الآخر يرى أن أصله فارسى ويختم حديثه عن هذا الكتاب بأثره فى الكتاب والأدباء وما كان فيه من فلسفة وأخلاق وقصة وغيرها .

لقد كان الزيات ببحثه فى ألف ليلة وليلة من أوائل العرب المحدثين الذين عنوا بالبحث فى هذه القصص الفريدة وفلسفتها .

ثم عرض لأثر الثقافة العربية فى العلم والعالم ويطالعنا هذا الباحث القدير بأن العرب كانوا الحلقة التى لابد منها لصلة المدنية القديمة بالمدنية الحديثة فهم الذين وقفوا أوربا على مخلفات

---

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

اليونان ، وهذا الرأى ليس جديداً ولكنه اعتراف وتأكيد لفضل أولئك العظام وفى هذا الصدد يذكر الزيات قول بعض المستشرقين الذين تعصبوا ضد العرب ويدعون من آن لآخر أن العرب لم تكن لهم ثقافة فكرية ولاتراث حضارى ولا أصالة فلسفية ولكنه ينقد حججهم ويأتى بالبراهين التى يدحض بها آراءهم ، وعلاوة على ذلك يشير إلى بعض آراء المنصفين من المستشرقين وغيرهم الذين خدموا الفكر العربى ورفعوا رايته وأشادوا بأثر العرب فى أوربا حينما كانت هى غارقة فى دياجير الظلام والاضمحلال والتخلف والانحطاط الفكرى والثقافى والأدبى على السواء ، ولابد من الاعتراف بأن هذا الذى كتبه الزيات فى هذا الموضوع يعد من أحسن ماكتبه فى كتابه هذا لأنه تكلم وبحث ودافع وأعلن رأيه فى وقت كانت الأمة فى حاجة إليه إذ كان الاستعمار يحتويها من كل جانب ومن كل اتجاه .

وبعد تلك الجولات تناول الزيات الأدب العربى الحديث دارساً شوقيًا بماله وما عليه ، وحافظاً وفنه ، ثم عرض بإيجاز لبعض المآسى مثل السيد وأندرماك وغيرهما .

ولاندرى لماذا هاجم الزيات علماء الأزهر حينما كان يتحدث عن « آفة اللغة هذا النحو » مبينا أن النحو عقيم والذين يدرسونه لم يؤهلوا التلاميذ لفهمه وأنهم أوشاب وأخلاط متعجرفون يظهرون فى كثير من الأحيان فساد أذواقهم وهم مع ذلك لم يهتموا بالقضايا الأدبية أو غيرها بل همهم هو إظهار براعتهم فى النحو فقط ، وإذا كان الزيات يعيب على شيوخه وشيوخ الأزهر بالذات أنهم كانوا متشددين فى تدريس النحو واهتمامهم به فحسبهم فضلا أنهم أخرجوا أبطالا من هذه الأمة وقعت على كاهلهم قيادة الأمة فيما بعد ، وهو نفسه يعرفهم وكان لهم فضل لايدانيه فضل سواه فى إخراج تراثنا وبلورة فكرنا وتصويره فى كل فن من الفنون ، ومع ذلك فإننا لاشك لحظة واحدة فى اعتراف الزيات بفضل هؤلاء وبمدى الجهد الذى بذلوه فى الحفاظ على الفكر واللغة والدين والثقافة والأدب .

وبعد فهذا كتاب الزيات وضحنا مذهبه فيه ، وهو فيما يبدو لنا أنه يعد بحق جمعاً لتجاربه التى عرضها فى أسلوب سهل وعبارات أخاذة تدل على صاحبها الذى امتاز بها بين رجال عصره جميعاً إذ « لم يتصل بالصحافة السياسية على غرار طه حسين والعقاد وغيرهما فلم يكن من طبعه هذا اللون من الصراع السياسى ، وإنما عاش أديباً تجرد للأدب وترجم روفائيل للامارتين وآلام فرتر لجوته وهكذا حرر قلمه من أن يتلطخ فى حمأة الحزبية البغيضة ولعل هذا هو سر نقاء أسلوبه وبعد الألفاظ الحوشية أو ألفاظ الهجاء التى تبرز فى الأساليب الأخرى

عنه [1] » إذن ، ألم يكن يستحق أن يكون رأس مدرسة فى الأدب العربى المعاصر؟ بلى ، وماعلينا إذن إلا أن ندرسه ونحتذيه ونبلور أفكاره ومذهبه واتجاهه على السواء ، هذا هو ما نحسه نحو الأدب الذى ينتمى إليه الزيات ويحمل لواءه فى عهد عاصف كان أمته فيه فى أشد الحاجة إلى أمثاله .

(ح) **محمد مندور** [2] :

ها نحن قد وصلنا إلى مفكر عربى من طراز جديد تدرج فى حياته بين الصحافة والتدريس والمحاماة ورددت اسمه آلاف الشفاه ألا وهو صاحب « النقد المنهجى عند العرب » ، وحيث قدم لنا دراسات لانقول أنها مقتضبة ولكن نقول أنها متفاوتة ، لكثير من أعلام الأدب والنقد الذين أسهموا فى بعث النشاط الأدبى والفكرى عند العرب ودلوا على أن تراثهم ملم بكثير من المقاصد والاتجاهات والمذاهب النقدية والمنهجية والأدبية على السواء ، ومن هؤلاء ابن سلام والأصمعى والآمدى والعسكرى والجرجانى وغيرهم .

لقد عرض محمد مندور لأثر هؤلاء فى الأدب والنقد وأشاد بكتبهم ووقف من بعضها بعقله وذوقه وفكره فدرس ونقد وفند ووازن وكان فى كل هذا وذاك بارعاً وذواقاً وناقداً من أعلى طراز ، ونحن بطبيعة الحال لا نستطيع أن نلم بهذا السفر النفيس فى هذه الصفحات القلائل ، بل ماوضعناه نصب أعيننا هو معرفة منهج مندور فى هذا الكتاب ومذهبه فيه .

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن الكتاب من أول مؤلفات مندور ، إذ أصدره ١٩٤٣ م ، بعد أن نال به درجة الدكتوراه فى الأدب وأن النقاد يؤكدون أن مقدور مندور النقدية قد « تدرجت على ثلاث مراحل مختلفة هى مرحلة النقد الجمالى ، ومرحلة النقد التحليلى ثم أخيراً

---

(١) أنور الجندى ، المرجع السابق ص ٦٦٥ .

(٢) هو محمد مندور ، ولد عام ١٩٠٧ وتوفى عام ١٩٦٥ كان يعيش للفكر والحرية والأدب ، ويبدو أن قدره كان أن يعيش فى صراع مستمر ، وكتب كثيراً جداً عن الأدب العربى المعاصر واتجاهات الأدباء المعاصرين فى الشعر والمسرح والنثر ، ونعتبره من أقدر النقاد العرب المعاصرين على الإطلاق ، إذ حاول أن يحيط بالأدب العربى إحاطة شاملة كما حاول بجهد وصبر وبحث أن يرفع به إلى مصافةالآداب الكبرى ويمكن الرجوع لمعرفة تفاصيل حياته ومذهبه ومؤلفاته إلى هنرى رياض ، محمد مندور رائد الأدب الاشتراكى ، ص ٧ وما بعدها دار الثقافة بيروت ١٩٦٧ ، الذى أهدى كتابه « إلى أبناء النصف الثانى من القرن العشرين فى الوطن العربى دون تفرقة أو تمييز لعلهم يترسمون خطى مناضل هادئ وجسور كمندور » ونتمنى ذلك بإخلاص .

مرحلة النقد الأيديولوجى [١] » وأنه قد ألفه فى مرحلة نقده الأولى فإن له أهمية كبرى بالنسبة لدراستنا هنا ويؤكد لنا محمد مندور نفسه هذا الاتجاه قائلا « وعن هذا المذهب صدرت فى كتاباتى النقدية الأولى ، فدرست تاريخ النقد عند العرب القدماء فى كتابى « النقد المنهجى عند العرب » ، على ضوء هذا المذهب التأثرى ، وفضلت من نقاد العرب القدماء من استخدموا الذوق المثقف المستنير الذى يستطيع أن يحس بالقيم الجمالية فى الشعر وأن يهدينا إليها مثل الآمدى فى كتابه » عن « الموازنة بين الطائيين » أى بين البحترى وأبى تمام ، ومثل القاضى عبد العزيز الجرجانى فى كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » بينما سفهت المقاييس والتعاريف والتقسيمات الشكلية التى ظن بعض نقاد العرب القدماء مثل ابن قتيبة وقدامة بن جعفر وأبى هلال العسكرى أنهم قد وجدوا فيها عكاز الأعمى [٢] » .

ويقع كتاب مندور هذا فى جزءين وعشرة فصول ، وأما الجزء الثالث من كتابه فهو عن كتاب لانسون ، أنطوان ميه منهج البحث فى تاريخ الآداب وعلم اللسان وجعل هذا الجزء ملحقاً بالكتاب وله دلالة خاصة لوضعه هنا فيما نرى .

يتناول مندور فى الجزء الأول من كتابه ابن سلام ومؤلفه طبقات الشعراء ، يعرض له ويوضح منهجه ومقصده فيه ويشير إلى أنه كان خبيراً باتجاهات الشعراء عارفاً بمناهجهم ومراتبهم حسب ذوقه وهواه وهو ملم بهم ويختم كلامه عنه بقوله : « فابن سلام لم يتقدم بالنقد الفنى إلى الأمام شيئاً كبيراً وإن كان قد صدر فى تحقيقه للنصوص عن مذهب صحيح وحاول أن يدخل فى تاريخ الأدب العربى اتجاهاً نحو التفسير ومحاولة للتبويب تقوم على أحكام فنية [٣] » ، وبعد أن خلص من ابن سلام تكلم عن ابن قتيبة فقال أنه « لم يأخذ بتقسيمات ابن سلام لأنه لم يؤمن بمقاييسه [٤] » ومع هذا لم يصدر فى كتابه عن منهج للتأليف ومن المعروف أنه لم يأخذ بفكرة المكان بل ولابفكرة الزمان كابن سلام كما بينا عند دراستنا إياه ، بعد هذا يعرض مندور لنشأة النقد المنهجى ومذهب ابن المعتز وقدامة بن جعفر ويستشهد بفقرات كثيرة من كتاب « البديع » لابن المعتز ويعلق على قوله أن البديع معروف فى القرآن وكلام العرب والحديث النبوى والأشعار المتقدمة وأن سلما وأبا نواس وغيرهم لم يسبقوا إلى هذا

(١) هنرى رياض ، المرجع السابق ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ / ٤٥ .

(٣) محمد مندور ، المرجع السابق ص ٢١ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٣ .

الفن إلى أن أتى أبو تمام فزاد فى هذا الاتجاه وأكثر منه ويقول : « فى هذا النفى التام حقيقتان أولاهما أن البديع لم يخترعه أبو تمام بل سبقه إليه القرآن والحديث وشعر المتقدمين ، ثانيها أن أبا تمام قد شغف بالبديع حتى غلب عليه [١] » وهو فى هذا لم يأت بجديد ، وكان الأولى به أن ينظر إلى ابن المعتز نظرة خاصة ، فيشير مثلا إلى أن الداعى الذى جعل ابن المعتز ينحو هذا النحو فى كتابه وإلى غرضه منه ، وهل أصاب أم لا ؟ وماوجه الصواب فى اتجاهه هذا ، وماوجه الخطأ إن كان وما أثر البديع الأدبى هل استفاد الأدب من جراء هذا الاتجاه أم لا ، بدلا من أن يلخص أو يكرر ما قاله ابن المعتز فى كتابه وهو ظاهر واضح . . ثم أشار مندور إلى الأمور الخمسة التى تكلم عنها ابن المعتز وهى الاستعارة والجناس والطباق ورد العجز على الصدر والمذهب الكلامى ويشير إلى أن ابن المعتز قد أفاد النقد المنهجى بسلوكه هذا المسلك وقد استفاد النقاد فيما بعد من جراء هذا الاتجاه .

ويتحدث مندور بعد هذا عن قدامة بن جعفر ويوازن بين كتاب « البديع » لابن المعتز وكتاب « نقد الشعر » لقدامة ويشير إلى تعريف قدامة للشعر ويعيب عليه مسلكه حين قسمه إلى عناصر : اللفظ والوزن والقافية والمعنى ، وكلام مندور عن قدامة معروف مشهور لم يأت بجديد يذكر غير ترجمة ماقاله الأدباء والنقاد عن قدامة وكتابه ، وقد بينا ذلك فيما مضى .

وفى الفصل الثالث من كتابه وهو أخصب فصوله إطلاقاً يتحدث عن الخصومة بين القدماء والمحدثين ، وهى الخصومة التى قامت بين أنصار وخصوم أبى تمام ويتساءل لماذا لم تنشأ خصومة حول مذهب أبى نواس ؟ ويجيب على تساؤله بعدة افتراضات ذهب إليها هذا الشاعر المشهور ، وبعد هذا يتحدث عن مذهب أبى تمام ومدى الخصومة التى احتدمت حوله ويفند مزاعم الصولى فى كلامه عن أبى تمام وصعوبة شعره ويعرض بعد هذا لأخبار ابى تمام ليؤكد أن ما قاله الصولى يعد من التعصب لأبى تمام ويجعل كل ماذكره مقدمة للموازنة للآمدى التى تعد فى نظره قمة النقد وتجعل من الآمدى زعيم النقد العربى الذى لا يدافع [٢] وحين يتحدث عن اتجاه الموازنة للآمدى نراه يصدره بالحديث عن الذوق والتعصب ولعل السبب فى هذا أنه أراد أن يظهر أن الآمدى ليس متعصباً لأحد من الشاعرين بل نظر إليهما بعين العدل والإنصاف فأعطى كلا منهما حقه بدون تحيز أو محاباة فيقول : (وبالرجوع إلى كتاب الموازنة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ .

نفسه نجد أن المؤلف لم يتعصب للبحترى كما لم يتعصب ضد أبى تمام ، وإنما هذه تهمة اتهمه بها النقاد اللاحقون عندما فسد الذوق وغلبت الصنعة والتكلف على الأدب العربى [١] » ، وهذا الرأى يخالف الصواب لأن الآمدى فى الحقيقة لم يؤلف كتابه الشهير فى أوج الخصومة بين أنصار أبى تمام والبحترى ، وإلا لكان له شأن آخر ، وإنما ألفه قبل موتهما بينما احتدم الخلاف بعد موتهما مباشرة .

ويتحدث مندور بعد ذلك عما كان من خصومة حول المتنبى ويذكر أن الخصومة حوله تختلف عن الأولى ، لماذا ؟ ذلك لأنه كان لأبى تمام مذهب خاص فى الشعر رأى فيه كثير من النقاد انحرافاً وخروجاً عن روح الشعر الذى وصل إليهم هناك فهو صناعة بل وإسراف فيها وتلمس لها من كل وجه وبكل وسيلة أما المتنبى فالخصومة فيه لم تكن حول مذهب وإنما حول المتنبى نفسه ورفعة شأنه وعلو مكانته وإخفاء ذكر الآخرين من الشعراء ثم عرض مندور لبعض نواحى حياة المتنبى وشخصيته وألقى عليها أضواء قوية تنير جوانب نفسه بغير شك خاصة ما كان بينه وبين سيف الدولة ، عرض بعد هذا للبيئة الأدبية فى الفسطاط حينما غادر المتنبى حلب إليها ومدى ذيوع شعر المتنبى فى مصر ، وذكر بعض خصوم المتنبى فى وطنه الجديد كابن وكيع وابن خنزايه وزير كافور وبعد أن فرغ من الحديث عن المتنبى فى مصر صحبه إلى بغداد وسجل مادار حوله من خصومه هنا وهناك ويبدو أنه كان مولعاً بالشاعر العربى الأكبر فأسهب فى الحديث عنه ولم ينس الحاتمى الذى ألف رسالة عن مساوئه والصابى الذى تأثر بالمتنبى [٢] ، وإن لم يكن هو الأول كما لم يكن الأخير فى الاقتباس من هذا الشاعر الفيلسوف فهناك عدد ضخم قد اغترفوا من بحره الغزير مثل الصاحب بن عباد فهو أكثر الناس استعمالا لكلماته فى محاضراته ومكاتباته [٣] ، وعلى الرغم من أنه قد اغترف كثيراً من أدب المتنبى وشعره فقد تحامل عليه أخيراً حينما ألف رسالة فى الكشف عن مساوئ المتنبى وقد كان لهذه الرسالة تأثير كبير على النقاد فيما بعد كالثعالبى صاحب اليتيمة والعسكرى وغيرهما .

وعرض مندور بعد هذا لأنصار المتنبى كابن جنى الذى دافع عن المتنبى بقوة خاصة ما يتصل بسرقاته ومبادئ الأخلاق فى شعره ، فأسهب فيهما وتناولها بالتفصيل ودفع حجج

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٩ .

الخصوم ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، ونرى أن جميع ما سبق من دراسة عن المتنبى كان مقدمة لما سيتناوله مندور بعد ذلك عن المتنبى من خلال كتاب الوساطة للجرجانى وكتاب التيمة للثعالبى ، حيث عرض لاتجاه القاضى الجرجانى وطريقته ومنهجه فى النقد وذوقه الأدبى إلى غير ذلك من الأمور التى أحاط بها القاضى واعتمد عليها فى نقده للمتنبى ، ونوافق مندور فى أن نقد الجرجانى كان بحق نقداً عاليًا رسم للنقاد بعده طريقاً واضحاً فى النقد العربى القديم فهو رجل لمس ما كان بين المتنبى وخصومه فحاول أن يبرزها بحسه المرهف فى ثوبها الواضح ووجهها الصحيح ومن هنا جاء كتابه ذروة فى النقد ومثلا حيًّا يدل بقوة على ما كان يتمتع به الجرجانى من فهم عميق ودقة فى الدراسة مع ألمعية فى ذوقه وإحساسه ، وبعد هذا يعرض مندور للكتاب نفسه فيقسمه ويتكلم عن كل قسم موضحاً اتجاه الجرجانى فى كل منها ثم يأخذ فى عرض المناقشة التى أثارها الجرجانى فى وجه من عاب على المتنبى وخطأه وبهذا ينتهى كلامه الممتع عن الجرجانى المفكر الأديب الناقد .

ويتكلم بعد هذا عن الثعالبى صاحب اليتيمة دارساً منهجه فى النقد ، ويختار موضوعات ثلاثة يتكلم عنها هى : المعانى المتكررة فى شعر المتنبى ومساوئ شعره ومحاسنه .

ثم تحدث عن أبى هلال العسكرى صاحب الصناعتين الذى يعد رائد النقد البلاغى ويعرض لما قاله النقاد قبل العسكرى ويعرض للبديع ويقول « أن مذهب قدامة والعسكرى يختلف عن مذهب ابن المعتز فى البديع ، بل عن مذهب أرسطو نفسه »[1] وذلك لأن مذهب العسكرى فريد فى الفروض المنطقية والأقيسة الجدلية وغيرها ولم يكن ذلك شأن المتقدمين .

ثم يتكلم عن عبد القاهر الجرجانى فيعرض لفلسفته اللغوية ومنهجه فى النقد وذوقه ويشير فى عجالة إلى من أتى بعد عبد القاهر وأسهم فى مضمار البلاغة ولم يكن لهم مالعبد القاهر من ذوق كبير ودراسة واسعة وفكر ثاقب وفلسفة فذة .

وأخيراً تحدث عن بعض موضوعات النقد ومقاييسه دارساً الموازنة بين الشعراء وكيف تكون ، ثم السرقات الأدبية ومقاييس النقد وأهميتها .

وبعد ، فهذا هو كتاب محمد مندور الذى ضرب بسهم وافر فى النقد العربى القديم ومنهجه ، مؤكداً ما كان لعلمائنا القدامى من مقاصد واتجاهات ومذاهب ، ومبيناً ما كان لهم

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٨ .

من ذوق عال وأصالة نادرة ومنهج بناء ، علاوة على ما كان لديهم من فلسفة لغوية سبقوا بها الجميع حتى فاقوا أرسطو نفسه .

ولو لم يكن لصاحبه فضل آخر لكفاه هذا ، ولكنه استطاع أن يبين لنا فلسفة منهجية أتت بنظريات كاملة كان أصحابها أولئك العظام الذين عاشوا للقرآن واللغة والفكر والثقافة والأدب وهلم جرا ، وإذن ، فليس من حقنا أن نطلب من صاحبنا أكثر من ذلك .

ومن هنا نرى أنه قد أعطى بهذا كثيراً وكثيراً جداًّ ، فليس علينا إلا أن نشكر له ونعترف بفضله ونؤكد سبقه كذلك .

(ط) أمين الخولى[1] :

أنه كذلك رأس مدرسة فى الأدب العربى المعاصر « مدرسة الأمناء » مدرسة الفن والحياة التى حاولت أن تجعل من الأدب والفلسفة والفن وحدة متكاملة تستطيع أن تقوم بتفسير الحياة تفسيراً وجدانياً تهدف إليه رسالة الأديب التى تؤهله لحمل الأمانة الإنسانية وأدائها على الصورة التى يقبلها ويطمئن إليها ويرضاها ومن هنا يمثل أمين الخولى اتجاهاً ظاهراً فى الأدب العربى المعاصر ، أطلق عليه اسم أدب الأمناء[2] لقد كان أستاذاً لطليعة جيل كامل يملأ الميدان الأدبى الآن فى مصر وغيرها من بلاد الضاد ، كان شيخاً على نمط القدماء ، وكان له عقل متطلع إلى جدل فكرى حر ، علاوة على أن كانت له فلسفة منطقية بارعة ورأى منهجى بناء يتقدم بهما الأدباء ويعبد لهم الطريق .

ويبدوا أنه استفاد كثيراً من قضائه عدداً من الأعوام فى أوربا حيث تعلم الإيطالية والألمانية ، واتصل بمراكز الاستشراق وعلمائه الأعلام مجادلا لهم ومتأثراً بهم ومعارضاً إياهم ولعل هذا كله هو الذى صقل ذهنه وشحذ فكره ونظم عقله حتى أصبح بحق إماماً من أئمة

---

(١) هو أمين الخولى ، ولد عام ١٨٩٥ ، وتوفى عام ١٩٦٦ تخرج فى مدرسة القضاء الشرعى وكان يدرس فيها وسافر إلى أوربا إماماً للمفوضية المصرية ، فى روما ثم برلين ثم عاد وقضى أكثر من ربع قرن أستاذاً فى الجامعة حيث ربى عدداً كبيراً من تلاميذه الذين أصبحوا شعلة فى التدريس الجامعى والنشاط الأدبى والبحث العلمى وله كتب عديدة تدل على فكره ومذهبه وأدبه ويمكن الرجوع للمعرفة ، بتفاصيل حياته إلى : بدوى طبانة ، البيان العربى ص ٤١٣ / ٤١٤ عندما تناول دراسة كتابه « فن القول » بإسهاب ودقة وعمق .

(٢) أنور الجندى ، النثر العربى المعاصر ، ص ٧١٩ .

الفكر والثقافة والأدب له مدرسته ومذهبه وفلسفته ولذلك كله كان لزاماً علينا اختياره ودراسته فى هذا المكان بالذات .

أما وقد اخترنا كتابه « مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب » للبحث فى اتجاهه ، فإننا لم نفعل ذلك إلا لأنه يعبر عن مذهبه فى هذا المجال أجلى تعبير إنه كتاب جدير بالبحث له ماله من الخبرة والمنهج والدراسة والكتاب نفسه عنوان عن صاحبه لايصدر إلا منه فهو يترجم عنه ويتوخى آراءه فى هذه الفنون التى ذكرها واهتم بها غاية الاهتمام أنه لا يقدم آراء فقط بل يضع لها كثيراً من الإجابات ليلم الباحث بما هو بسبيله فى هذه الفنون فهو ليس سرد تاريخ ولا عرضاً مملا لهذه الفنون عرضاً متخذًا بعض ما فيها من جوانب للكلام عنها أو وصفها بين العلوم الأخرى أو معارضة بعضها ببعض وإنما كان معالجة جديرة لهذه الفنون تستحق التقدير إذ دعا إلى درس هذه العلوم على أسس جديدة فيها مسحة التقدم والتطور بما يلائم مجتمعنا ولايلقى على كاهله أثقالا قديمة قد تضر أكثر مما تنفع ولعل الاتجاه إلى العامية وظهورها على مسارحنا وما كان هناك من حملات لتثبيتها هو الذى جعله يتناول الكلام عن النحو ثم دراسة البلاغة العربية على نمط جديد لأن دراستها بالطريقة التى وضعها الأقدمون بدون أى تعديل متلائم مع تطورها هو الذى حدا به إلى الكلام عن البلاغة وكيف السبيل إلى إصلاحها وتقدمها أما التفسير الذى لازلنا ندرسه فهو بعيد عن الفكر الحديث وبعيد كل البعد عن العلوم الحديثة وهذا مالا يرضاه أى غيور على الإسلام ودستوره الذى يهدى للتى هى أقوم دائماً وأبداً . . ولذا نريد تفسيراً للقرآن يصلح لكل زمان ومكان والقرآن لا يخالف التطور بل يؤكده ولا يخالف نواميس الكون بل يشير إليها ، ولا يتعارض مع الفكر الحديث بل يدعو إليه ويدل عليه دلالة قاطعة بما فى القرآن من علوم وطب وفلك وغيرها ومن هنا فالأخذ بالتفسير القديم محل جدل وليس كل ما قاله الأقدمون يصلح للعصر الحديث وليس من الضرورى التسليم بكل ما قالوه وإذا كان فى بعض جوانبه مصيباً فهناك جوانب أخرى يجب أن نسلط عليها الأضواء الكاشفة لتواكب العلم الحديث وتكون منارة تهديه وتدله على كثير من جوانب الصواب فالقرآن تراث الإسلام الخالد ويجب أن يبقى والقرآن هو دستورنا الأوحد ويجب أن نحميه من كل شر ومن كل من يريد أن يتربص به لهذا يجب أن يبحث الباحثون ويتكلم المتكلمون فليبحث علماء الطب فيما فيه من عناية بالطب وليبحث أهل الفلك فيما فيه من اهتمام بالكون وبما أشار إليه من نظريات وكذا أصحاب العلوم والهندسة وغيرهم ، وليبحث

أهل الأدب فيما فيه من براعة الخيال وجودة الأسلوب وفصاحة التعبير ومن هنا يجب تفسير القرآن تطوريًّا لا يخالف الواقع وإنما يدعمه ويضفى على الواقع مسحة من الصواب والقبول .

ولانريد أن نسهب فى هذا الاتجاه فهو ضرورى حفاظا على تراث العرب وكيانهم وأثرهم الباقى وهو معجزة الرسول الخالدة على مر الزمان وكر الأعوام وقد أشرنا فى مواضع كثيرة من هذا البحث إلى مافى القرآن من إعجاز وقف حوله المستشرقون مبهوتين مبهورين فأخذ بعضهم يرمونه بما لا يليق ولايصدر إلا من أفراد صموا آذانهم عن قول الحق وتخبطوا فى ظلمة الجهل لا يستطيعون منه هروباً وأخذ غيرهم يبحثون فيه ساعين وراء الحق والحقيقة والإيمان والشريعة ومعترفين بعظمته معلنين عن فرديته .

والذى يهمنا الآن هو معرفة آراء الخولى واتجاهاته فى مناهجه التى حاول الحديث عنها .

يبدأ الخولى بالحديث عن النحو ، ويجمل الكلام عنه فى محاضرتين ألقى أحداهما فى الجمعية الجغرافية عام ١٩٤٣ م . وأرسل الثانية إلى مؤتمر المستشرقين الذى عقد فى اسطنبول عام ١٩٥١ م يعرض فى الأولى لعدة أمور ، منها الفرق بين الفقه والنحو والحياة التى يعيشها المجتمع مما لا يتيسر معها إجراء القواعد النحوية على الوجه الأكمل ويسرد جهد الدولة فى تيسير النحو يشير إلى اللجنة التى ألفت لهذا الغرض ، ولكنه يقرر أنها جابهتها عدة مصاعب كانت سداً بين عملهم وبين ما يبغونه من نهوض بتيسير النحو وأخذ يضرب الأمثلة تلو الأخرى على صعوبة إيجاد وسيلة لتيسير النحو لاداعى لنسبرغورها الآن[1] وبعد أن ذكر الأمثلة وماتعانيه لغتنا من فجوة هائلة بين الفصيح والعامى يجيب أنه يجب أن تكون اللغة ترجماناً لأذواقنا نرفض ما نرفضه ونقبل ما يتمشى مع الذوق السائر العام وهو لا يخالف أيضاً المذاهب النحوية بل يجمع فيما بينها جميعاً وفى ختام بحثه هذا أشار إلى اضطراب القواعد ولكنه يذكر أن مشكلة اضطراب القواعد لايتسع لها بحثه وهى من السعة بحيث يجب أن يفرد لها بحث خاص مستقل وكل ماذكرناه قليل من كثير أسهب رئيس الأمناء فيه وحاول إبرازه فى صورة قوية بما تنبئ عن اجتهاد ضخم فى العرض والتحليل والبحث .

ولكن هل أثمرت هذه الدعوة ثمرتها وهل سمعها المصلحون وهل سار عليها المؤلفون ، وهل حاول هو شرحها مرات ومرات حتى يقتنع بها المفكرون والأدباء والباحثون والخبراء فى اللغة ، فى الحق أن هذه الدعوة لم تؤت ثمارها بعد ولم نر دليلا على وجودها ، لم نر العلماء المهتمين

(١) أمين الخولى ، مناهج تجديد فى النحو ، البلاغة ، التفسير والأدب ، ص ٤ / ٤٩ دار المعرفة ١٩٦١ م .

باللغة العربية يحاولون خلق نحو جديد قريب إلى الفهم فيه ثمار المذاهب النحوية كلها التى تدعو إلى الذوق فيقوم الألسنة مما اعتراها من خلل واضطراب وربما نجد العلماء فيما بعد سيحاولون ذلك ليدخلوا بعض التجديد على لغة العرب بعد هذا الركود الذى ران عليها دهراً طويلا .

أما حديثه عن البلاغة فهو حديث شامل لم يسلك مسلكه الذى اتبعه حين عرض للنحو ومشكلاته ، إنما يعرض لها لماماً ويشير إلى أدوار حياتها وأثر الفلسفة فيها ومابينها وبين علم النفس من علاقة ثم يعرض لدور مصر فى تاريخ البلاغة وكل الموضوعات التى تناولها هى عرض تاريخى لرجال البلاغة كالعسكرى وقدامة وابن المعتز والرمانى والباقلانى وابن رشيق وابن سنان الخفاجى وعبد القاهر الجرجانى وابن الأثير وغيرهم ، ونحن لايهمنا كثيراً العرض التاريخى بقدر ما يهمنا المبدأ الذى انحرف عنه الخولى فيما رسمه لكتابه صحيح ، أن هناك موضوعات جديدة وأفكارًا حية ولكنها لاتصل إلى ما كنا نرجوه منه ككاتب ودارس خبير ومما يدلنا على ما سبق أنه يقول : « وإذا اطمأننا إلى التطور التدريجى للبحث البلاغى وأنه لم يبدأ بتلك الأوليات فإننا نشير إلى معالمه الكبرى بعد سير الحياة بهذا البحث البلاغى [1] » ومن الجلى أنه يتبع التطور التاريخى للبلاغة ورجالها مسهباً فى هذا إسهاباً واضحاً يحتاج إلى نظر وإعمال فكر وبحث مضن .

ثم ينتقل إلى التفسير فيعرض لنشأته ويسترشد برأى ابن خلدون فى المقدمة « أن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه ومفرداته وتراكيبه [2] » ويشير بعد ذلك إلى كثير ممن أسهموا فى التفسير ويقرن هؤلاء الأوائل بعدد من المصلحين الذين حاولوا تجريد كتب التفسير من الإسرائيليات وكثير من الأباطيل التى وردت فى كثير من التفاسير القديمة ويتحدث عن طرائق التفسير فيشير إلى التفسير العلمى ويقرر فيه « أن كل ما أشكل فهمه على النظام واختلف فيه الخلائق فى النظريات والمعقولات ففى القرآن إليه رموز ودلالات عليه ، وأن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها [3] » ويتعرض لإسهام الغزالى ومحمد بن أحمد الإسكندرانى وعبد الله فكرى وعبد الرحمن الكواكبى ومصطفى صادق الرافعى فى هذا الميدان ثم لصورة التفسير اليوم ويقرر أن الغرض الأسمى من التفسير يجب

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٧٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

يكون « النظر فى القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبى الأعظم فهو الكتاب الذى خلّد العربية وحمى كيانها وخلد معها فصار فخرها وزينة تراثها وتلك صفة للقرآن يعرفها العربى مهما يختلف به الدين أو يفترق به الهوى[١] » ، ويذكر رأيه فى هذا الاتجاه بإسهاب ويشير بعد هذا إلى المنهج الأدبى للتفسير ، والطريقة المثلى عنده أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعا لا قطعة قطعة كما هو الحال فى دراسة النص الأدبى وينهى بحثه بالكلام عن التفسير النفسى وماله من قيمة وأهمية ويرى أنه يجب على المتصدى للتفسير أن يعرف الأحوال النفسية حتى يستطيع أن يعلل نسج الآية وصياغتها لأن الفنون على اختلافها ماهى إلا ترجمة للنفس ومافيها « والملاحظة النفسية حين تعلل نسج الآية وصياغتها تعرف جو الآية وعالمها وترفع المعنى الذى يفهم منها إلى أفق باهر السناء وبدون هذه الملاحظة يرتد المعنى ضئيلا ساذجاً لا تكاد النفس تطمئن إليه ولاهو خليق بأن يكون من مقاصد القرآن[٢] » .

وها هو ذا يدخل من هذا الباب إلى تناول الأدب بكل مافيه من أسس نفسية وإنسانية بحجة أن دراسة علم النفس لها قيمتها وأثرها فى الغرب ومحاولات بعض علمائنا المحدثين تطبيق دراسات علم النفس على دراسات الأدب معروفة مشهورة لاحاجة بنا إلى التعرض لها فى هذا المكان[٣] ومن الطريف أن ابن سلام الجمحى قد فطن عند عرضه للشعر إلى بعض المباحث النفسية وخاصة عندما عرض لأثر البيئة فى نتاج الشاعر وكثرة شعره ولكن الفرق بينه وبين الخولى فى هذا الصدد .

وبعد فهذا هو ماجاء به الخولى فى كتابه المذكور من نظرات تجديدية حالفة ولاشك التوفيق فى كثير منها وإن كان بعضها لازال رهن البحث والتناول والفحص وعلى كل فهى أفكار طريفة أدت دورها فى عهدها وحبذا لو أخذ بها لتسد فراغاً كبيراً فى مختلف البحوث اللغوية والبلاغية والقرآنية والأدبية ومع ذلك كله فإننا لمنتظرون ثمار آرائه البناءة ومالها من قيمة فى كثير من الميادين الفكرية الفلسفية والأدبية .

وأهم ما فى بحوثه فيما نرى هو التقاء الفلسفة بالأدب والبحوث فيه وهذا اتجاه لايمكن إنكاره ابداً بل يجب الاستمرار فيه لكى تأتى الأثمار .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣١٦ .

(٣) حامد عبد القادر دراسات فى علم النفس الأدبى ص ١٤ وما بعدها المطبعة النموذجية ، القاهرة ١٩٤٩ م . حيث تناول الأدب وعلاقته بعلم النفس بإسهاب وافر .

وأخيراً فلعله قد اتضح الآن صورة كاملة بقدر ماعن محاولات المفكرين المحدثين فى دراسة أدبهم ومذاهبهم فيها وهى لاشك متصلة إحداهما بأخرى اتصالا محكم العرى ، وإن كان كل منهم على حدة يمثل مدرسة فكرية ومنهجية وأدبية يتميز بها كما تجلى ذلك فى عرضنا الموجز لمذاهبهم ومحاولاتهم ومناهجهم مما يدل على إسهامهم البناء فى نهضة أدبهم الحديثة وانطلاقهم به إلى آفاق رحيبة أخرى .

وبعد فقد آن الأوان أن ننتقل إلى القيام بالموازنة بين هؤلاء وأولئك لكى يتضح الأمر أكثر مما قد اتضح إلى الآن .

الفصل الخامس

الموازنة بين هؤلاء وأولئك

بعد أن بينا معضلة البحث الأدبى ، وأشرنا إلى المنهج الغربى والمنهج العربى كل على حدة ودرسنا مقاصد علمائنا القدامى ، وتناولنا اتجاهات علماء الاستشراق وبحثنا مذاهب علمائنا المحدثين ، وأثبتنا أن الأدب العربى كان عنصرا مشتركا بينهم جميعا ، يجدر بنا أن ننتقل إلى إجراء موازنة بين هؤلاء وأولئك ، لنلقى مزيدا من الضوء على البحث فى هذا الأدب ونرى بإيجاز ما قدمه كل فريق منهم فى سبيل تقدم منهجه وتطوره .

ومن كل ما تقدم تبين لنا أمور لابد من الإشارة إلى بعض منها ، وسنفعل ذلك على وجهين : أولهما النظرة العامة ، وثانيهما النظرة الموضوعية ، وسنقوم بهما معا بإيجاز شديد توقيا من الإطالة .

أولا : النظرة العامة :

من الجلى أنه يتعين علينا الآن أن نستجلى مما سبق بعض الأمور العامة التى ستمكننا بعد ذلك أن نستبين بعض الفروق المنهجية التى نتطلع إليها فى هذا المقام ولذلك عمدنا إلى الموازنة على هذا الوجه ، حتى نحدد الاتجاه الذى نسير فيه .

وإذا كان الأمر كذلك فلننظر إلى الأمور العامة التى تجلت لنا مما سبق أن تعرضنا له :

١ – حاول الإنسان منذ القدم أن يتعرف على ما هو موجود فى الكون الذى يحيط به ، والمجتمع الذى يعيش فيه ، والنفس التى تخلق العلوم وتنتج الآداب وتبتكر الفنون .

٢ – سبق الشرق الغرب فى الكشف عن طبيعة المجتمع والنفس والكون ومحاولة البحث فى كل منها على حدة ، فى الأمم التى سبقت الإغريق مثل قدماء المصريين والصينيين والهنود .

٣ – انتقل هذا الاهتمام من الشرق إلى الغرب بفضل اليونان الذين استطاعوا أن يأخذوا أحسن ما أنتجه الإنسان قبلهم .

٤ – استطاع الإغريق بعد ذلك أن يتقدموا بخطوات جبارة فى الكشف عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان أيضا .

٥ – تمكن علماؤهم وفلاسفتهم وأدباؤهم أن يسبروا أغوار العلوم والآداب والفنون بقدر يستحق الإعجاب والتقدير معا .

٦ – جعلت الحروب والظروف الأخرى أن أنست الإنسانية جمعاء ما توصل إليه القدماء من العلم والفلسفة والفن والثقافة .

٧ – ظهر العرب فى المسرح الفكرى فجأة ، إذ دفع بهم الإسلام إلى أعالى درجات العلم والمعرفة .

٨ – أمرهم القرآن والحديث معا أن يبحثوا فى كل ما فى الكون والطبيعة والإنسان على حد سواء .

٩ – دفعهم هذا الأمر الإلهى والنبوى أيضا إلى أن يبحثوا فى خلق الله سبحانه ، وأن يأخذو الحكمة أينما وجدوها ، وكذلك أن ينقلوها حيثما ذهبوا واستقروا .

١٠ – حاولوا أن يستفيدوا من المعرفة البشرية كلها التى تحققت من قبلهم ونجحوا فى محاولتهم هذه نجاحا لايدانيه نجاح غيره ، حتى أصبحو بحق أساتذة العالم بأسره كما أثبتنا فى مكانه .

١١ – لم يكتفوا بهذه المحاولة الناجحة فحسب ، وإنما قدموا جهودهم الجبارة للتقدم بها والإضافة إليها والابتكار فى ميدانها .

١٢ – بعثوا الحياة فى كل مكان وصلوا إليه ، وأضاءوه إيمانا وعلما ، ومعرفة وفلسفة وفكرا وأدبا ، فأخرجوه إلى حيز الوجود .

١٣ – لم يقنعهم كل شىء توصلت إليه أمم بحثت فى العلوم والآداب والفنون قبلهم ، فلم يقفوا على منهج سابقيهم وإنما جاءوا بمنهج جديد يمتاز بعمق أصالته وصدق تجربته فى كل المجالات العقلية والشعورية .

١٤ – فتحوا النوافذ على عمالقة الفكر اليونانى وغيرهم للجميع ، إذ أحيوا آثارهم العلمية وأعمالهم الفكرية وروائعهم الفنية ، وأبرزوا تجاربهم ، ونشروا آراءهم فى أنحاء المعمورة كلها .

١٥ – عبدوا الطريق بهذا التصرف البناء أمام عمالقة العلم والأدب والفن فى الفكر الأوربى الحديث .

١٦ – عرفوا سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم وأضافوا إلى أفكارهم الكثير فمهدوا الطريق بذلك إلى توماس الأكوينى ، وروجير بيكون ، وألبرت الكبير ، وفرنسيس بيكون ، ورينيه ديكارت ، وأمانول كانت وسواهم .

١٧ – حاول علماؤنا القدامى أن يردوا على الأسئلة العلمية والفلسفية والأدبية الكبرى ، بحيث لم يتركوا ميدانا إلا وبحثوا فيه .

١٨ – عنوا بالنشاط الأدبى عناية عظيمة فحملوا بكل ما كان لديهم من قوة أن يصلوا إلى خصائص الأدب المميزة ويفهموا أنواعه المختلفة ، ويزيدوا اشعاعاته الإنسانية ويضعوا المبادئ الأساسية للبحث فيه ، ويعالجوا المعضلات التى تنبثق منه ، ويقننوا المقاييس المعينة للإضفاء على قيمة تجارب الإنسان فى ميدانه .

١٩ – توصلوا بمحض عقلياتهم الخلاقة إلى قوانين منهجية استفاد منها علماء أوربا المحدثون وعلماء الاستشراق وعلماء العرب المحدثون سواء بسواء .

٢٠ – امتازوا فى دراساتهم الأدبية بغزارة مادتهم ودقة بحثهم وبسرعة بيانهم وجدية ابتكارهم وشدة استقلالهم وقلة تأثرهم واعتمادهم الكبير على التطبيق واهتمامهم البالغ بالقرآن الكريم ، وكل ما يتعلق به من قريب أو بعيد .

٢١ – نسى العرب فى غفلة الزمن وتحت ضربات أعدائهم ما جاء به علماؤهم القدامى وما توصلوا إليه وما كشفوا عنه ، وما عالجوا من قضايا العلم والمعرفة والأدب وغيرها .

٢٢ – أزاح الاستشراق لهم الستار عن كثير من النتائج التى توصل إليها قدماؤهم الأجلاء ، بحيث جمع مخطوطاتهم ونشر نفائسهم وأحيا مؤلفاتهم مقدما بذلك كله خدمة جلى للأدب العربى المعاصر .

٢٣ – عنى الاستشراق بأدبهم أكثر مما عنى بأى شىء سواه وذلك لأسباب بيناها هناك مما أدى ذلك إلى نشر اللغة العربية وعلومها وآدابها وفنونها وكثر الكلام عن مؤلفاتها وتاريخها ومخطوطاتها مما أتت بفائدة كبرى لنهضة الأدب العربى الحديث .

٢٤ – حاول علماء الاستشراق بكل ما كان فى وسعهم النفاذ إلى معرفة اللغة العربية وكنه أدبها مستهدفين بذلك التعرف على الشخصية العربية الإسلامية وتجربتها المحققة فى ميادينها المختلفة .

٢٥ – على الرغم من عدم دقة معرفتهم اللغة العربية وعدم تمكنهم من الوصول إلى كنه

علومها وآدابها وفنونها فإننا نعترف بفضلهم وأناتهم وصبرهم فيما جاءوا به ، وإذ يمكننا ذلك أن نتعلم على تجربتهم ، ومنهجهم ، وخبرتهم أشياء مفيدة للغاية ونتجنب أخطاءهم أيضا .

٢٦ – تبين لنا من اتجاهاتهم المختلفة أنهم بحثوا فى كل ما يتعلق بالأدب العربى وأتوا بأشياء جديدة فيه ، وعالجوا مشكلات شتى فى ميدانه وأثاروا مشكلات أخرى فى مجاله ، وتأثر كثيرون منهم بعلمائنا القدامى ، وإن لم يعترفوا بما نذهب إليه ، ولكن الدلائل تؤكد ذلك ، كما اتضح لنا خلال دراستنا لهم .

٢٧ – تجلى أمامنا أثرهم فى الأدب العربى المعاصر بشكل جدير بالاعتراف والدراسة والاهتمام بدورهم الذى قاموا به فى ميادينه المختلفة .

٢٨ – اتضح لنا من ذلك أن الاستشراق قد أدى فى نهضة أدبنا الحديثة دورا محدودا ولكنا على أى حال لا نستطيع أن ننكر هذا الدور أو نتجاهله مطلقا بل ينبغى أن ندرسه ونكشف عنه لأسباب جد مختلفة تجلت أمامنا فى غير موضع فى ثنايا هذا البحث .

٢٩ – تبين لنا حتى الآن كما سيتبين فيما بعد أيضا أن بعض علمائه قد نظر إلى كل ما هو عربى إسلامى بالصدق والمعرفة والإخلاص جميعا .

٣٠ – أثر كل منهم على حدة فى علمائنا المحدثين الذين قدموا جهدا عظيما فى سبيل استعراض الأدب العربى وإحياء تراثه .

٣١ – استفاد علماؤنا المحدثون من علماء الاستشراق وعلمائنا القدامى وعلماء الغرب المحدثين أشياء عديدة فازداد البحث الأدبى اتساعا واصلوا منهجه عمقا وذهبوا بالأدب العربى إلى آفاق أكثر تنوعا وأشد بعدا وأعظم أثرا فى النفس البشرية ومعاناتها المختلفة .

٣٢ – تبين لنا بجلاء أن الاستشراق قد أثر حقا بدرجات متفاوتة فى اتجاهاتهم جميعا ولكن سرعان ما استقل كل واحد منهم فى البحث والدراسة والمنهج والفلسفة والنقد ، مما أدى إلى أن يستحدث كل منهم على حدة مذهبا خاصا يتميز به ويسير عليه ويتعمق فيه .

٣٣ – تجلى تأثرهم جميعا بالفكر الأوربى عامة والفكر الاستشراقى خاصة وأخذهم بالأساليب الحديثة فى تقنين مؤلفاتهم وتنظيم بحوثهم وتصنيف موضوعاتهم ، علاوة على تتبعهم الدراسات السابقة عند العرب القدماء ، ونقدهم لآرائهم ومقاصدهم مما يدل على محاولتهم المزج بين الاتجاهات القديمة والحديثة بقدر كبير من المرونة والاستيعاب والجدية .

٣٤ – يلاحظ الباحث كثرة تناولهم القرآن الكريم وبلاغته وإعجازه وذلك فيما يبدو لنا

لدواعيهم الفكرية والثقافية والأدبية علاوة على دواعيهم الدينية كما يلاحظ كثرة معاركهم فيما بينهم وكثرة نقدهم فيما بين أنفسهم مما يدل على أصالتهم الفكرية والمنهجية والنقدية كذلك .

٣٥ – يلاحظ الدارس شدة تمسكهم بالحرية والاستقلال وبراعتهم فى فن السياسة وإحاطتهم بالاتجاهات المختلفة فى العالم بأسره ، كما يلاحظ سرعة استيعابهم الأفكار الجديدة والفلسفات المتعددة والمذاهب الحديثة ونقدهم إياها جميعا .

٣٦ – امتازوا بكثرة إنتاجهم فى الميدان الأدبى واهتمامهم به مما يدل على وفائهم لتراثه الزاخر وفكره الخلاق ونشدانه الاستقلال فى البحث والنقد والرأى على السواء .

ويظهر مما تقدم أن الأعمال التى قدمها هؤلاء وأولئك بجهد وأناة وصبر قد دفعت حقا بالأدب العربى الحديث إلى البعث والنهضة والازدهار مما يتضح لنا بجلاء تام أن التعاون فى الأبحاث والدراسات والمناهج هو المطلوب الآن للوصول إلى الرؤية الصحيحة للأدب العربى القديم والحديث على حد سواء .

وإذا قد حدث أن أخفق بعض منهم فى فهمهم للأدب العربى فلم يحدث ذلك إلا لعدم تمكنهم أن يروا الأشياء ، والأمور والأشخاص رؤية روحية واضحة لأنهم وقفوا عند المظهر دون أن ينفذوا إلى المخبر ووقفوا عند الظاهر دون أن يحاولوا فهم الباطن على الرغم من معرفتهم التى لا نشك فيها أبدا من أن الرؤية العلمية البناءة تتطلب من الباحث المنصف « أن يلتفت دائما إلى المعنى والكيف والقيمة والماهية والروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان[1] » ، مما أصبح جليا أننا نستطيع بهذه الطريقة وحدها أن نصل إلى المنهج التكاملى الذى يمكننا من الرؤية البناءة للعلوم والآداب والفنون أو بالأحرى يمكننا من الرؤية الصحيحة للكون والحياة والإنسان وما يتعلق بهم جميعا ، وهذا هو ما نتطلع إليه حقا ونسعى الحصول عليه .

وبعد ، فإذا كان الأمر كذلك ، فمن الجلى إذن أننا فى حاجة إلى موازنة أخرى توصلنا إلى رؤية أوضح وإدراك أعمق ودراسة أصح لما بين هؤلاء وأولئك من اتفاق أو اختلاف وهذا هو ما سنقوم به الآن .

---

(١) عثمان أمين ، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، ص ١٢١ ، دار القلم ١٩٦٤ .

ثانيا : النظرة الموضوعية :

تبين عما سبق أن علماءنا أقدمين ومحدثين وعلماء الاستشراق قد ضربوا بسهم وافر فى دراسة الأدب العربى ، واتضح لنا أهمية ما قاموا به جميعا لا للأدب الذى نحن بصدد دراسته فحسب ، وإنما لغيره من الآداب أيضًا .

وتجلى أنه لو ظل الاستشراق على مستوى مسئوليته الفكرية والتاريخية والأدبية ، لكان فى إمكان تلك الآداب أن تستفيد من دراساته أكثر مما استفادت منها حقاً ، مما كان سيؤدى إلى إثراء الفكر الشرقى والغربى معا إثراء لم يكن فى استطاعة أن يدانيه أى إثراء آخر .

ومن هذا كله يرى المتتبع لدراستنا التى أسلفناها لكل منهم على حدة ، أننا نستطيع الآن أن نحصل على النتائج التى تتسم بالأهمية البالغة لما نحن إزاءه ، ويترتب على ذلك قيامنا باستنباط المميزات التى ستنتهى بنا إلى موازنة موجزة بين ما توصل إليه هؤلاء وبين ما توصل إليه أولئك .

ولذلك كله سوف نسير هنا بخطى يفرضها علينا منهجنا الذى سرنا عليه حتى الآن . وبناء على هذا فإننا سنقف وقفة منفردة مع كل فريق منهم لكى نقف بعد ذلك وقفة مشتركة معهم جميعاً .

(ا) مع القدماء :

والنتائج التى توصلنا إليها فى عرضنا لأفكار العرب القدامى تتحدث كالآتى :

أولا : كانت دراستهم للأدب العربى دراسة تطبيقية نظرية بنيت على أساس النماذج الشعرية التى إختاروها بأنفسهم ، وعلى أساس القضايا التى أثير حولها نقاش فى عصرهم .

ثانيا : تدل دراستهم لهذا الأدب على مواقفهم الفكرية التى تدل بدورها على شخصية كل واحد منهم على حدة .

ثالثا : يلاحظ الباحث فيهم أن منابعهم الثقافية تبرز اختلافهم فى وجهات نظرهم إلى الأدب عامة والشعر خاصة .

رابعا : يحس الدارس لهم أن عناصر التطور والتقدم والتغير هى العناصر المسيطرة على دراساتهم الأدبية ومناهج بحثهم فيها .

خامسا : يشعر المتتبع لآرائهم أن كلاً منهم قد أحس بأزمة فكرية تسيطر على الأفق الأدبى فأقدم على حلها حرصا منه على دفع عجلة التقدم والنهضة والازدهار .

سادسا : يتجلى لكل منا أنه ليس فى إمكان أحد أن يتحدث عن الثابت دون أن يتحدث عن المتحول فى الأدب العربى قبل أن يتعرف على فكر علمائه سواء أكان هذا الفكر دينيا ، أم فلسفيا ، أم أدبيا ، أم فنيا ، أم غيره .

سابعا : تبين للجميع أنهم سبقوا غيرهم فى معالجة معضلات الأدب الكبرى مثل : الإصالة والانتحال ، القدم والحداثة ، اللفظ والمعنى ، الطبع والتكلف ، الوحدة والكثرة ، الصدق والكذب ، المفاضلة والموازنة ، الدين والأدب ، التقدم والتأخر وغيرها ، وأفاضوا فيها أيما إفاضة ، وكانوا أول من أحاطوا بنظرية النظم إحاطة شاملة وفهموها على نحو يجب أن يفهم عليه .

(ب) مع المستشرقين :

لقد تبين لنا هناك أهمية لما قدمه كل منهم على انفراد ، بحيث درس بروكلمان الأدب العربى على النمط التاريخى ، وحاول أن يسجل تراثه الضخم وأخطأ أحيانا كثيرة عندما تعرض للقرآن والرسول والإسلام ، واهتم بالمراجع أكثر مما اهتم بالقضايا ، وعنى عناية لا بأس بها بالمذاهب الفكرية والسياسية والدينية ، وأحدث منهجه تحولا عظيما فى دراسة الأدب العربى فى الشرق والغرب معا ، وإن سبقه آخرون فى اتجاهه ، وتناول نالينو كلمة « الأدب » نفسها ، وغربل أقوال القدامى ، وعالج القضايا على النمط التاريخى ، وبحث فى الشعر الجاهلى ، واتجه اتجاها موضوعيا فيما يتعلق به ، وتتبع تطور الأدب العربى بدرجة تستحق الإعجاب والتقدير معا واعترف بأهمية الإسلام وبما أحدثه فى ميادين العلوم والآداب والفنون ، ويبدو فى ذلك كله أقرب إلى باحث عربى صائب النظر من باحث استشراقى بوجه عام ، وحاول نيكلسون أن يحيط بالفكر العربى الإسلامى إحاطة شاملة وينفذ إلى فهم الشخصية العربية الإسلامية وتناول الشعوبية واتجاهاتها ، وبحث فى الفكر الصوفى ، وأشاد بأثر الأدب العربى وتتبعه على النمط التاريخى منذ نشأته حتى العصر الحديث ، وتعرض للحركات الدينية والتطورات السياسية والاتجاهات الأدبية معتمدا على منهج زملائه من علماء التسشراق ، واهتم بلاشير بالأحوال الاجتماعية والسياسية والفكرية والتاريخية ، وتتبع دراسة الأدب العربى على منهج تاريخى منذ

بدايته إلى عصره الأخير ، وأثبت وجود الشعر والنثر فى العصر الجاهلى ، وانتقد المستشرقين واتجاهاتهم المختلفة فيما يتعلق بنظرهم إلى الأدب العربى ومنهج بحثهم فيه ، ورأى أن هذا الأدب يعد تعبيرا عن ظواهر المجتمع العربى الإسلامى المختلفة التى بحث هو فيها ، وخرج الدين عن دراسته للأدب الذى نحن بصدده الآن ، وينهج جيب بتعصب ضد الإسلام ، ويثير القضايا بدون أى داع ، ويرى بشرية القرآن ، ويهتم بالأمور الاجتماعية والفرقية والسياسية . ويبالغ فى أثر اليونان وغيرهم فى الأدب العربى ، ويشيد بالحملة الفرنسية معتبرا إياها نقطة تحول كبرى ، وينهج دراسة الأدب العربى على نمط تاريخى واضح عام ، ويدرس كراتشكوفسكى أثر الشعر العربى فى المجتمع عامة والمجتمع الجاهلى خاصة ، ويرى أن القصيدة سارت على نهج واحد عام ، ويعنى بالبديع عناية كبرى ، ويتحدث عن العامية والفصحى ، ويعتقد أن الشعر كان كثيرا ولكن لم يصل إلينا إلا قليلا منه ، ويتنبأ بسيادة اللغة العربية ، ويرى أنه سيحدث بعض التطور فى الشعر ، ويهتم بدراسة الأندلس وتحقيق المخطوطات ويبحث فى الأدب العربى على نمط تاريخى أيضا ، ويهتم غروبناوم بالأدب العربى أيما اهتمام ويعترف بأثر اليونان فى أصحابه ويبالغ فى هذا زاعما أنهم كانوا عالة على هؤلاء ، ويرى أن القرآن الكريم يصرف الناس عن الفكر الخلاق ، ويؤكد أثر العرب فى الشعر التروبادورى ويبحث فى النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى متناولا قضية اللفظ والمعنى تناولا سطحيا ، ويضع المقاييس للنقد العربى فى ذلك القرن وهى مقاييس ثانوية ، ويشيد ببعض النقاد العرب مثل الآمدى ويتعرض لأثر العرب فى غيرهم كما يتعرض للدينات التى وجدت فى جزيرة العرب قبل الإسلام وما إلى ذلك ، ويتناول بالنيثا كل ما يتصل بالأندلس ، ويتتبع الأدب خلال العصور ، ويحاول القيام بالموازنة بين مطالع القصائد العربية القديمة والقصائد العربية الأندلسية ، ويتعرض لكل العلوم والآداب والفنون التى ظهرت على أرض الأندلس ، ويهتم بالتاريخ العربى الإسلامى والحركات المختلفة التى ظهرت فيه ، ويعترف بقيمة الشعر الجاهلى ، ويبرز أثر العرب فى الآداب الأوربية ويشيد بدور بعض المستشرقين فى ذلك ، وعنى آدمس بالفكر العربى الإسلامى المعاصر عناية كبرى ، واهتم بالحركات الإسلامية الحديثة ودور جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فيها اهتماما بالغا ، ودرس أثرهما فى الأدب العربى الحديث واتجاهاته المختلفة التى ظهرت فيه بعدهما ، ونهج فى ذلك كله نهجا استطراديا بوجه عام .

هذه هى أهم النتائج التى استنبطناها مما سبق من دراستنا لهؤلاء ، وإن برهنت هى على

شىء فإنها تبرهن على مميزات ذات أهمية بالغة يمكن تلخيصها على الوجه التالى :

أولا : كانت دراستهم للأدب العربى دراسة تاريخية بنيت على أساس تحقيقها حسب التقلبات السياسية والتاريخية والاجتماعية فى العالم العربى الإسلامى .

ثانيا : تبرز دراستهم لهذا الأدب مواقفهم الفكرية التى تكشف عن شخصية كل واحد منهم واتجاهاتها المختلفة .

ثالثا : يلاحظ الدارس لهم اهتمامهم البالغ بالإسلام والقرآن والرسول عليه الصلاة والسلام وتعصب أغلبيتهم الغالبة ضد هذه الظواهر الإلهية جميعا .

رابعا : يرى الباحث فيهم اعترافهم بتأثر الأدب العربى بالآداب الأخرى وتأثيره فيها على حد سواء ، ومبالغة بعض منهم فى الأمر الأول وتقليل شأن الأمر الثانى .

خامسا : يشعر المتتبع لآرائهم عنايتهم الجلى للحركات الفكرية والسياسية والفرقية التى ظهرت فى العالم العربى الإسلامى خلال عصوره المتعددة .

سادسا : يتبين لكل محاولتهم المستمرة للنفاذ إلى الفهم للشخصية العربية الإسلامية من خلال دراستهم الفكر العربى الإسلامى عامة وفى أثناء تناولهم الأدب العربى خاصة .

سابعا : اتضح للجميع أنهم لم يتمكنوا سبر أغوار قضايا الأدب العربى العويصة ويعالجوها بذلك العمق الذى عالجها به علماؤنا القدامى مما يدل على عدم تمكنهم المطلوب من اللغة العربية وأدبها لفهم مثل هذه القضايا وخطرها للفكر والثقافة والأدب على السواء .

(جـ) مع المحدثين :

لقد تجلى أمامنا أهمية ما جاء به كل منهم على حدة ، إذ يعد زيدان من أوائل العرب من سار على النمط التاريخى فى دراسة أدبهم ، ونهج نهج المستشرقين وأشاد بجهودهم ، وحاول أن يرد على أسئلة الأدب الكبرى وقسم الشعراء حسب مواهبهم الفنية وتعرض للموضوعات الأخرى غير الأدبية ، وخرج الرافعى عن نهج المستشرقين ونهج نهج الجاحظ ، وجعل بحثه سائرا على الموضوع لا العصور ، وحاول أن يزيل الشكوك حول العرب واللغة والأدب واهتم بالقرآن الكريم وإعجازه ودرس الأندلس وأشاد بالعلوم والآداب والفنون التى شيدها العرب هناك ، وزج عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازنى السياسة فى دراستهم للأدب العربى ويضربان فى النقد كأن السوط بأيديهما ونهجا نهجا صارما لا مواربة فيه ، واستفادا من

كل ما ظهر قبلهم فى الشرق والغرب فى ميدان الأدب ومنهج البحث فيه ، ويدخل نعيمة الفلسفة فى البحث الأدبى ويعتقد أن الأدب رسول بين الأدب والقارئ ويضع المقاييس لتقويم آثاره ويرى أن الأدب ظل الإنسان منذ الأزل إلى الأبد ، ويدعو إلى ترجمة الأعمال الأدبية والعلمية الكبرى إلى العربية ، ويشيد بالأدب المهجرى وأعلامه ، وينهج طه حسين نهج المستشرقين على طول الخط وينزع نزع ديكارت فى كل شىء ويحيط بالأدب إحاطة قلما يضارعه فيها أحد ، ويختار قضايا الفكر والأدب العربيين العويصة لدراستها ويسير متردد الخطى فيما يتعلق بالإسلام والرسول ، والقرآن جميعا ، ويحدد هيكل ثقافة الأديب وغايته ويتعرض لموضوعات أدبية شتى ويرى أن الأدب لابد أن يتناول معاناة النفس البشرية وينهج نهجا علميا معتمدا على الاستشراق فى كثير من الأحيان ويدرس الخيال لدى العرب ويبحث فى الأدب القومى وما يتعلق به ويتناول الزيات حظ العرب من تاريخ الأدب ويعتمد على الاستشراق فى أغلب الأحوال ويرى أن أحكام العرب الأدبية كانت فى أكثر الأحيان فردية ، وينهج المنهج الحديث فى البحث الأدبى ويشيد به ويتعرض لأثر العرب فى غيرهم من الأمم ويعتبر من أوائل العرب من نهج دراسة ألف ليلة وليلة فى العصر الحديث ويبرز مندور مزايا النهج العربى القديم ويبلور اتجاهاته ويتدرج فى بحثه الأدبى من المنهج الجمالى ، ثم المنهج التحليلى ، وأخيرا المنهج الايديولوجى ، ويعتبر من أوائل الباحثين من أشاد بتفوق الإمام عبد القاهر الجرجانى على المنهج الأوربى الحديث وينهج نهج القدماء والمحدثين على السواء ، ويحاول الخولى أن يربط الفن والحياة فى وحدة متكاملة وينهج نهجا عقليا منسقا بين النزعة الإسلامية فيه وبين النزعة الاستشراقية لديه فى البحث الأدبى والبلاغى واللغوى جميعا ، ويدخل علم النفس فى منهج دراسته للنحو والبيان والتفسير جريا وراء ايجاد المنهج التكاملى لهذه العلوم وآدابها وما يتعلق بها .

تلكم هى أهم النتائج التى توصلنا إليها على أساس دراستنا السالفة لهؤلاء الذين قدموا خدمة جلى للفكر والأدب العربيين المعاصرين وإن دلت هى على أمر فإنها تدل على مميزات ذات أهمية كبرى يمكن تلخيصها على النحو الآتى :

أولا : كانت دراستهم للأدب العربى دراسة تاريخية موضوعية وتطبيقية نظرية بنيت على أساس منهج علمائنا القدماء ومنهج علماء الاستشراق معا .

ثانيا : تكشف دراستهم للأدب الذى نحن بصدده عن مواقفهم المتبنية ، واتجاهاتهم

الفكرية ومذاهبهم المتميزة التى تدل على شخصية كل واحد منهم على حدة .

ثالثا : يلاحظ المرء اهتمامهم البالغ بالتراث العربى الإسلامى الخلاق وسعيهم المستمر لإحيائه على أساس منهج علمى بناء يبلور مميزاته وثباته وقيمته للأجيال الماضية والحالية والآتية على السواء .

رابعا : يرى الدارس لهم سرعة استيعابهم الاتجاهات الفكرية الحديثة ، وإمكاناتهم لاستغلالها بطرق جد مختلفة ، واستعدادهم العقلى لتخطى الصعاب مهما كان خطر مواجهتها .

خامسا : يشعر المتتبع لدراساتهم سعيهم الجئ نحو الحرية والاستقلال والنهضة فى جميع المجالات .

سادسا : يتضح لكل منا تأثرهم بالاستشراق واتجاهاته المختلفة ومناهجه المتميزة وآرائه المتبنية حتى لإثارته بعض القضايا المشكوكة حول الأدب العربى وما يتعلق به .

سابعا : يتجلى للباحث الذى يتمعن دراساتهم تفوق فهمهم للفكر والأدب العربيين على المستشرقين جميعا ، مما يدل على أن صلتهم بالتراث وقوة تشبثهم به وشدة قرابتهم منه تلعب دورا بالغ الأهمية فى فهم روح هذا التراث وشخصيته الخلاقة وتطلعاتها ومعاناتها واتجاهاتها قديما وحديثا سواء بسواء .

تلكم هى أهم المميزات المنهجية لكل فريق من القدماء والمستشرقين والمحدثين على حدة ، التى توصلنا إليها بعد دراستنا المضنية لنماذجهم جميعا التى اخترناها بعد أن قمنا بالدرس والتحرى والبحث فيها .

وإذا كان الأمر كذلك فما هى إذن مميزاتهم المشتركة ؟ الآن يمكننا أن نرد على ذلك بإخلاص تام :

أولا : لقد تبين أن الأدب العربى كان حقا عنصرا مشتركا بينهم جميعا .

ثانيا : لقد تجلى أن علماء العرب كانوا يبتغون الوصول إلى المنهج الذى يمكنهم من فهم فكرهم وثقافتهم وأدبهم ودراستهم هذه الظواهر كلها دراسة بناءة متكاملة .

ثالثا : لقد اتضح أن علماء الاستشراق كانوا يرغبون الحصول على المنهج الذى يمكنهم من فهم الشخصية العربية وظواهر تجاربها المختلفة قديما وحديثا .

ومن الجلى أن أحدا منهم لم يتمكن ، وإن كان بعض علماء العرب كعبد القاهر قديما ومحمد مندور حديثا ، على سبيل المثال لا الحصر قريبا حقا من الوصول إلى المنهج التكاملى

الذى ينصب على المعنى والقصد ، ويحيط باللفظ والوضع ، وينحو إلى الفهم والتعاطف ، ويدعو إلى العمل البناء ويعتمد على النظر الواعى ويلتفت إلى الإنسان فى جوهره وروحه ، ويدرسه فى حياته الداخلية والخارجية وينفذ إلى ماهو أصيل فى مشاعره ومنازعه ، ويشرح أفكاره وهواجسه ويبين أحلامه وأوهامه ويفسر وقائعه وخيالاته ويفرق حقائقه وأباطيله ويحقق أحكامه واستدلالاته ، ويفصل رشاده وضلاله ، لكى يقدر قيمة تجربته البشرية ويحدد مكانتها بين غيرها من تجارب الإنسانية كلها وما أضافت هى إليها من جديد[١] .

ومن هنا يتضح لنا أن هذا الاتجاه هو الوحيد الذى يمكننا من الرؤية الصحيحة للأدب العربى قديمه وحديثه على السواء[٢] .

ولذلك ندعو إليه ونحاول تطبيقه فيما نحن بصدده .

وبعد ، فها نحن ذا قد وصلنا بخطى شاقة إلى النقطة التى نستطيع منها الانطلاق إلى دراسة أثر الاستشراق فى أدبنا المعاصر بضرب من الثبات والموضوعية والإخلاص .

---

(١) عثمان أمين ، المرجع السابق ص ٩ / ١٠ بتصرف كبير وإضافات جديدة .

(٢) أحمد كمال زكى ، النقد الأدبى الحديث أصوله واتجاهاته ص ٨٧ / ١٢٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ .

البَابُ الثالث

الاستشراق وأثره فى الأدب العربى المعاصر

مدخل

ظل الأدب فى حياة العرب عبر التاريخ فى طليعة مسيرتهم ونضالهم وعنايتهم ، وليس هذا غريبا فإنه « ديوان علمهم ومنتهى حكمهم . . . علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه[1] » ودوره فى العصر الجاهلى معروف مشهور ، إذ كان حتى أولئك الذين عاشوا على رعى الماشية وغزو بعضهم بعضاً ويخرون سجداً معًا خلال تلك المؤتمرات الشعرية كأنه كان سبيلا وحيدًا يوصل قبائلهم المتعاركة إلى شاطئ السلام والأمان .

ومن هنا تبرز للجميع أهمية الأدب العربى ودوره البناء الذى لعبه قبل الإسلام حتى ليعد بحق سجلاً رائعاً وتأريخًا فريدا لكل ما دار فى الجزيرة العربية من معارك دامية وبطولات نادرة وصراعات طاحنة ، واضطراب سياسى ، وقلق روحى ، وخلق نبيل ، وضيافة كريمة ، وحياة متقلبة ، واتجاهات مختلفة ، بحيث كان « شعراء العرب سلطان لا يبارى فى التاريخ لبلادهم قبل ظهور محمد ﷺ[2] » .

أما بعد ظهور الإسلام وبداية ذلك الصراع العنيف بين أتباعه وأعدائه فقد أسند رسول الله ﷺ إلى الأدب دوراً جديداً ، دوراً أيديولوجياً ، هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية فقد قال ذات مرة متلفتًا إلى الأنصار : « ما يمنع القوم الذين نصرو رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم ؟ فقال حسان بن ثابت : أنا لها ، وأخذ بطرف لسانه ، وقال : والله ما يسرنى به مقول بين بصرى وصنعاء[3] » وقد ظل هذا واجب الأدب العربى منذئذ حتى الآن .

وبعد أن خرج هذا الأدب من مسقط رأسه أسند التاريخ إليه دورًا آخر ، دورًا حضاريًا ، فأسهم إسهاما فعالاً فى بناء صرح الحضارة الإنسانية ، خصوصًا بعد أن نقلت إليه

---

(١) ابن سلام الجمحى ، المرجع السابق ص ٢٤ تحقيق محمود شاكر ، السيوطى ، المزهر ٢ / ٤٧٠ ، حيث قال ابن فارس : والشعر ديوان العرب ، وبه حفظت الأنساب ، وعرفت المآثر ومنه تعلمت اللغة وهو حجة فيما أشكل من غريب كتاب الله وغريب حديث رسول الله ﷺ وحديث صحابته والتابعين.

(٢) ل . آ . سيديو ، المرجع السابق ص ٥٤ .

(٣) أبو فرج الأصفهانى ، الأغانى ، ٤ / ٤ ، بتصحيح الشيخ أحمد الشنقيطى ، مطبعة التقدم ١٣٢٣ هـ .

الآثار السابقة من لغات مختلفة وحضارات باقية ، وهنا لعب الأدب العربي دورًا عالميًا لم يلعب مثله أدب من قبله قط ، ولن يلعب هذا الدور فيما نرى أدب آخر غيره ، إذ قام أصحابه بنقل التراث من اللغات التي كانت لها حضارات إلى لغتهم الخالدة ، وفي أثناء ذلك قاموا بالشرح والتفسير والتعليقات والإضافات والابتكار والإبداع ، فأثروا بهذه الأمانة ، التي أدوها بإخلاص ، في العالم بأسره إلى أن جاءت النهضة الأوربية الحديثة فأقيمت على أعمدتهم الشماء ، لأنهم حيثما ذهبوا واستقروا « وقد حملوا معهم لغة قدر لها أن تصبح أداة أدب عظيم لغة كان من فخارها أنها صارت الواسطة التي نقل بها علم أرسطو وجالينوس الذي كان قد أوشك أن ينسى »[1] .

ومن المعروف أنه قد حدث من قبل أن انتصرت روما على آثينا عسكرياً ومع هذا ظلت طيلة حياتها تلميذة وفية في كل شيء لفلاسفتها وأدبائها ولم تستطع أن تأتي بجديد ، وإذا كل ما أنتج أدباؤها وفلاسفتها وعلماؤها لم يكن سوى تقليدًا أعمى لما أنتجه عباقرة اليونان الذين تعلموا بدورهم على أيدي الشرقيين القدامى من المصريين والآشوريين والفينيقيين وغيرهم « أما نحن فقد تأثرنا من غير شك باليونان والرومان والهنود والفرس ، ولكن من المستحيل أن يزعم زاعم أننا مقلدون ليس غير ، فشخصية العرب ظهرت قوية في الشعر والنثر والعلم . فلا يقال عنا إننا مقلدون أخذنا من غيرنا ، ولكننا لم نكد تأخذ من غيرنا ، حتى أسغنا ما أخذناه أولاً ، وهضمناه ثم محوناه »[2] .

وعلى هذا الضوء أصبح انتصار العرب فكريًّا وتاريخيًّا وحضاريًّا أجدر ذكرًا وأبعد مدى ، وأعمق فلسفة من انتصار غيرهم ، وسرعان ما أصبحت لغتهم لغة عالمية ذات ثقافة وعلم تراجعت أمامها لغات المنطقة كلها حتى بقيت آدابها ذكرى للتاريخ ، وها هنا « تتجلى الأعجوبة الحقيقية للتوسع العربي في تعريب الولايات المفتوحة أكثر مما تتجلى في حروب الفتح نفسها ، فحين حل القرن الحادي عشر أصبحت اللغة العربية بالإضافة إلى كونها اللغة الرئيسية للتعبير عن أمور الحياة اليومية من فارس إلى جبال ألبرت ، الأداة الرئيسية للثقافة ، وحلت محل لغات الثقافة القديمة كالقبطية والآرامية واليونانية واللاتينية ، وبانتشار اللغة العربية أصبح

---

(١) آ. أربرى ، المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) طه حسين ، من حديث الشعر والنثر ، ص ١٧ ، دار المعارف بمصر ، ط ٥ بدون تاريخ .

التمييز بين الفاتحين والمغلوبين واهيا ، قليل الأهمية »[١] حتى تلاشى على مر السنين تماماً . ومن ثم أصبح أدب هذه اللغة أدبًا عالميًا استمد عراقته خلال انطلاقه من الثقافات المتعددة والأمم المختلفة والمنافع المتنوعة حتى كان له أثر بعيد المدى فى الآداب العالمية الأخرى فى الشرق والغرب معاً التى بنت مجدها على أصحابه الأجلاء [٢] .

ولكن لم يلبث أن أدى هذا الأدب دوره الأيديولوجى والحضارى خلال ذلك الصراع الوجودى والفكرى وكان عليه أن يجنى ثمراته كما جنى الغرب بتأثره بها أشد ما يكون التأثر خلال مراحل تاريخه المختلفة مبتدئاً ذلك بشروق القرن الثامن الميلادى ومنتهيا بغروب القرن الثامن عشر الميلادى بانيًا نفسه على أساس تأثره بهذا الأدب وحضارته [٣] ، ثم اعترته عوامل الضعف وبسبب ما واجهه من الأخطار التى تتلخص فيما يأتى :

أولا : الخطر الصليبى ، إذ كان أصحابه يجهلون حينئذ قيم الحضارة الإنسانية تمامًا ، وكانوا يعتبرون العرب ألد أعدائهم فألحقوا بزحفهم عليهم أضرارا بالغة بحضارتهم وآدابها ، وإن استفادوا هم أنفسهم من ثمرات هذا اللقاء الذى ظهرت نتائجه المثمرة مع النهضة الأوربية الحديثة وأسهمت إسهاما فعالاً فى بناء صرحها ، بعد أن اكتسبوا فوائد فكرية وثقافية وأدبية بالغة الأهمية من وراء هذه الحروب التى خاضوها ضد العرب .

ثانياً : الخطر المغولى ، ففى حين لم يلتئم جرح العالم العربى بعد مما أصابه من الصليبيين ، زحف المغول عليه فبدا كأن العدوين اللدودين فيما بينهما كانا على موعد لتدمير حضارة الإسلام وتخريبها ، فحدث عام ١٢٥٨ م ٦٥٦ هـ ما هو معروف ومتداول فى كتب الآداب والتاريخ .

ثالثاً : الخطر التركى ، حيث احتل الأتراك العالم العربى وكان العرب بعد مواجهتهم مع الصليبيين والمغول يتوقعون أن الأتراك سيكونون خير معين لهم ولآدابهم ، لأنهم زحفوا عليهم تحت شعار الإسلام والدفاع عنه ، غير أنه لم يمض وقت قصير حتى ظهر تعصبهم للغتهم وقوميتهم أشد مما كان للإسلام ولغته الخالدة ، فأصابوا الآداب العربية بأضرار بالغة يشهد

---

(١) برنارد لويس ، العرب فى التاريخ ، ص ١٨٨ / ١٨٩ .

(٢) محمد تيمور ، اتجاهات الأدب العربى فى السنين المائة الأخيرة ، ص ٥ ، المطبعة النموذجية ١٩٧٠ .

(٣) حسن عون ، المرجع السابق ص ٢٦١ / ٢٨٣ .

التاريخ بها أكثر من أى شيء آخر ، إذ أصاب الأدب العربى ولغته جمود قادهما معًا إلى الضعف والانحلال [١] .

رابعاً : الخطر الاستعمارى ، إذ لم يمض وقت طويل من مجيء الأتراك حتى مرضت إمبراطوريتهم مرض الرحيل فبدأت جيوشها تتقهقر أمام الزحف الأوربى المسلح الذى قاده نابليون فى حملته المشهورة عام ١٧٩٨ م . على مصر ومع هذا الزحف بدأ صراع عنيف ، ظل مستمرًا ، بين العرب والغرب ، وهو أكثر عنفاً وأشد ضراوة من ذى قبل ، إذ امتدت جذوره إلى الآفاق كلها والجهات بأسرها .

خامساً : الخطر الصهيونى الذى زرعه الغرب بعد أن أحس أن عليه أن يسارع بالجلاء عن بلاد العرب لأن الإرادة الثورية قد اجتاحت العالم العربى وتعقبته من مكان إلى آخر ، وإذا كان العرب قد أخذوا يطاردونه هنا وهناك فإن انشقاقهم قد ساعد بقدر كبير على نزول الصهيونيين فى بلادهم كما ساعد اختلافهم على دخول الصليبيين أيضا إلى قلبهم من قبل [٢] .

ومع ذلك كله احتفظ هذا الأدب العتيد بدوره الفعال عبر القرون حتى العصر الحديث حيث استيقظ من جديد ، و« يكفى أن نلاحظ أن الأدب العربى هو الأدب الذى حمل لواء العلم والعقل طوال القرون الوسطى . . . بينما كانت أوربا غارقة فى جهالتها وأن النهضة الأولى التى ظهرت فى القرن الثانى عشر فى أوربا ، إنما هى نتيجة لاتصال أوربا بالعرب ، فأدبنا هو الذى أحيا العقل الأوربى . . . فلو لم يكن للأدب العربى إلا أنه حمل لواء الثقافة الإنسانية فى عشرة قرون ، لكان هذا كافياً للاعتراف بأن هذا الأدب من الآداب التى تعتز بنفسها ، وتستطيع أن تثبت لصروف الزمان [٣] ، إذ كانت قوته وأصالته تعلوان على الأخطار والمواجهات .

ومن أجل هذا كله لم يعد غريباً على الإطلاق أن يدوى صوت الأدباء والثوار والعلماء

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجى ، الحياة الأدبية بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث ص ٧ وما بعدها دار العهد الجديد للطباعة ، بدون تاريخ .

(٢) Desmond Stewart, Great Cairo Mother of the World, P. 86, London 1969

الذى يقول بجلاء : « إن الخلاف بين المسلمين فى القرن الثانى عشر الميلادى قد لعب دوراً رئيسيًّا فى زحف الصهيونية المسيحية عليهم ، كما أن الخلاف بين العرب بعد ثمانية قرون ميلادية من ذلك ، قد لعب الدور نفسه فى زحف الصهيونية اليهودية عليهم » .

(٣) طه حسين ، المرجع السابق ص ١٩ .

خلال هذه الأحداث كلها داعيا للقيام بثورة إسلامية شاملة فى العالم العربى الإسلامى كله [١] ، وطرد الأعداء من كل مكان فيه ، مما أدى إلى قيام النهضة العربية الحديثة الواسعة النطاق فى الأدب الذى استمد قوته من الحركات الوطنية التى سادت الأقطار العربية فى المرحلة الأخيرة من هذا العصر وذلك بسبب « ارتباط الأدب العربى بالثقافة الإسلامية التى كانت لازمة لفضح الاستعمار ، وكشف محاولاته لتجريد الشعوب المستعمرة من شخصيتها وذاتيتها ، وقد سارت اللغة العربية فى القارة الأفريقية فى هذا الاتجاه نفسه واستمرت ملتصقة بالشعب وبحاضره التاريخى . فى صورة قصائد من الشعر المناضل ، فقد كانت لغة الأدب الذى كان الحافز المنشط له الاهتمام بخدمة الجماهير الشعبية ومساعدتها على تنمية الوعى بنبالة ماضية وعظمة مستقبله وإقامة البناء الذى يتعين عليها القيام به » [٢] ، ثم أمدت النهضة جذورها إلى الآفاق الأخرى مما يدل على الدور العظيم الذى لعبه هذا الأدب الرفيع فى يقظة العرب المعاصرة ، وكان له أثر واضح فى جميع الثورات العربية الحديثة وخاصة فى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ م ، وهكذا ظل الأدب العربى رائدًا طليعيًّا فى كل المواجهات حتى « التى لم يوفق فكرنا الاقتصادى والاجتماعى والسياسى فى حلها كان الأدب والفن قادرين على التصدى لها » [٣] .

ومن أجل هذا كله لم يعد غريباً أيضاً أن يكون هناك ، فى العالم الغربى ، نفر من العلماء والباحثين ، المادحين والمنتقدين ، قد شرع منذ زمن بعيد ، كما بينا ، فى دراسة هذا الأدب وتاريخه والبحث فى مقوماته وقيمه ، وشرح نصوصه وقضاياه ، والتعرف على تأثيره وتأثره ، وتفسير دوره وخلوده ، والدهشة من ثباته وفعاليته ، والتعجب من ساحريته وثوريته ، وذلك كله ، فيما يبدو لنا ، بسبب صلته الوثيقة بالقرآن الكريم ولغته الخالدة ، ولكنهم لم يكونوا سواء فى هذا المجال فنفر منهم جرى ، ولم يزل يجرى ، وراء نزواته المريضة فيهاجم لغرض الهجوم والهدم ، لازدياد شقة العداوة التى اتسعت بين الشرق والغرب مع مرور الزمن واشتدت ضراوتها ، « واضطرمت نارها مع انطلاقة العرب من جزيرتهم ، وحل أدبهم محل آداب أخرى فى منطقة لها أهمية بالغة من وجهات إستراتيجية متعددة ، وصراعات عالمية متواصلة ، وبعض منهم كان يدرس الأدب العربى ، ولم يزل يفعل ذلك ، بعناية فائقة ، ولكنه كان

---

(١) أنور الجندى ، الأدب العربى الحديث فى معركة المقاومة والتجمع ، ص ١١ ، مطبعة الرسالة ١٩٥٩ .

(٢) روجيه جارودى ، الاشتراكية والإسلام ، ص ١٥٢ ، الطليعة يناير ١٩٧٠ م .

(٣) غالى شكرى ، التراث ، إعادة نظر ص ١٥١ الطليعة ، ديسمبر ١٩٧٢ م .

يضل طريقه أحياناً فيخطئ ، وله فى هذا أجر ، وبعض آخر كان يهتدى بنور العلم والإيمان جريًا وراء الحقيقة ويبحث فيصيب وله فى ذلك أجران ، و« أثر المستشرقين فى النهضة معروف بما نشروه من مخطوطات وما حققوه تحقيقاً علميًّا من ذلك التراث العربى الذى ظفروا به ، وقد وصل معظم هذه الكتب إلى الشرق وانتفع أهله بها[1] » ، وهكذا كان أثرهم جميعاً فى الأدب العربى المعاصر ، مما يؤكد ضرورة بحثه والنفاذ إليه ، و« حسبكم أن تنظروا إلى المجهودات العنيفة التى يبذلها المستشرقون فى درس الأدب العربى ويفنون فيه حياتهم وأموالهم وما عناية أوربا ، وأمريكا بدرس الأدب العربى ، إلا أنه أدب خليق أن يدرس ؟ وإذا استطاعت أوربا أن تفخر الآن بعلمائها المستشرقين ، فأنا واثق بأنها مدينة لهذا الأدب العربى[2] » لا لشىء سواه » .

لذلك كله نرى أنه يتحتم علينا أن نبحث فى هذا المكان : نهضة الأدب العربى المعاصر أولاً ، واهتمام الاستشراق به ثانيًا ، وأثر الاستشراق فيه ثالثاً وإثارة الاستشراق بعض القضايا الكبرى رابعاً ، وأهم ما أضاف الاستشراق إلى الأدب العربى المعاصر أخيراً ، وذلك كله لإبراز معالم أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر ودراساته المختلفة واتجاهاته المتعددة ، مما يدل على أهمية بحثنا البالغة وصعوبة تناوله وجدية موضوعه .

والآن يمكننا أن نتعرض لكل منها على حدة وندرسها بانفراد .

---

(١) ماهر حسن فهمى ، تطور الشعر العربى الحديث فى مصر ص ٢٤ مكتبة نهضة مصر القاهرة ١٩٥٨ .

(٢) طه حسين ، من حديث الشعر والنثر ، ص ١٩ / ٢٠ .

الفصل الأول

نهضة الأدب العربي المعاصر

لقد تمت للأتراك السيطرة على العالم العربي بفتح السلطان سليم لمصر عام ١٥١٧ م [١] ، وظل حكمهم سائدًا فيه بعدئذ زهاء ثلاثة قرون أو أكثر ، ثم حل محلهم الاستعمار الغربي الذى كان احتلاله أشد وأخطر ، وعانى العرب من الحكمين معًا ، وإن كان الثانى أهول وأفظع [٢] .

ومما لا شك فيه أن الفترة التى سيطر فيها الأتراك على البلاد العربية كان لها أسوأ الأثر فى حياتها لأنها تقهقرت خطوات إلى الوراء بعد أن فقدت استقلالها ، وشاع الجهل ، واضمحلت الآداب وسحقت العدالة واندثرت المدارس ونسيت الكتب وساد الظلام المطبق [٣] ، فقد كان الأتراك غزاة فاتحين ، ولم يكونوا أصحاب حضارة ولا نظام فى الحكم والسياسة [٤] » .

لقد كانت هذه الفترة فترة جمود للفكر العربي بصفة عامة ، إذ لم يكن له خاصة يتميز بها ، اللهم إلا هذا الجمود ، الذى رسخ فى أذهان الناس ، ويكفى أنه لم يقم فى هذه الفترة أى نوع من الاتصال الفكرى بين الشعوب العربية التى ورثها الأتراك فى حمل لواء الزعامة السياسية والدينية والثقافية فى منطقة البحر الأبيض المتوسط ، وبين الشعوب الأوربية التى أخذت تتقدم وتترقى بعد عودتها من الحروب الصليبية [٥] واتصالها بالعرب وحضارتهم [٦] ، حتى قطعت شوطاً بعيداً إلى الأمام معتمدة عليهم فى قيام نهضتها [٧] ، إذ « استيقظت فى القرن

---

(١) جورج أنطونيوس ، المرجع السابق ص ٧٤ / ٧٩ ، محمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، ٢ / ٥ .

(٢) فلاديمير لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية الحديثة ، ص ٨ دار التقدم موسكو ١٩٧١ م .

(٣) عبد الرحمن الرافعي ، تاريخ الحركة القومية ، ١ / ٣٨ - ٤١ ، مكتبة النهضة المصرية ط ٣ ، ١٩٤٨ م .

(٤) شوقى ضيف ، الأدب العربي المعاصر فى مصر ، ص ١١ ، ط ٤ ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ .

(٥) حسين مؤنس ، الشرق الإسلامى فى العصر الحديث ، ص ٣١ / ٤١ ، مطبعة حجازى القاهرة ١٩٣٨ .

(٦) محمد مفيد الشوباشى ، رحلة الأدب العربي إلى أوربا ص ١٠٧ / ١٢٨ ، ص ٢٤٠ / ٢٥٩ دار المعارف ١٩٦٨ .

(٧) سهير القلماوى وإبراهيم مدكور وآخرون ، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية ص ٣ وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ م .

الثانى عشر والثالث عشر إثر اتصالها بالعرب فاكتسحت هؤلاء وجعلت من مباحثهم مقفزاً لها ، وانتهت خلال بضعة قرون إلى نتائج خصبة فى ميدان المعرفة وأتاحت للرجال أن يصلوا إلى قمم لم يكونوا آنذاك يرونها لبعدهم عنها»[1] .

أما الأدب العربى ، فلعله « لم يمتحن فى تاريخه الطويل بمثل ما امتحن به فى العصر التركى المملوكى ، فقد أطبق الظلام الدامس على جميع الأصقاع العربية تحت الحكم العثمانى ، الذى اتسم بالتعصب للغة التركية ، تلك اللغة التى لا تترجم عن حضارة ، ولا تعرب عن ثقافة تمتاز بها العقلية التركية فى ماضيها ، منذ صارت دولة قوية حتى ذهاب مجدها العسكرى وفى هذه الفترة الطويلة استحكمت العجمة وفشا الجهل وفقد العربى أخص ما يمتاز به كيانه بانفصاله عن لغته وبعده عن كل ما يتصل بالروح العربى السليم فتلاشت الكلمات وصوحت السلائق . . . وفى وحشة هذا الصمت الرهيب ، هجع العقل العربى حين استحالت عليه الحركة وصدت أمامه السبل ، تاركا التيار التركى الجارف يأخذ طريقه فى تقويض معالم القومية العربية [2] » .

ومهما يكن من أمر الحكم التركى فى العالم العربى وأثره السيئ فى الفكر والثقافة والأدب جميعا ، فإننا لن نطيل فى دراسته[3] ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى أن السنين قد تعاقبت فمرض العملاق الكبير مرض الرحيل وأخذ الجندى التركى الباسل يتراجع أمام الزحف الاستعمارى الأوربى الذى هاجم العالم العربى والإسلامى بأسلحته الحربية الجديدة مضافاً إليها حرية الفكر والتقدم العلمى ورقى الأدب محاولا أن يحقق تلك الغاية التى عجز الإسكندر الأكبر أولا وعجز

---

(١) ماكس فانتاجو ، المرجع نفسه ، ص ٨٠ .

(٢) عبد الرحمن عثمان ، الأدب الحديث فى البلاد العربية ص ٧ .

(٣) محمد سيد كيلانى ، الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى ص ٣ وما بعدها دار القومية العربية للطباعة ١٩٦٥ ، حيث ذهب من بين ما ذهب قائلا : « وقد صورت الكتب المدرسية العصر العثمانى فى صورة بشعة ، فلا عجب أن سرى اعتقاد راسخ فى الأذهان مضمونه أن العصر العثمانى لا يستحق الدرس والبحث وأنه خلو مما يصح أن يطلق عليه اسم الأدب ، ولم ينجب من الشعراء من يستحق اسم الشاعر ، ولا من الكتاب من تجوز نسبته إلى الكتابة ، وترتب على هذا الحكم الخاطئ ، حكم آخر مضحك وقع الناس فيه حين درسوا الأدب الحديث ، فهم مثلا يقولون إن محمود سامى البارودى أول من أحيا دولة الشعر بعد العدم وخلص القصيد مما علق به من قيود الصنعة اللفظية كالجناس والطباق والمقابلة والتورية وغيرها ويزعمون أنه أعاد إلى الشعر العربى ديباجته التى أخلقت إبان العصر العثمانى ويمدحونه لأنه رجع إلى أساليب القرن الرابع ، جاهلين أو متجاهلين أن لكل عصر أساليبه ولكل بيئة ألفاظها وتعابيرها وموضوعاتها وما توحى به » ولن نناقش رأيه هذا ، وإنما نؤكد أنه أخطأ فى حكمه فاتهم نفسه فى نهاية قوله .

الروم ثانياً كما عجز الصليبيون بعدهم عن تحقيقها .

مع هذه التغييرات الحديثة فى المسرح العالمى ، السياسى والعسكرى ، وفى العالم العربى والإسلامى معًا ، بدأ العصر الحديث ، كما يقول بعض الباحثين . وليس من الغريب أبدًا أن يخدعنا هؤلاء بهذا التغيير فى مسرح العالم العربى بالذات فيزعمون أن النهضة العربية الحديثة قد بدأت مع الحملة الفرنسية على مصر تحت قيادة نابليون عام ١٧٩٨ م ، إذ « تبدلت الحال غير الحال فى عهد الحملة الفرنسية وطرأ على نظام الحكم فى مصر تغييرات ذات خطر وشأن كان لها نتائج بعيدة المدى فى حالة البلاد السياسية والاجتماعية »[١] ، على سبيل المثال لا الحصر حتى « لا مناص من اعتبار حملة بونابرت على مصر ١٧٩٨ وما تلاها من اتصال مستمر بين مصر وأوربا عاملا فاصلا فى تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث فى مصر خاصة وفى العالم العربى بوجه عام »[٢] .

أما نحن فنرى أنهم يجانبون الصواب حين يذهبون إلى ذلك ، لأن الحملة الفرنسية لم تكن سوى إحدى الأسباب التى دفعت هذه النهضة إلى الأمام والتى بدأت قبل قدوم الفرنسيين إلى مصر بحوالى نصف قرن أو يزيد .

ومع كل ما لهذا الاختلاف فى الرأى من اجتذاب ، فإننا لن نسبر غوره الآن ، بل سنواصل خطانا إلى الأمام لندرس النهضة الأدبية المعاصرة ولو بإيجاز ، مع دراسة شطريها : اليقظة الفكرية ، واليقظة العلمية ، كل منهما على حدة .

(ا) اليقظة الفكرية :

لقد كان الفكر الإسلامى إلى ما قبل ظهور الدعوة الوهابية [٣] يعيش حياة يغلب عليها الركود والضعف والانطواء ، وليس هذا غريباً مطلقاً إذا أخذنا فى الاعتبار ذلك الجمود الذى خيم على العالم الإسلامى نتيجة للمرحلة التى كانت تمر بها الإمبراطورية التركية فى القرون الأخيرة بعد أن دخلت مرحلة الضعف التى وصفت فيها بالرجل المريض أو على الأصح بالرجل

---

(١) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ص ١ / ٥٤ .

(٢) لويس عوض ، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث ، ٢ / ٥ دار المعارف ١٩٦٦ .

(٣) محمد عبد الله ماضى ، النهضات الحديثة فى جزيرة العرب ١ / ١ - ٥٤ ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٥١ حيث تناول عوامل قيام النهضات الحديثة فى الشرق الإسلامى والدعوة المذكورة بإسهاب .

المحتضر ، وإذا وازنا مثلا تلك القرون التى كان يمر بها الفكر الأوربى فى الفترة نفسها ، رأينا أنها تعد قرونا استيقظت فيها أوربا الغربية بأكملها بعد التقائها مع أساتذتها العرب ودخلت خلالها فى معركة النهضة حتى سيطرت على العلم وانفصلت عن الكنيسة وتحررت من التخلف ودعت إلى البحث التجريبى ، ثم قامت بالثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م . التى اعتبرتها أوربا ولم تزل تعتبرها ، قمة انتصاراتها فى ميادين الحرية والحق والإنسانية .

إذن ، لا غرابة أبداً أن يذهب بعض الباحثين بعد ذلك كله إلى أن اللقاء الجديد بين الشرق والغرب ، الذى حدث بعد انقضاء قرابة أربعة قرون على نهاية الحروب الصليبية ، قد أيقظ الشعوب العربية عامة ، والشعب المصرى خاصة ، من سبات نوم عميق ، وبدأت اليقظة الفكرية فى العالم العربى « بتلك السنوات التى شهدت خروج البلاد من ظلمات العصر التركى لتفتح عيونها على نور الحضارة الحديثة ، ولتأخذ طريقها فى موكب المدنية المتقدمة ، وذلك بعد أن أغمضت عيونها عن النور ، وعوقت خطاها عن السير زهاء ثلاثة قرون . . . ومن الممكن تحديد تلك البداية بسنوات الحملة الفرنسية من ١٧٩٨ م : إلى ١٨٠١ م »[١] ويميل إلى هذا الرأى عدد كبير من الدارسين العرب والمستشرقين أيضاً .

وعلاوة على ذلك يحسب بعض الباحثين أن وصول أصحاب الإرساليات التبشيرية الأمريكية والفرنسية والإنجليزية والروسية أيضا يعد بداية لليقظة الفكرية فى العالم العربى الإسلامى ، إذ «كان لجهودهم أكبر الفضل فيما تميزت به الحركات الأولى للنهضة العربية من جيشان فكرى »[٢] ، إننا لا نقصد أن نقلل من دور الإرساليات الغربية فى النهضة العربية الحديثة ، ولكننا لا نستطيع أن نعطى لها الأولوية مطلقاً ، لأن « الحركات الدينية المحلية لعبت دورا تحريريا ضد الاستعمار فى عدد كبير من هذه الشعوب برغم وجود المنظمات التبشيرية الأوربية والأمريكية التى لعبت فى هذه الظروف دور الأدة النشطة للتغلغل والسيطرة الإمبريالية ، إن الصيحة الأولى للنضال الوطنى كانت باسم الله قبل أن تكون باسم الوطن . ولقد كان الانتماء إلى الإسلام فى الجزائر فى القرن التاسع عشر ، بمثابة احتجاج ضد السيطرة الاستعمارية وضد بؤس الجماهير وإذلالها»[٣] .

---

(١) أحمد هيكل ، تطور الأدب الحديث فى مصر ، مقدمة الكتاب ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

(٢) جورج أنطونيوس ، المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٣) روجيه جارودى ، الاشتراكية والإسلام ، ص ١٤٦ .

إذن ، فإننا لا نخالف الصواب حينما نتساءل : أليس من الغريب حقًّا أن يتجاهل بعضهم الدعوات الإسلامية وعلى الأخص دعوة محمد بن عبد الوهاب فى الحجاز ، تلك الدعوة التى انبثقت من قلب منزل الوحى القرآنى وسبقت وصول الإرساليات التبشيرية بعشرات من السنين وهزت قلوب الصادقين [١] ، كما سبقت تلك الحملة المشهورة بأكثر من نصف قرن من الزمن ، ولذلك كله نرى أن الباحث يساير الحق عندما يقول : « إننا نرى أن اليقظة الفكرية قد سبقت هذا الغزو الغربى بأمد طويل ، بدأت بدعوة محمد بن عبد الوهاب إلى تجديد الدين والعودة إلى بساطته الأولى ، وإذا كان عبد الوهاب قد ولد سنة ١٧٠٣ م وقام بدعوته وهو فى سن الأربعين ، فإن يقظة الفكر العربى تكون قد بدأت قبل وصول الجمعيات التبشيرية الأوربية بمائة عام على الأقل ، وقد كانت هذه الدعوة الفكرية السياسية بعيدة المدى فى تحرير الفكر العربى ويقظته ولا سيما بعد أن تتحول إلى دولة فتية كان لها إغارات على حدود الشام والعراق . . . ولقد كانت دعوة عبد الوهاب إلى تجديد الفكر الإسلامى وقيام هذه الدعوة من قلب الجزيرة العربية بالذات عاملا ضخما فى هذه الفترة الدقيقة ، لاسيما إذا ربطنا هذا بما وجده العالم الإسلامى دائماً فى مثل هذه الدعوات التجديدية للفكر على فترات ممتدة فى تاريخه ، والتى حمل لواءها الغزالى وابن تيمية . . . وقد تأثر بها حسن العطار الذى أصبح فيما بعد شيخاً للأزهر ، وقد كانت الدعوة الوهابية فاتحة الدعوة إلى تحرير الفكر ، وقد تلاها بعد ذلك حركة تحرير الفرد التى دعا إليها المشايخ والعلماء فى مصر ، حين فرضوا على المماليك توقيع وثيقة بحقوق الشعب »[٢] .

من المؤكد إذن أن اليقظة الفكرية قد انبعثت من داخل الأمة العربية ولم تأت من خارجها ، وتجسدت فى الدعوة الوهابية التى تشربت آراء ابن تيمية البناءة ، ولهذا تعتبر الحركة الوهابية بعده : الحركة الإسلامية التى حوت بذور « النقد » بصفة عامة وقدمتها إلى الحركات الإسلامية الأخرى فى القرنين التاسع عشر والعشرين . ومن أجل ذلك تعتبر تمهيداً لهذه الحركات كما تعتبر نوعا من « التقدمية » بالقياس إلى عصور التبعية المطلقة ، لأن طابع النقد

---

(١) محمد يوسف موسى ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامى ص ٦٧ دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٦١ ، حيث تناول ما بين ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب من علاقة واستمرار وصلة وما إلى ذلك .

(٢) أنور الجندى ، الفكر العربى المعاصر ص ٢٢ / ٢٤ .

صاحبها وإن لم تسر فيه بخطوات واضحة »[١] وإذا أخذنا فى الاعتبار مكانة الحجاز حيث يقوم بيت الله ويرقد رسول الله ﷺ ويتدفق الحجاج لزيارتها فإن الدعوة الوهابية قد انتشرت عن طريق هذا اللقاء خارج الجزيرة العربية فى الشرق والغرب من العالم العربى الإسلامى حتى تفجرت الثورات التى قامت باقتلاع الاستعمار « فالوهابية والسنوسية ، والمهدية وثورة الباثان وفى الأفغان ، وتمرد المسلمين فى الهند ، وثورة عبد القادر فى الجزائر ، وثورة [٢] الخطابى فى الريف المراكشى . . . كل هذه الثورات قد أعطت الغربيين الدروس والعبر فطوروا تكتيكهم وفتحوا جبهات داخلية فى قلب الشرق تضعف صموده وتفتت تماسكه وتحاول قتل روحه النضالية »[٣] . وعلى كل حال ، فلم يمض وقت طويل حتى اتسعت الدعوة الوهابية وعظم شأنها وخاصة بعد التعاهد بين زعيمها محمد بن عبد الوهاب والحكم السعودى عام ١٧٤٤ م . و« بهذا التعاهد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الإيمان بها ، وقلما اجتمع الأمران فى حركة دينية ، بعد عصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين سوى هذه الحركة ، ومن هنا كان يؤمل كثيرًا فى نشاطها »[٤] .

وما دام قد تبين أثر هذه الدعوة فى الثورات الأخرى [٥] ففى إمكاننا أن نرى أن أثرها فى مصر كان أعظم ، إذ قام على بك الكبير بإعلان استقلال مصر من السيطرة العثمانية عام ١٧٦٨ م . و« جاهر التحرر من سلطان الدولة العثمانية وامتنع عن دفع الخراج وعزل الوالى التركى ، ومنع دخول الولاة العثمانيين إلى مصر وضرب النقود باسمه ، ودانت له مصر بحريها وقبليها »[٦] .

وعلى الرغم مما تولد عن هذا الحدث التاريخى من تطورات فى السياسة والفكر والثقافة وأهمية الترجمات من الأدب الأوربى التى أخذت تظهر فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، وعلى الرغم من بروز مصر إلى الوجود كشخصية دولية ذات سيادة مستقلة بدأت تتصل بالعالم

---

(١) محمد البهى ، الفكر الإسلامى فى تطوره ص ٨٦ ، دار الفكر بيروت ١٩٧١ .

(٢) أرنولد ينبى ، الإسلام والغرب والمستقبل ، ص ٧ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) محمد البهى ، المرجع السابق ص ٧٧ .

(٥) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث ، ص ٢١ وما بعدها ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧١ .

(٦) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ١ / ٢٢ .

الخارجى كما تشاء وخاصة مع الدول التى كانت تعادى الإمبراطورية العثمانية وعلى الرغم من تكوين جيش مصرى ضخم ، ومناداة على بك الكبير بنفسه سلطاناً لمصر وخاقاناً وميلاد البرجوازية العربية الحديثة ، ومحاولته الجبارة ليحل محل الأتراك فى تلك البلاد ، فإننا لا نعتبر ظهور تلك الظواهر بداية اليقظة المعاصرة لا فى مصر نفسها ولا فى أى بلد آخر من العالم العربى ، على الرغم من احترامنا لرأى أحد الباحثين المحدثين [١] ، وذلك لأسباب بسيطة منها عدم دوامها ، إذ خمدت جذوتها بعد أن قامت الحرب بين على بك الكبير وبين قائد جيشه محمد بك أبى الذهب وانتهت بمقتل الأول عام ١٧٧٣ ، « وعادت مصر ولاية عثمانية وخلصت إمارتها لمحمد بك أبى الذهب واستقر شيخًا للبلد ، وكافأته تركيا بفرمان تثبيته فى مشيخة البلد وتوليته حكم مصر ، وصار له الأمر والنهى فى البلاد ورجعت تركيا إلى إرسال الولاة كما كان الأمر قديماً »[٢] إذن لم يتغير شىء ، بل عاد الأمر كما كان وربما أصبح أشد وأفظع .

من أجل هذا كله نعتبر الدعوة الوهابية التى انطلقت قبل منتصف القرن الثامن عشر من قلب الأمة القرآنية بداية يقظة العرب فى تحرير بلادهم من نير القرون التى عاشتها تحت الحكم التركى الذى قادها إلى الجهل والفقر والضعف ، وخاصة بعد أن تبنت الحركات البناءة الأخرى مبادئها وواصل مسيرتها الرجال الصادقون أمثال رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد السنوسى ، وخير الدين التونسى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى ، وإبراهيم باديس ، ومحمد إقبال ، وحسن البنان وغيرهم [٣] ممن قاموا بإحياء مفاهيم القرآن والاعتزاز بماضيهم الخالد وما إلى ذلك [٤] ، لأن الشعوب التى لديها مثل هؤلاء ليست فى حاجة مطلقة أن تنكمش على نفسها ، وإنما يكفيها أن تبقى معهم وفية لتقاليدها السامية حتى تجد نفسها أمام الآفاق الواسعة ، وذلك لأن الثقافة الإسلامية قد تميزت على الدوام بطابع الانفتاح حيث يزداد ثراؤها وإحياؤها على مر الأيام . ومن هنا لم يعد غريبًا أن كانت خطوات أصحاب هذه الدعوة « أولى الخطوات التى توجه الرغبة فى الأصقاع العربية إلى إحياء التراث القديم ، والعودة بالأمة كلها إلى ما كان عليه السلف الصالح ، وربط المشاعر العربية بعضها

---

(١) عطية عامر ، دراسات فى الأدب العربى الحديث . ٤٤ / ٤٩ ، دار المغرب العربى تونس ، ط ١ ، ١٩٧٠ م .

(٢) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ص ١ / ٢٢ .

(٣) جورجى زيدان ، بناة النهضة العربية ، ص ٩ وما بعدها ، دار الهلال ، بدون تاريخ .

(٤) صلاح عبد الصبور ، قصة الضمير المصرى الحديث ، ص ٥ وما بعدها ، كتاب الإذاعة والتليفزيون ١٩٧٢ .

إلى بعض ، وتوثيق عرى الأحاسيس ببعث الحياة فى الأدب واللغة ، فقد أحسوا أنهم غرباء فى بلادهم وليس لهم من ماضيهم المجيد إلا صوره العجاف وذكرياته الموحشة»[١] .

وهذا هو ما يعطينا حقًّا فى أن نعتبر قدح الأزناد فى أرض الوحى ثم تطاير شررها إلى أنحاء العالم العربى الإسلامى وهى الدعوة الوهابية بداية اليقظة الفكرية إذ كان من أمرها أن ترقت وأدت إلى ميلاد النهضة العربية الحديثة التى استمرت وتولدت منها اتجاهات أخرى وظهرت تيارات مختلفة [٢] يتكون منها الفكر العربى الإسلامى المعاصر الذى يعتبر صدى لهذه الحركات جميعًا . وهى التى لعبت دورًا خطيرًا فى اليقظة الفكرية فى العالم العربى الإسلامى [٣] ، وخاصة فى مواجهة المذاهب الأيديولوجية الهدامة التى تمت فى ظلال الاستعمار وترعرعت خلال محاولة التغريب [٤] .

(ب) اليقظة العلمية :

لقد قفز العرب من قبل بالعلوم خلال فترة وجيزة يصعب علينا الآن تصورها ، وخطوا فى ميادينها المختلفة خطوات جبارة أضاءوا الطريق بها أمام الجميع ولكنهم أخلوا السبيل لغيرهم ، إذ اضطروا أن يشغلوا بالدفاع عن أنفسهم أمام أعدائهم الذين اندفعوا من الغرب والشرق عليهم ، ومنذئذ وحتى الآن يعيشون أمام خطر دائم يصل فى غالب الأمر إلى أن يقولوا : نكون أو لا نكون .

إذن ، ليس بالغريب أبداً أن توقف جهودهم التى بذلوها لدفع عجلة المعارف البشرية إلى الأمام ، لأنهم لم يشعروا بوجودهم فى هذا الميدان إلا بعد أن نبهتهم مدافع نابليون عام ١٧٩٨ م .

وعندئذ فقط أدركوا أنهم فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية وتوابعها يعيشون فى واد وغيرهم فى آخر واستغربوا ودهشوا ، والدهشة هى التى تحمل العلوم من طرفها إلى الآخر ، والفائدة منها هى التى تحكمها وتدفع بعجلاتها إلى التطور والازدهار ومن ثم «كان احتكاك المصريين

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٥٩ .

(٢) محمد حامد الفقى ، أثر الدعوة الوهابية فى الإصلاح الدينى والعمرانى ص ٤ وما بعدها ، مطبعة النهضة ١٣٥٤ هـ .

(٣) محمد البهى ، اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، ص ٩٢ / ٩٩ ، من كتاب الثقافة الإسلامية لمحمد خلف الله ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٣م .

(٤) محمد أركون ، الإسلام فى مواجهة التطور ، ص ٣٨ / ٣٩ ، مجلة ديوجين ص ١٩ ، ١٩٧٢م .

بالفرنسيين أول احتكاك علمى مع الغربيين ، وممن كانوا فى طليعة المستفيدين مؤرخ مصر فى تلك الحقبة عبد الرحمن الجبرتى ، وعالم آخر اسمه حسن العطار ، وهو الذى تولى مشيخة الأزهر بعد حين وألف فى الفلك والطبيعيات والرياضيات فإن هذين الشيخين وأمثالهما علموا علماء حملة نابليون اللغة العربية وغيرها ، وتعلموا منهم ما لم يكن لهم به عهد من العلوم ، واختلط رجال الإدارة والسياسة من أهل مصر برجال الحملة ، ونشأ بين الفريقين تعارف انقطع منذ عهد سان لوى فى القرون الوسطى [١] « إذن ، لا غرابة فى اعتبار الحملة الفرنسية على مصر » بلد المعجزات وموطن قدماء الآلهة ، وهمزة الوصل بين قارات العالم القديم الثلاث وزعيمة العالم العربى بلا منازع »[٢] بداية لليقظة العلمية لأن قائدها المشهور [٣] قد اصطحب معه عددًا من علماء فرنسا الكبار فى « الرياضة والهندسة والطب والجغرافيا والفلك والأدب والكيمياء والاقتصاد السياسى والآثار والمعادن وطبقات الأرض والحيوان والنباتات وفن العمارة وهندسة الرى والقناطر والميكانيكا وطائفة من رجال الفنون من المصورين والرسامين والموسيقيين والنقاشين والمثالين ، فبلغ عدد هؤلاء ١٩٦ عضوًا ما بين عالم وأديب ومهندس ومثال تتألف منهم لجنة العلوم والفنون التى كان لها شأن يذكر فى تاريخ الحملة » [٤] ، وتاريخ اليقظة العلمية فى العالم العربى كذلك ، إذ انتفع محمد على بهذه الجهود وأرسل الوفود إلى الغرب لنقل هذه العلوم وتعريبها ، وهذا اللقاء ما هو إلا بضاعة ردت إلى أصحابها إذ « بهذا الاتصال أخذنا من أوربا ، فرنسا ثم إنجلترا ، ماكانت أخذته من الثقافة العربية فى الأندلس ، وما اقتبسته قبل ذلك من ثقافة قدماء المصريين ، والثقافة على كل حال ، تراث إنسانى تغنى به الأمة أيا كان جنسها وموقعها مادامت مستيقظة المشاعر والعقول وتسلبه حين يخيم عليها الجهل ، وتستنيم للغفلة وتؤثر الراحة [٥] .

---

(١) محمد كرد على ، الإسلام والحضارة العربية ، ١ / ٣٧٢ .

(٢) جان ولف ، يقظة العالم العربى ص ١٦٧ ، المكتب التجارى ١٩٦٠ .

(٣) ج . كريستوفر هيرولد ، بونابرت فى مصر ، ص ١ وما بعدها ترجمة فؤاد أندراوس ، مراجعة محمد أحمد أنيس ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧ ، حيث يؤكد قائلا « فتاريخ الحملات الاستعمارية قاطبة منذ فتح المكسيك إذا درس دراسة صحيحة ، وليس فيه ما يشرف المتحضر من طرف الصراع أكثر مما يشرف تاريخ الحملة المصرية الفرنسية » .

(٤) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ص ١ / ٦٦ .

(٥) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ٥٤ / ٥٥ .

وإذا لفت المرء نظره إلى ما قام به نابليون من تنظيم الحكم فى مصر وإنشاء الدواوين المختلفة [١] ، ففى إمكانه أن يستنتج بسهولة ما أحدثه هذا القائد فى النظام الإدارى المتخلف ، على الرغم من قصده إحالة مصر إلى قاعدة عسكرية ينطلق منها للسير فى طريق الإسكندر الأكبر وتحقيق ما عجز عن تحقيقه ثم ليحطم سلطان بريطانيا الهائل فى الهند والشرق الأقصى » [٢] .

وعلاوة على ما أحدث قائد الحملة من إنشاء الدواوين المختلفة فى الميدان الإدارى والسياسى معاً ، فقد أسس بجانبهما المجمع العلمى المصرى عام ١٧٩٨ م على غرار ما كانت عليه الأكاديمية الفرنسية ، وكانت له صبغة علمية وصبغة استشارية [٣] ، وإن دل هذا كله على شىء فإنه يدل على اهتمام نابليون بمصر وآماله المتعلقة بمجيئه إليها ، وقصده البقاء أطول فترة ممكنة فيها ، وانطلاقه منها لبسط نفوذه إلى أقصى حد ممكن حولها ، وعلى الفور شمر العلماء عن سواعدهم وأخذوا يتدارسون و« يدرسون أحوال مصر دراسة مستوعبة جمعت كلها فى كتاب من تسعة مجلدات تحت عنوان « وصف مصر » . . . وقد أشرف على طبعه ونشره الأستاذ جومار المهندس الجغراف فى البعثة العلمية التى صحبت الحملة ، والذى أصبح فى عصر محمد على مديرًا للبعثة المصرية فى فرنسا فيما بعد » [٤] .

ويبدو الآن جليًّا أنه ليس فى استطاعة الباحث الموضوعى أن يقرر أن ميلاد الجمعيات العلمية فى الشام فى فترة ما بين عامى ١٨٤٨ و ١٨٦٨ يعتبر بداية اليقظة العلمية عند العرب فى العصر الحديث على الرغم من إقرار باحث آخر ، له رأيه ومنزلته [٥] ، ولا فى تلك السنة ١٨٣٤ م . التى وقعت فيها حوادث معروفة على الرغم من أهميتها وأثرها فى تكوين العالم العربى الحديث [٦] ، لأنها جاءت بما جاءت به بفضل وصول إبراهيم باشا إلى الشام وما أحدثه هو من تطبيق النظام الذى أقره والده فى مصر من قبل ، مما أدى إلى بدء عملية التحضير والتمدين

---

(١) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ١ / ٧٨ ٩٦ .
(٢) أ . ل . سيديو ، المرجع السابق ص ٥١٤ .
(٣) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ١ / ٩٧ - ٩٨ .
(٤) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ١٥ .
(٥) جورج أنطونيوس ، المرجع السابق ص ١٥ .
(٦) المرجع السابق ص ٩٧ / ١٠٣ .

فى الهلال الخصيب منذ ذلك الحين [١] إذ « يشهد الذين عرفوا ذلك العهد أو اتصلوا بمن عرفوه أنه كان عهد إصلاح واستقرار » [٢] .

وإذا اعتبرنا أن اليقظة العلمية فى العالم العربى بدأت فعلا بنزول نابليون فى مصر ١٧٩٨ م ، لتنظيمه المجمع المصرى فى العام نفسه فمن غير المعقول أن نعتبر هذا الحادث بداية يقظة علمية أخذت تسرى فى البلاد العربية بأسرها ولهذا كله لا نستطيع أن نعتبرها سوى إحدى العوامل التى دفعت حقًّا بعجلة النهضة العربية الحديثة إلى الأمام ، لأن تأثيرها كان ضئيلا فى الميادين الأخرى ، إذ « النهضة العربية لم تكن وليدة مدافع بونابرت كما يتبادر للذهن للوهلة الأولى ، بل إن هناك عوامل متعددة تجمعت فأحدثت النهضة ، وليس بالضرورى أن تكون هذه العوامل خارجية دخيلة من الغرب الأوربى ، فإن لنا من حضارتنا السابقة ما جعل رواد النهضة يتنبهون إلى ضرورة الإصلاح والنهوض بالعرب والإسلام ولم يعد بالإمكان القعود على التأخر والعالم مسرع الخطى نحو التقدم » [٣] ، وحتى إذا أضيف إلى جانب مآثر الحملة الإيجابية إنشاء المكتبة التى كانت تحتوى على نفائس الكتب التى جاءوا بها من الغرب أو أحضروها من خزائن مصر ، وإقامتهم المعمل للتجارب العلمية ، واكتشافهم الآثار الثمينة ، وإزاحتهم الستار عن عظمة مصر القديمة ، ورسمهم الخرائط المفصلة ، وبحوثهم الأخرى ، والمآثر المماثلة مثل إنشائهم المطبعة العربية الفرنسية بالقاهرة ، وطبعهم منشورات نابليون وغيرها من الأمور ثم تأسيسهم جريدتين إحداهما علمية والأخرى سياسية فإن ذلك كله لا يعد سوى البداية فى النهضة البناءة التى جاءت بعد ذلك بوقت قصير حيث نبعت قوتها من داخل الشعب نفسه الذى أخذ يشق طريقه مضحيًّا بأعز ما يتطلبه الحصول على الحرية والاستقلال ، وبرزت الإرادة القومية منادية الشعوب العربية بأسرها لمواصلة السير بأوسع الخطى للتقدم والتعاون والعلم [٤] ، وهذه الإرادة هى التى ستحدد بجانب العقيدة معالم الآمال الجديدة ، وهى التى ستدفع أيضا بعجلة الحياة إلى الأمام ، إذ ستفجر الطاقات التى ستشدو نغمة المجد وستغنى نشيد العلا مطالبة بتحقيق آمالها بقوتها ، وإزالة آلامها بعزيمتها من هنا « كانت مصر أسبق بلد عربى

---

(١) أرسكين تشايلدرز ، المرجع ص ٥٩ .

(٢) أنيس المقديسى ، الفنون الأدبية وأعلامها فى النهضة العربية الحديثة ، ص ١٤ .

(٣) نور الدين حاطوم ، يقظة القومية العربية ، ص ٤٤ / ٤٥ معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٨م .

(٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة ، ص ٧ وما بعدها معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٣ .

استطاع أن ينفصل عن الكيان التركى ، وهى بهذا الوصف أصبحت مهيأة لفهم معنى الحرية الحقيقية بعد أن تمردت على الظالمين القساة من المماليك والأتراك ، وإذا كان كفاحها قد طال للظفر بحريتها واستقلالها فإن هناك عوامل خارجة عن إرادتها ألقت فى روعها أن اختيارها لمن يلى أمرها يعتبر خطوة سديدة فى هذا السبيل ، كما حدث فى تولية محمد على باشا ، وإذا كان البيت العلوى قد خدعها وسخرها لمآربه الشخصية ، فإن عوامل الغضب ظلت تفور فى أعماقها كما شهدت بذلك الأحداث المتعاقبة »[١] ، ومن ثم كانت سابقة على غيرها فى اليقظة العلمية ، إذ تقبل عقلها الذكى دورها التاريخى فألقت بأبنائها إلى المؤسسات الأوربية حيث أتقنوا اللغات وقاموا بالترجمات وأنشأوا المعاهد ، وأسسوا المطابع ، وبنوا المعامل ، وأقاموا المستشفيات فكانوا حقًّا الرواد الأوائل فى العهد المعاصر فى الطبيعيات والرياضيات ، والفلكيات وهلم جرا ، وهل نحتاج إلى دليل آخر بعد ذكر ما كتبه فى تلك العلوم شيخ الأزهر حسن العطار[٢] ، وما ذكره رفاعة الطهطاوى[٣] وما أسداه إلى الفكر العربى المعاصر هو وزملاؤه العظام « الذين تخصصوا فى شتى العلوم والفنون ، من حقوق ، وعلوم سياسية ، وهندسة حربية ، وطب ، وزراعة ، وتاريخ طبيعى ، وميكانيكا ، وكيمياء ، وطباعة ، وحفر ، وغير ذلك مما استلزمته النهضة العربية الحديثة »[٤] إنهم يذكروننا بأولئك العظماء الذين شيدوا صرح حضارة الإسلام عبر القرون والأجيال .

قلبوا ما شئتم من صفحات عصرهم فلن تجدوا أحدًا يضارعهم ، وخاصة إمامهم الذى اخترق غياهيب العلوم الطبيعية والسياسية والاقتصادية ، كما اخترق الآفاق الأدبية ترجمة وتأليفاً ودراسة وأثبت للجميع إمكانية العقلية العربية للتقدم والنهضة والازدهار ، إذ « يعتبر المهد الحقيقى لاشتراكية قائمة على أساس خلقى دينى ، وقد حدث معه الانتقال من الوطنية إلى الاشتراكية وتناول من وجهة نظر إسلامية بالأخص المشكلة الرئيسية للاقتصاد الزراعى فى ذلك الوقت ، وهى استغلال الأرستقراطية الزراعية للفلاحين ، وقد وجد الطهطاوى ، الذى تشبع بالقرآن وعلومه ، المبادئ الأساسية للماركسية عندما درس المشكلة الاقتصادية ، للقيمة

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) عبد الغنى حسن ، حسن العطار ، ص ٦٨ / ٧٠ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

(٣) جمال الدين الشيال ، رفاعة رافع الطهطاوى ، ٢٢ / ٤٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٥٨ .

(٤) عمر الدسوقى ، فى الأدب الحديث ، ١ / ٢١ - ٢٢ .

فعنده كما هو عند ماركس أن العمل هو المصدر الوحيد لكل قيمة ، وقد استخلص الطهطاوى من ذلك نتيجة عملية ، هى أنه يجب أن تكون الأرض للذى يعمل فيها . . . إن الفكر الإسلامى يلتقى هنا بالفكر الإشتراكى فى منبعه [١] » .

إذن كانت مصر هى السابقة إلى اليقظة العلمية الحديثة فى العالم العربى ؟ وأضاءت الشعلة العلمية وتبنت الحركة الفكرية التى خمدت فى الحجاز مع ذهاب رعيل الوهابية الأول وحولتها معًا إلى اليقظة الأدبية فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى استحالت منذ بدايات القرن العشرين إلى النهضة الأدبية الشاملة التى أثارت العالم العربى بأسره وطالبته بالوحدة والحرية والمقاومة [٢] ، إن النسمات التى هبت من مصر على الأقطار العربية « أثارت فى نفس كثير من رجالات الفكر نزعة الروح القومية ، فكان ثمة تجاوب بين أدباء الأقطار العربية ومفكريها . . . وكان التجاوب يدور فى حدود الإصلاح الذى يتناول دفة الحكم وتعميم التعليم لمحاربة الأمية ، ونشر المعرفة فى جميع البلدان العربية . . . فكانت صيحات محمد عبده الإصلاحية ، وهى ذات طابع إسلامى تتلاقى مع صيحات عبد الرحمن الكواكبى الثائر العربى الحر ، إلى صيحات الشدياق ، واليازجى ، وأديب إسحق . . . ومن وليهم من الكتاب والشعراء والمفكرين [٣] » .

فمنذ تلاقى تلك الصيحات مبتدئة بمحمد بن عبد الوهاب منطلقة إلى رفاعة الطهطاوى ، متجسدة فى جمال الدين الأفغانى معبرة بناصيف اليازجى ، متبلورة مع محمد عبده ، متبنية من عبد الرحمن الكواكبى ، تولدت النهضة الأدبية المعاصرة التى تشبه فى معالمها العديدة تلك النهضة الذهبية التى قام بها أجداد هؤلاء فى الأعصر الإسلامية الأولى ، أساتذة أوربا ، ورواد تقدمها ، لقد كانت الأفكار التى كان يصدرها هؤلاء الرجال وأمثالهم بمثابة الحقنة فى عضلات الأمة لتجديد نشاطها ، وتقوية مقاومتها ، وإبراز مكانتها ، حتى جاءت هذه النهضة أعم وأشمل ، أعظم وأنضج من اليقظتين الأولى والثانية ، فكريًا وعلميًا ، إذ أثرت فيها عوامل متعددة من بينها الاستشراق الذى لعب ، منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف

---

(١) روجيه جارودى ، الاشتراكية والإسلام ، ص ١٤٥ وقد أوردنا هذا النص لتدل على أنه على الرغم من الدراسات العديدة التى ظهرت عن الطهطاوى وأثره فى النهضة الحديثة فإن فلسفته وقيمتها النظرية والعملية لم تدرس بعد كما ينبغى .

(٢) أنور الجندى ، الأدب العربى الحديث فى المعركة التجميع والمقاومة مطبعة الرسالة ١٩٥٩ .

(٣) سامى الكيالى ، الأدب العربى المعاصر فى سوريا ص ١٣ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ .

هذا القرن دورًا خطيرًا فيها ، بحيث يجب أن نعنى بها عناية أكثر وندرسها دراسة أوسع ، فهى أساس البحث ومحوره الأصيل .

(حـ) النهضة الأدبية :

لا شك أن العلاقة بين اليقظة الفكرية واليقظة العلمية من جانب وبين النهضة الأدبية من جانب آخر علاقة وثيقة ومتشابكة إلى درجة يصعب معها على الباحث الفصل بينهما ، إن التقدم فى اليقظتين الفكرية والعلمية يمهد الطريق أمام النهضة الأدبية التى تتطلب إحساسًا أعمق ، ومعرفة أغزر ، وفهمًا أوسع ، وتطلعًا أبعد ، وفلسفة أشمل لمواجهة مشاكل العصر وإيجاد الحلول لها بجميع أبعادها .

لذلك جاءت النهضة الأدبية ، كما هى طبيعتها بعد اليقظة الفكرية التى بدأت فيما نرى بظهور محمد بن عبد الوهاب فى الحجاز ، واشتدت شعلتها بعد الحملة الفرنسية ، وتقدمت بخطوات واسعة بعد أن جاء محمد على إلى الحكم واستعان بالعلماء الغربيين فى محاولة إقامة صناعة شاملة فى البلاد أتت بثمرات جديرة بالذكر ، وبعد أن عاد إلى الوطن خيرة شباب الأزهر الذين أكملوا دراساتهم فى الغرب ، ومن هنا استطاع الشعب أن ينطلق بثورية جمال الدين الأفغانى ونظرية محمد عبده ووطنية أحمد عرابى على الرغم من التحديات التى وقفت فى طريق تقدمه وسرعة تطوره [1] .

ومن ثم فلابد من الاعتراف بأن النهضة الأدبية قد مرت منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى الآن بفترات مختلفة تتميز كل منها بطابعها السياسى والاجتماعى والثقافى لأن الفترة التى تبدأ من ظهور الدعوة الوهابية وتنتهى مع تولية محمد على عرش مصر تختلف عن الفترة الثانية من عهد محمد على إلى الثورة العرابية ، وهى بطبيعة الحال غير الفترة الثالثة التى تبدأ بالاحتلال البريطانى وتستمر إلى نهاية الحرب العالمية الأولى وتشمل الفترة الرابعة ما بين الحربين أو على الأصح ما بين الثورتين فى عامى ١٩١٩م و ١٩٥٢م وهى تختلف دون شك عن تلك الفترة الخامسة التى جاءت بعد الثورة العربية الكبرى عام ١٩٥٢م . إذن ، لم تبدأ هذه النهضة إلا بعد أن عمقت الحياة العقلية جذورها فى مصر على أيدى أبنائها الذين نقلوا من الغرب كل

---

(١) خيرى عزيز ، الأدباء على طريق النضال السياسى ، ص ٥ وما بعدها الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ .

ما كان فى وسعهم ، وبعد أن تبنت عقولهم الأفكار التى جاء بها الثائر الإسلامى جمال الدين الأفغانى إلى مصر وخاصة بعد أن صاغها الإمام محمد عبده رائد الفكر الإسلامى بعده .

ولكن ، هل من حق الباحث أن ينظر إلى تلك التطورات الأدبية التى حدثت فى العصر الحديث بهذا النوع من البساطة ؟ لا شك أن الأمر يتطلب منه أن يحدد بداية العصر ، ويبحث العوامل التى أيقظت النفوس من القبور ، ويدرس الرواد الذين أرادوا الحياة فواجهوا التحديات ، وحددوا عوامل الضعف التى هوت بأمتهم إلى الانحطاط حيث فقدت كل ما كان لديها من قبل من نشاط فكرى وإثراء علمى وخلق أدبى إذ « يتفق المؤرخون والرحالون الذين عرفوا العالم العربى فى القرن الماضى على وصفه بالانحطاط الشامل سواء فى ذلك الأقاليم الآسيوية وغير الآسوية [1] » ، عليه إذن ، أن يحدد التحولات ويوضح المؤثرات ويبين الاتجاهات ويشخص الصراعات ، ويفسر النفسيات ، ومن هنا أصبحت دراسة الأدب العربى الحديث من المعضلات التى يصعب حلها وإبداء الرأى الأخير فيها ، ويبدو الأمر يشتد أكثر إذا أخذ فى الاعتبار ما ظهر فيه من صراع الأضداد [2] وتعارض الأداء [3] .

إذن ، على الباحث أن يتساءل عن بداية العصر الحديث فى الأدب العربى ؟ ويرى عطيه عامر [4] أن الرد على مثل هذا التساؤل يتطلب حل عدد من المشاكل التى لها علاقة بالأدب العربى منها : فى أى أدب من آداب اللغة العربية يراد التحديد ؟ لأن التحدث عن الأدب العربى دفعة واحدة خطأ لا يغتفر ، وهناك آداب عديدة كتبت باللغة العربية ، ولكل منها عصرها ، إذ انقسم هذا الأدب ، إلى آداب مختلفة للغة الواحدة ، وذلك نتيجة لانقسام أصحابها إلى شعوب متعددة ، بحيث أصبح هذا العصر متشعب الجوانب ، مختلف النواحى ، متعدد المشاكل ، وذلك لاختلاف مشارب الأقطار وعناصر الثقافات ومنابع التأثيرات التى نبعث من آبار متباينة حتى خلقت تيارات مختلفة فى تلك الآداب ، ولكى نفهمها لابد من دراسة التاريخ لذلك الأدب الحديث الذى شق طريقه أولا للقيام بالنهوض ثم لعب دوراً بالغاً فى تحرير العقول ، ومن المؤكد أن التاريخ يعطى الأولوية للأدب العربى فى مصر الذى عرف

---

(١) أنيس المقدسى ، الفنون الأدبية وأعلامها ص ١٠ .

(٢) شكرى محمد عياد ، الأدب فى عالم متغير ، ص ٩ وما بعدها .

(٣) أنور الجندى ، المعارك الأدبية ص ٥/ ١٤ وما بعدها مطبعة الرسالة بدون تاريخ .

(٤) عطية عامر ، المرجع السابق ص ٣٦ / ٤٩ .

قبل غيره نوعًا من التقدم ، إذ أثارته التطورات التى مرت بها البلاد ودفعته إلى معرفة طريقه إلى نهضة أدبية قبل البلدان الأخرى التى تنطق بالعربية . وبدأت هذه الآثار تظهر فى دمياط ، فى منزل المعلم فخر ، إذ « فتحت نوافذ جديدة أمام الفكر المصرى تطل مباشرة على أوربا » حيث كان عدد من الأصدقاء الذين أحبوا الآداب يتسامرون فى مناقشات مما قرأوه فى الآداب الأجنبية حتى أخذوا يختارون بعض مؤلفاتها للقيام بترجمتها إلى العربية واستمر نشاطهم زمنا امتد حتى الحملة المشهورة ، وترجمتهم لأعمال فولتير ، ومونتسكيو ، وروسو ، تدل دلالة قاطعة على أن « الاتصال بالثقافة الأوربية قد بدأ قبل الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ م بزمن لا يقل عن ربع قرن من الزمان «كما يدل على دورهم العظيم فى تطعيم الثقافة العربية بالثقافة الغربية عن طريق الترجمة فمهدوا لدورها النشط خلال القرن التاسع عشر الذى يعد بحق استمرارا لما بدأته جماعة دمياط للترجمة بزعامة المعلم فخر » ، حتى يجب التسليم بأن العصر الحديث للأدب العربى قد ولد فى مصر منذ أن أعلن على بك الكبير استقلال البلد عام ١٧٦٨ م . ومنذ أن ظهرت تلك الترجمات وبرزت البرجوازية الحديثة إلى الوجود . وكلها أمور حدثت فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر ومن ثم يجب إبعاد الرأى القائل بأن « معجزة » الحملة الفرنسية أو « معجزة » تولية محمد على فى مصر ، هما اللذان بعثا النهضة الأدبية الحديثة فضلا عن النهضة العلمية .

ويبحث إسماعيل مظهر [1] عن بداية اليقظة العلمية والأدبية معًا ، ثم يقرر أن الباحث لن يقع منذ غزو نابليون إلى الآن على أى « حادث التأم من حوله الفكر إلتئامًا يكفى لأن يغير من أساليب الفكرة العلمية والأدبية » ، فنابليون نفسه لم يترك « من أثر بين فى تغير أساليب الفكر » ، إنه جاء وعاد ، و « أهل مصر فى فجوة من فجوات الزمان بل فى أعمق فجواته ، ما تحركت فيهم شاعرية ، ولا انفجر فيهم انفعال ولا اهتزت لهم مشاعر» وكذلك لا يمكن اتخاذ عصر محمد على نقطة البداية للتحولات المطلوبة ، وهكذا الأمر إذا رجعنا إلى الأشخاص لا الحوادث « لم نقع فى طول ذلك العهد على مصرى واحد استطاع أن يحرك كوامن من الفكر ويجمع شتاتها حول مذهب أو مبدأ ما . . . ولكن رجلا واحدًا ، من آسيانستطيع أن نقع فيه على نقطة ارتكاز . . . نتخذ منها نقطة ابتداء . . . هو السيد جمال الدين الأفغانى الذى أراد أن يتخذ من قوة الدين سبيلا للتأثير السياسى والدعوة السياسية القائمة حول فكرة استقلال

(١) إسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى ص ١٠٧ / ١١٥ ، دار الكاتب العربى ببروت ، بدون تاريخ .

الشعوب الإسلامية « ونشر الوعى القومى والاجتماعى بين أبنائها ومع ذلك كان أثره محدودًا » أما الثورة العرابية فهى كأختها ثورة ١٩١٩ م ، لم تغير من حياة الأمة شيئاً لأنها « لم تتناول إلا ظاهر الحياة بآثار سريعة الزوال » وعلى الرغم من ذلك فإنه « أينما وليت وجهك فى تاريخ مصر الحديثة وقعت على آثار نهضة أدبية علمية تشربت الروح الحديثة فى البحث وسعت جادة فى سبيل التكافؤ بين قوة الذكاء الكامنة فى حياة الشعب الفردية والاجتماعية وحاجات العصر الحديثة » ، إذن إلى أى شىء ترجع هذه الظاهرة ؟ إنها ترجع إلى عصر « نهضة الصحف والمجلات العلمية والأدبية ، عصر شبيه بالعصر الذى بدأت فيه نهضة إنجلترا الأوربية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر » حتى يمكن « القول بأن تطور الفكر العلمى فى مصر » كان أكثر اتصالا بالتعايش الصحفى منه بأى شىء آخر ، إذ كانت المجلات لها الخطر الأكبر فيما نحس من تقدم ندعوه « نهضة العلم والأدب » .

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك كله رأى عبد الرحمن عثمان الذى يقول : « بدأت اليقظة الأدبية حينما توافرت دواعيها فى البيئة المصرية ، استكمالا لمظاهر النهضة ورغبة فى إعداد جيل مثقف علميًّا وأدبيًّا ، فنشطت الجهود إلى تهيئة الوسائل الكفيلة ببلوغ تلك الغاية ، ومن ثم أخذت تخطو إلى أهدافها مسرعة تستميل الأفكار والعواطف إلى تراثنا الأدبى القديم ، وقد تضافرت جميع القوى فى بعث هذا التراث وإحيائه فيسرت للشباب الاتصال بآلات البيان ، وقدمت اليه أشهى ثمرات الموهبة العربية الأصيلة [(١)] » ولكن فى أية فترة حدث ذلك ؟ فى فترة ما بين عامى ١٨٦٣ – ١٨٨٢ م إذ كان ذلك العهد « عصر تحول فكرى وسياسى ، واجتماعى ، شامل فى الحياة المصرية ، بل فى الشرق العربى كله ، لأن الزعامة الفكرية آلت إلى مصر بسبب تجدد اليقظة العقلية أولاً ولما حدث من التقاء بين الغرب والشرق ثانيًا ، وقد لاحظنا أن الحياة العقلية قد رسخت فى مصر على أيدى أبنائها الذين نقلوا إليها علوم الغرب ، فإن بداية عصر إسماعيل تعتبر بعثًا للحياة الأدبية على نحو قوى ، فالعلوم الغربية يمكن نقلها واستيعابها ، أما الأدب الغربى ، حتى لو تمت ترجمته ، فلا يمكن أن يؤثر فى الوجدان العربى ، أو يلتقى مع المشاعر الشرقية ، فلكل أدب بيئته وبواعثه التى يترجم عنها على صفحته ، وتلك حقيقة لا يمكن تجاهلها على الإطلاق وذلك راجع إلى طبيعته [(٢)] » .

---

(١) عبد الرحمن عثمان المرجع السابق ص ٣٣ / ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢ .

لقد أوردنا هذه الآراء الثلاثة لاختلافها فيما بينها ، لأهميتها لمثل هذا الموضوع وأخيراً لانفراد كل من أصحابها على حدة .

أما رأى عطية عامر فمن الجلى أنه يذهب فيه إلى أن إعلان استقلال مصر من جانب على بك الكبير ١٧٦٨ م . ثم ظهور جماعة دمياط للترجمة قريبًا من ذلك الوقت نفسه وما لهاتين الظاهرتين من أهمية بالغة لإيقاظ الشعب من سباته العميق ، فإننا لا نوافقه ، وذلك لعدم استمرارهما زمنيًا ، وانقطاع أمرهما سريعًا كما بيّنا ذلك ، أما فيما يتعلق برأيه فى « الحملة الفرنسية وأنها لم تؤثر فى النهضة الأدبية فإننا نوافقه وذلك لعدم ضرورة ربط التطورات الأدبية فى مثل هذا الحال بالتغيرات السياسية ومن هنا نراه على حق حينما يقول : « ذلك لأننا لم نلمس تغيرًا فى الأدب المصرى مع وصول تلك الحملة ، وإنما سار فى طريقه العادى ، ثم لو اتخذنا حالة نقولا ترك دليلا ، لكان فيها أكبر سند لما رأينا ، فذلك الشاعر اللبنانى قد حضر إلى مصر ، واتصل بالفرنسيين اتصالا وثيقًا ، وعمل فى خدمتهم ، وعرف المستشرقين عن قرب ، ولكنه برغم كل ذلك لم يتغير فى شىء ، لا فى أفكاره ، ولا فى أسلوبه ، أما الشعراء المصريون فقد ابتعدوا عن الاتصال بالفرنسيين ولم يحاول واحد منهم أن يمدحهم ، أو أن يتصل بهم ، على الرغم من العدد الكبير من المستشرقين الذين كانوا مع الحملة [١] » ، وإذا فنحن نوافقه فيما ذهب إليه هنا ، ولكننا لا نوافقه فيما يقلل من قيمة : « المعجزة التى قام بها محمد على عند توليه الحكم فى مصر [٢] » ولدينا البراهين على مخالفة رأيه هذا :

أولاً : ميلاد العامل القومى الذى لعب دورًا خطيرًا فى الصراع بين الأتراك والإنجليز والمماليك للوصول إلى الحكم بعد جلاء الجيش الفرنسى من احتلاله البلاد ثلاثة أعوام أو يزيد ، وهذا ما يفسره عبد الرحمن الرافعى بإسهاب [٣] لا نطيل فى مناقشته .

ثانياً : دور الوالى الجديد فى اليقظة العلمية وعنايته بإرسال شباب مصر النابهين إلى الغرب للتعلم وإتقان اللغات ، وتكوينه جيشاً كاملاً من العلماء العرب الذين أسدوا إلى أمتهم خيراً ليس بعده خير.

وحتى ماركس نفسه قد قدر إصلاحات محمد على ، فوصفه « بالشخص الوحيد الذى

---

(١) عطية عامر ، المرجع السابق ص ٣٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) عبد الرحمن الرافعى ، المرجع السابق ٢ / ٢٢٩ - ٢٣٢ .

كان فى وسعه أن يتوصل إلى استبدال العمامة المفتخرة لرأس حقيقى » كما وصف مصر تحت قيادته « بالقسم الوحيد الذى كان ذا قوة حيوية آنذاك فى الإمبراطورية العثمانية [(١)] » بأسرها ، ويبدو لنا أن هذا الرأى جد صائب على الرغم من تأخر نهضة الأدب عن نهضة العلم « لأن الوالى البانى يتكلم اللغة التركية فلم يعن باليقظة الأدبية ، ولم يقدم لها أى عون ، وظل نشاطه متجها إلى تثبيت الحياة العلمية التى بنى عليها دولته وبقى الأدب فى أغلال الصنعة والتكلف والإسفاف [(٢)] » ، وإن أدى نشاطه كله إلى جيشان الوعى الأدبى فيما بعد ، على الرغم من انقطاع المسيرة [(٣)] فى عهد الوالى عباس الأول الذى لم يكن هو الآخر يبالى بالأدب ويقظته ومع ذلك فقد «كان حكمه نكسة مباركة » حسبها ذلك العمل الأدبى الجليل الذى هز به رفاعة الطهطاوى الشعور الوطنى ونبه إلى المظالم بأسلوبه يشبه نهج كتاب كليلة ودمنة فى العصر العباسي وحسبها كذلك أنها مهدت للشرق أن يلتقى بالغرب ، إذ كان من نتاج هذا : اليقظة الأدبية [(٤)] » التى انقلبت عقب هذه الفترة مباشرة إلى اندفاع أدبى لم يكن فى إمكان أحد إيقافه أو سده مما أدى إلى نهضة أدبية بكل ما فى الكلمتين من معنى ، وهكذا حدث أن انبعثت النهضة الأخيرة من القاهرة أولاً ثم تلتها بيروت ثم دمشق وتونس ، واليوم أخذ شعاعها يسرى إلى بغداد ، فإذا أخذتم بأيدينا حقًّا تلحق بنا غدا صنعاء ومكة وفاس وغيرها من بلاد العرب » كما يقول محمد كرد على فى إحدى مؤتمرات الاستشراق [(٥)] .

أما ما ذهب إليه إسماعيل مظهر حول نقطة الارتكاز وربطها بمجهود ذلك الثائر جمال الدين الأفغانى ونزوله فى مصر وما أحدثه فيها من دوى الأصوات فهو يدور فى فلك من الحقيقة ولكنه لا يدور فى الحقيقة ذاتها وذلك لأسباب يحددها الواقع التاريخى ، لا نستطيع أن نغيره حبًّا للأفغانى ولا لغيره ، لأن الأحداث المؤشرة كانت قد أخذت سيرها قبل وصول الأفغانى فاستعدت مصر لالتقاط مثل أفكاره ، إذ غذاها الطهطاوى وزملاؤه الذين ألقوا بذور الإصلاح ، وزرعوا أفكار التقدم ، وبثوا ألغام الحرية وأبرزوا اتجاهات التربية فيها قبل ذلك بسنوات ، ونحن بذلك لا نقلل من قيمة الأفغانى وإنما نريد أن يأخذ مكانه الصحيح من

(١) فلاديمير لوتسكى ، المرجع السابق ص ٧٤ / ٧٥ .
(٢) عبد الرحمن عثمان المرجع السابق ص ٢٢ ، عمر الدسوقى المرجع السابق ١ / ١٢٢ – ١٦٤ .
(٣) فلاديمير لوتسكى ، المرجع السابق ١٨٤ / ١٨٥ .
(٤) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٣١ .
(٥) محمد كرد على ، خطابه فى مؤتمر المستشرقين السابع عشر ، السياسة الأسبوعية ص ٤ ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ .

التاريخ ، فهو فى نظرنا باعث اليقظة العربية الإسلامية وفيلسوفها الأول ، التى أكدت من جديد صلاحية الإسلام فى كل زمان ومكان ، إنه استطاع من منطلقه الإسلامى أن يخلق لنفسه طريقاً منهجيًّا فى نشر دعوته وبث روح ثورته فى كل مكان مر به حتى أصبح الشعلة المحركة فى العالم العربى الإسلامى كله [١] ومن هنا نستطيع أن نستنتج حقيقة غاية فى الأهمية وهى : استعداد أبناء مصر النابهين أن يقبلوا الدعوة البناءة ويتبؤا عناصرها ويضحوا فى سبيلها مما يدل على أحد أمرين ، إما على استعدادهم الفطرى لالتقاط الأفكار الطليعية ، وإما على أن روادهم الذين سبقوا هذا الثائر فى العمل قد أعدوا مصر لمثل هذا الدور الطليعى ، ونرى أن الأمرين معاً كانا بمثابة جهاز الاستقبال والإرسال فى آن واحد .

ومن هذا كله لابد من الاعتراف بأن عهد إسماعيل كان معملا كيميائيا ركبت فيه عناصر مختلفة لانطلاق اليقظة الأدبية ويكفينا دليلاً على ما نميل إليه تلك الإصلاحات التى قام بها إسماعيل باشا حتى أصبحت اللغة العربية لغة رسمية ، وتقدم التعليم فى عهده بخطوات واسعة وانبعثت المدارس التى أغلقها عباس باشا ، وافتتحت المدارس الجديدة بحيث ازداد عددها فى عهد إسماعيل باشا « من ١٨٥ فى عام ١٨٦٣ م . إلى ٤٦٨٥ فى عام ١٨٧٥ م ، وكان يدرس فيها حوالى مائة ألف تلميذ [٢] » حينذاك وعلاوة على ذلك كله فقد أنشئت دار الكتب ، ومتحف وجمعيات مختلفة ، منها علمية ومنها أدبية ثم أوبرا القاهرة ، وغيرها ، وإذا أضيف إلى ذلك كله أن « نشأ اهتمام بالتاريخ والأدب العربى وظهرت الترجمات والمؤلفات الأصلية للشعراء والكتاب والمؤلفين المسرحيين الواحدة تلو الأخرى ، وقدم محمود سامى البارودى ، الشاعر المعروف والشخصية السياسية ، وإبراهيم المويلحى الأديب والكاتب الاجتماعى الموهوب ، وحسين المرصفى ، المربى والمؤرخ الأدبى ، رصيداً لا يستهان به إلى النهضة العربية ، وبدأت تصدر خلال الأعوام ١٨٦٥ -- ١٨٧٥ كثير من الجرائد والمجلات باللغتين العربية والفرنسية وخاصة « وادى النيل » فى ١٨٦٦ م . «Le Progres Egyptien» فى عام ١٨٦٨ م . و « نزهة الأفكار » فى عام ١٨٦٩ م . و « الأهرام » فى عام ١٨٧٥ م . وصدرت أولى المجلات العلمية والأدبية [٣] » ونرى من ذلك

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) فلاديمير لوتسكى ، المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠ .

أننا قد وصلنا إلى الأدلة القاطعة على صحة ما ذهب إليه عبد الرحمن عثمان بأن اليقظة الأدبية قد بدأت حقًّا فى عهد حكم إسماعيل باشا (١٨٦٣ - ١٨٧٩) الذى تعلم فى فرنسا ، ونضيف إلى الأدلة التى صاغها لوتسكى دليلا آخر : ألم يحضر فى الفترة نفسها جمال الدين الأفغانى مرتين إلى مصر؟ صحيح أن إقامته الأولى عام ١٨٦٩م ، كانت قصيرة ، ولكنها كانت كافية لزرع البذور وإثارة العقول واستنفار الجهود وإذا كان قد سافر بعدئذ إلى إستانبول حيث قضى عدة شهور ، فإنه عاد إلى مصر مرة أخرى عام ١٨٧١م . فقضى وقتا أطول ، وقام فيها بما قام ، إذ خلق رواداً ويكفينا دليلاً ذكر محمد عبده وحده وأثره فى النهضة العربية الحديثة ، الذى عمل مع أستاذه الأفغانى « على غرس روح الثورة والحرية فى نفوس الملايين من المصريين والعرب والمسلمين وناضلا فى سبيل تحرير الشرق العربى من نير الاستعمار العثمانى والغربى نضال الأبطال ، وكانت حركتهما الفكرية هى نقطة الانطلاق الأولى فى حياتنا الفكرية والثقافية والأدبية فى مصر والعالم العربى [١] » بأسره ، ومما لا شك فيه عندنا أنهما مع الطهطاوى أشبه شىء بأولئك العظماء الإنسيكلوبيديين الذين أعدوا الثورة الفرنسية ١٧٨٩م ، بل ويتفوقون عليهم إذا نظرنا إلى الظروف التى عاشها أولئك والتى عاشها هؤلاء على الرغم مما كان بينهن من فارق قرابة قرن من الزمن ، وإذا نظرنا إلى ما قاموا به وخاصة الأستاذ وتلميذه ، إذ « أنهما من الأدباء المفكرين فكان أدبهما كما قيل بحق أسرع ذيوعاً وأبعد مدى وأعظم دويًّا وأحكم إصابة للهدف فى ميادين التحرر الفكرى والانقلاب الاجتماعى والتقدم البشرى لأنه أدب « توجيهى » هادف ، أو أدب « ملتزم » كما يعبر الوجوديون اليوم ومن هذه الجهة كان لهذين الرائدين فى عصرهما أثر كبير يندر أن نجد له نظيرًا فى آداب الأمم الأخرى ، وقد قيل فى وصف جمال الدين إنه رجل يتناول السعوط بيمناه ويزرع الثورة بيسراه ، وقيل عن محمد عبده إن دعوته لتحرير الفكر من قيد التقليد تفوق ما صنعته الجيوش من فتح البلدان أورد العدوان [٢] » .

وإذا نظرنا إلى تلك الفترة كلها من جهة العوامل المتعددة التى دفعت باليقظة الأدبية إلى الأمام ، فلسوف نحصل على نتائج هامة للغاية ، إذ تبلورت دعوة الرجوع إلى العقيدة

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجى ، دراسات عن الأدب الحديث ومدارسه ص ١٦ دار الطباعة المحمدية بالقاهرة بدون تاريخ .

(٢) عثمان أمين ، النقد الفلسفى فى المجتمع الإسلامى المعاصر ص ٥٢ ، الهلال سبتمبر ١٩٧٢ م .

الصافية ، والتمسك باللغة العربية كلغة رسمية ، وإحياء النشاط العلمى ، الذى قام به محمد على ، وأكمل شوطه إسماعيل باشا الذى حاول أن يجعل من مصر قطعة أوربية فى العالم القديم ، والاتصال الفعلى بالثقافة الأوربية الحديثة ، والجهود التى بذلها الشباب الذين أكملوا دراساتهم فى الجامعات الأوربية وعادوا إلى وطنهم بالعلم والطباعة وإحياء التراث العربى الإسلامى الضخم ، وانتشار الصحافة على نطاق واسع فى الأقطار العربية ، وميلاد الإحساس القوى بالشعور القومى والوطنى ، والجهد الجبار الذى قام به الاستشراق فى دراسة الحضارة العربية الإسلامية وآدابها فعندئذ سنضع أصابعنا على العوامل التى توضح لكل ذى عينين جوانب النهضة الأدبية مما يتطلب منا أن ندرس بعضها وذلك لمشاركة الاستشراق فيها كعامل فعال فى بنائها وإكمالها [1] .

(د) عوامل النهضة الأدبية :

لابد لنا هنا أن نوجز الكلام عن كل عامل من تلك العوامل على حدة وذلك لأهميتها واتصالها الوثيق بما قام به الاستشراق من تأثير فى الأدب العربى الحديث .

أما الدعوة إلى الرجوع للعقيدة الصافية والتمسك باللغة العربية فقد بدأت بالدعوة الوهابية التى لعبت دوراً خطيراً فى إيقاظ الهمم ثم تبلورت معالمها فى تلك المحاولات البناءة التى مرت بنا منذ قليل ، وإذا قدمنا هذه الدعوة المشتركة بين العقيدة واللغة فإننا لم نفعل ذلك إلا لأهميتها البالغة فى سبيل الإرهاصات العربية الكبرى فى كل عصر من العصور منذ ظهور الإسلام وحتى الآن ، إذ « أثبتت النفس العربية فى تاريخها الطويل ، أنها تحمل عنصر بقائها ، فإذا أثارت حولها العواصف واعتكر أمامها جو الأحداث تجمعت منطوية على هذا العنصر الدقيق فى أعماقها والذى تستمد منه حياتها وبقاءها فى كل دور من أدوارها فى قوتها أو ضعفها ، وهذه الحياة المتجددة فى النفس العربية تدين بنشاطها إلى أمرين هامين هما : العقيدة واللغة وكلما أطاشت المظالم صوابها رجعت تلتمس الرشد فى رحاب العقيدة ، وعطفت

---

(١) حنا الفاخورى ، تاريخ الأدب العربى ص ٨٩١ / ٩٠٨ ، المطبعة البولبية ١٩٥٣ حيث بحث فى عوامل النهضة العربية الحديثة بإسهاب متناولا المدارس والطباعة والصحافة والجمعيات والمكتبات والتمثيل والاستشراق معتبرا إياه « من أكبر العوامل فى إحياء الآداب العربية » على الإطلاق ، وذلك لما نشره علماؤه من مؤلفات وفهارس ومخطوطات خلفها أسلاف الضاد .

تبغى الهدى والعزة فى لغتها ، التى حفظها القرآن الكريم [١] » وإذا كان التاريخ قد أكد صحة هذا القول ، فهل نتطلع إلى مزيد من الأدلة على تأكيد هذه الدعوة ودورها الخطير فى إحياء البعث العربى الحديث؟ طبعا ، لا . .

أما النشاط العلمى والاتصال العقلى بالثقافة الغربية فقد تحدثنا عنهما بشىء من الإسهاب آنفا عندما بحثنا فى اليقظة العلمية وعناصرها ، ولعله يجدر بنا الآن أن نضيف هنا إنشاء الجمعيات العلمية التى تأثرت بالمجمع العلمى المصرى الذى أنشئ عام ١٧٩٨م والذى ظل يؤدى رسالته إلى اليوم وإن غير اسمه إلى « مجلس المعارف المصرى » وله مجلة تنشر أبحاثه ، من بينها « جمعية المعارف ١٨٦٨ وهى أول جمعية علمية مصرية صميمة ظهرت لنشر الثقافة عن طريق التأليف والترجمة والنشر ، أسسها محمد باشا عارف وأسهم فى تأسيسها عدد كبير من الأعيان » وبعدها « الجمعية الجغرافية ١٨٧٥ م . وتعد من أهم المنشآت العلمية المصرية . . . ولها مجلة دورية تنشر أبحاثها وما تقوم به من اكتشافات » ، ثم « الجمعية الخيرية الإسلامية التى أنشئت أول الأمر بالإسكندرية ١٨٧٨م حتى أنشئت فروعها بالقاهرة ودمياط وغيرهما من المدن » أما الجمعية الحالية فقد أسست عام ١٨٩٢م على غرار الجمعية الأولى حين اشتدت الحاجة إليها وكان الداعى إلى تأسيسها الإمام الشيخ محمد عبده »[٢] ونضيف إلى ذلك « جمعية الآداب والعلوم » التى أنشأها اليازجى والبستانى فى الشام ١٨٤٨م . وكان جميع أعضائها إذ ذاك من المستشرقين والمبشرين والمسيحيين ولم يكن فيها عضو مسلم أو درزى ، وقد أنشئت بعدها من قبل اليسوعيين الذين تأثروا بالجمعيات التبشيرية الأمريكية « الجمعية الشرقية » ١٨٥٠م . ثم « الجمعية العلمية السورية » ١٨٥٧م ، التى تختلف عن الجمعتين السابقتين بأمرين بالغى الأهمية » أن جميع أعضائها كانوا من العرب وأن المسلمين والدروز اشتركوا فيها مع النصارى ، ولم تضع سدى حماسة اليازجى فى مناشدة العرب على اختلاف عقيدتهم أن يتحدوا لخدمة لغتهم ، كما لم يضع سدى إخلاص البستانى فى دعوته إلى تحطيم السدود والفوارق . . . وبلغ أعضاؤها ١٥٠ عضواً . . وكانت على غرار الجمعية التى أنشئت ١٨٩٨م . ونالت اعتراف الحكومة بها ١٨٦٨ ، وكان إنشاء هذه الجمعية أول مظهر للوعى الوطنى الجماعى ، وترجع قيمتها الحقيقية فى التاريخ إلى أنها كانت مهد حركة سياسية

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٣٦ وما بعدها .

(٢) عمر الدسوقى المرجع السابق ١ / ٧٣ - ٧٥ .

جديدة [١] » ومما لا شك فيه أن الجمعيات المذكورة وغيرها قد لعبت دورًا فعالاً فى اليقظة الأدبية إذ قامت بنشر الوعى الثقافى والعلمى والأدبى فى العالم العربى ومما لابد منه الاعتراف أيضا بأنها كانت المركز لجمع العناصر الوطنية مما أدى إلى توالى الصيحات القومية والدفاع عن هذا الاتجاه فى منابرها وقاعاتها ومؤتمراتها .

أما الطباعة وإحياء التراث والصحافة فهى مرتبطة فيما بينها ارتباطاً وثيقًا ومن المعروف أن « الطباعة نهضت نهضة عظيمة فى عهد إسماعيل إذ وجهت الحكومة عنايتها إلى مطبعة بولاق ، وأسست مصنعًا للورق ، وأنشئت بجوار مطبعة بولاق عدة مطابع أهلية أهمها مطبعة جمعية المعارف ، ثم المطبعة الأهلية القبطية التى جلبها من أوربا الأنبا كرلس الرابع ١٨٦٠م ، ومطبعة وادى النيل لمحمد أبى السعود أفندى ومطبعة مجلة روضة المدارس ، والمطبعة الوطنية بالإسكندرية » وغيرها من المطابع التى أدت دورًا بناء فى « نشر الكتب الحديثة وتيسير الاطلاع عليها والنهوض باللغة والأدب وشئون التعليم » ، وإذا أضيف إلى ذلك كله أنه قد طبع فى تلك الفترة عدد عظيم من أشهر الكتب الأصلية من بينها الأغانى والمثل السائر وتاريخ ابن خلدون ومقدمته التى تعد مفخرة العرب فى علم الاجتماع حيث يعتبر صاحبها أبا شرعيًا له ، ثم العقد الفريد ، ووفيات الأعيان ، وإحياء العلوم ، وتفسير الرازى ، وقانون الطب لابن سينا ، وحياة الحيوان ، ونفح الطيب ، والبخارى وغيرها من نفائس العرب العلمية التى قامت بعد إخراجها بتطعيم « العقول بنتاج السلف وتهذيب اللغة وتقويمها [٢] » مما يدل على دور الطباعة وإحياء التراث فى اليقظة الأدبية إذ تمكن الراغبون من الاطلاع على المصادر الأولى فى الدين والثقافة والأدب وطلبوا طرق التعبير القديمة فى أدبهم [٣] .

وإذا أضفنا إليها الصحافة التى تعد أساساً للتقدم الفكرى والتطور الاجتماعى والطريق المباشر لتوعية الجماهير العريضة التى تتشرب الأفكار التى تنزل كل يوم فى الأسواق وتحدد الاتجاهات وتحضر الثورات وتتحدث باسم الزعماء ، والساسة ، والأدباء وغيرهم ، فإن اليقظة الأدبية سوف تزداد وضوحًا وأهمية واتجاهًا ومن هنا تعد الصحافة من أقوى عوامل النهوض بالشعب فى عقليته ، ولغته ، والإصلاح الاجتماعى ، وهكذا ساعدت الصحافة على

---

(١) جورج أنطونيوس المرجع السابق ص١١٦ / ١٢٠ .

(٢) عمر الدسوقى المرجع السابق ١ / ١٠٥ .

(٣) شوقى ضيف الأدب العربى المعاصر فى مصر ١٧٣ / ١٧٤ .

« تحرر اللغة من أدرانها القديمة التى ورثتها عن عصور الانحطاط ولاسيما السجع ، والمحسنات والزخرف اللفظى ، وغير ذلك من الأثقال التى رزحت تحتها [١] » ، وعلاوة على ذلك كله لابد من معرفة أن الترجمة نفسها قد نهضت عن طريقها كما نهض التأليف ، لأنهما وسيلتان من وسائل النشر والإيصال إلى أكبر قدر ممكن من العقول المتطلعة والأيدى المرتفعة لاختطافها ، واستمرت باندفاع قوى « فى أوائل عهد إسماعيل مصبوغة بالصبغة العلمية ، ومعظم ما ترجم حينذاك كان فى العلوم كالهندسة والطب والصناعات العسكرية وغيرها ، وذلك لشدة حاجة البلاد إلى هذا النوع من التعليم وإن كان بعض تلاميذ رفاعة قد اهتموا بالنواحى الأدبية من قانون وتاريخ وأدب [٢] » .

وقد اشتهر عدد كبير من العرب بالترجمة ومن بين هؤلاء خليفة محمود الذى ترجم فيما ترجم « إتحاف ملوك الزمان بتاريخ الإمبراطور شر لكان » وترجم محمد أحمد عبد الرازق « غاية الأدب فى خلاصة تاريخ العرب » للمؤرخ سيديبيو ، وترجم بشارة شديد « الكونت دى مونت كريستو » لإسكند دوماس وترجم حسن عاصم محاضرة رينان المشهورة « الدين الإسلامى والأمة العربية » التى أثارت دوياً هائلا فى الأوساط العلمية لموقف رينان من الإسلام » وتقدم التأليف أيضا بخطوات واسعة ويبدو أن الاهتمام بالقانون والتاريخ والعلوم كان أعظم قدراً وأكثر عناية من أشياء أخرى [٣] ، وقد « ظلت الترجمة فى نمو وازدهار حتى شملت الآثار الفكرية الرائعة فى الثقافات الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية وغيرها من آداب الأمم الحية ، ولم ينكمش أدبنا العربى عن استقبال هذا التراث الغربى ، بل إنه أفسح له مكاناً بين فنونه ومنحه كثيراً من القوة فى مجاله الرحيب [٤] » .

وهكذا ظهر الاهتمام بالماضى العريق والعناية بالتراث الضخم لأنهما أساسان راسخان فى بناء الحاضر والمستقبل ، ومن لا ماضى له لا حاضر له ، ومن لا حاضر له لا مستقبل له ، فالماضى والحاضر يعدان معًا لعجلة التقدم والازدهار والتطور ويمهدان لها معًا ، من هنا كان الاهتمام بالتراث بالغ الأهمية ، وقد « بدأ التفاتنا إلى تراثنا مع حركة اليقظة التى لاحت بوادرها

---

(١) عمر الدسوقى المرجع السابق ١ / ٦٨ .

(٢) عمر الدسوقى المرجع السابق ١ / ١٠٦ .

(٣) عمر الدسوقى المرجع السابق ١ / ١١٦ بالتصرف .

(٤) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ٥٦ .

فى القرن الثامن عشر ، حيث أدرك روادها الأولون أن ارتباط حركة يقظتنا بجديد الغرب وحده يفقدها عنصر الأصالة الذى ترتهن بها صحتها وسلامتها ، وقدروا عقم الحركة إن هى اقتصرت على مجلوب مستعار لا تربطه صلة بجذورنا الضاربة فى أعماق الزمن ، دون أن يجحدوا ضرورة اتصالنا بالحضارة الغربية الحديثة ، وإمداد حياتنا بروافد منها توجه تيار اليقظة مع روح العصر ولم تنفصل حركة إحياء التراث عن حركة اليقظة القومية ، ولا قامت بمعزل عنها وإنما كانت عنصراً جوهريًّا فى برنامجها ، وموقعًا من مواقع النضال فى الميدان العام الذى تقاسمه الرواد فيما بينهم وفى كل مجال كان الاهتمام البالغ باستقراء ماضى تاريخنا لا قصدًا إلى الرجوع إليه والوقوف عنده ، وإنما كان القصد إلى الانطلاق بالأمة من حيث انتهت مراحل سابقة أعطتها كل ميراثها وكل تجاربها [1] » .

إذن ، لقد تابع الاهتمام بإحياء التراث اليقظة الحديثة فى كل فترة من فتراتها وتشرب من منبعه العظيم أمثال رفاعة الطهطاوى ، وجمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وأحمد زكى ، ومحمد المويلحى ، وأحمد تيمور وغيرهم من الذين اهتموا بإحياء التراث حتى « شهدت الفترة التى أعقبت ثورة عرابى ، حركة إحياء للتراث أخذت مجراها فى ناحيتين :

أولها : نشر ذخائر مما نقل إلى مكتبة الأزهر ودار الكتب من تراثنا المبعثر فى المساجد والزوايا ، وما جمع الطهطاوى ، وأحمد زكى ، وأحمد تيمور من مخطوطات فأخرجت مطبعة بولاق ، ومطبعة دار الكتب عددًا من أمهات الكتب العربية ، إلى جانب ما أخرجته مطابعنا الأهلية ومطابع الشام والعراق والمغرب .

والأخرى : إمداد حياة الأمة فى مختلف نواحيها ، بزاد سخى من ماضيها فى عصور القوة ، كمثل ما فعل الشيخ محمد عبده فى تجديد الفكر الدينى وفى إمداد قاسم أمين بأصول إسلامية لتحرير المرأة ، ومثل ما فعله البارودى ، فى اتصاله بالتراث الشعرى لعصور القوة والازدهار وانطلاقه به على معبر التطور نحو عصر جديد [2] » .

والتراث ليس شيئاً جامداً وإنما هو شىء مقدس ، وقداسته تنبع من وجوده ذاته بل من أفكاره وفائدتها ، إنه قلب العصور الغابرة التى لم تزل تنبض بالحياة وتبعث الحركة فيها والاستفادة منه يمكن أن تأتى من الانتقاء فحسب ، أو من عملية « الهدم » و « البناء » التى

---

(١) عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين شرق وغرب ٢٥ ، التراث العربى .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥ / ٢٦ .

يجب أن تكون جدلية ومنهجية وعلمية ، وموضوعية وفلسفية ، لأنه عندئذ فقط يمكن أن يكون فعالاً ونافذاً للحاضر والمستقبل معًا ، من هنا لابد لكل جيل من الأجيال إذا أراد أن يعيش بلا فجوات بين الماضى والحاضر أن يقوم بغربلة تراثه لكى يعرف ماذا يستطيع أن يستفيد منه ويضيف إليه فى عصر دون آخر . ويبدو أن تقدم الأمم مرهون بكيفية اتصالها بتراثها وقيامها بإحيائه ، واكتسابها لمفاهيمه ، حتى تمسك بناصيته بأصالته ومعاصرته أو بصلتها بين قديمه وجديده ولدينا على ذلك ثلاثة براهين تاريخية :

أولها : لقد بنى اليونان القدماء تقدمهم الفكرى والعلمى والأدبى على عملية انتقائهم من تراث الحضارات القديمة : المصرى والآشورى والفينيقى وغيره ، مضافاً إلى ذلك كله الجديد الكثير الذى جاءوا به وأنتجوه .

ثانيها : لقد قام العرب بتقدمهم المعجز على أساس عملية انتقائهم من تراث الحضارات المختلفة آخذين أنقى ما بدا لهم وما أثار عقولهم مضافاً إلى تلك الثروات ثروتهم الهائلة التى جاءوا بها وأنتجوها حتى قدموا للعالم فى فترة خمسة قرون ما لم يقدمه غيرهم خلال عشرات منها .

ثالثها : لقد أرسى الغرب نهضته المعروفة على عملية انتقائه من تراث الثقافات المتعددة وخاصة ما أضاف إليه العرب حتى وضع القواعد لتقدم العالم الذى خطا خلال ثلاثة قرون خطوات واسعة إلى الأمام إلى أن قام بإنزال الإنسان على القمر .

وإذا أمعن المرء النظر فى حياة العرب خلال تلك العصور التى تقدموا فيها سوف يدهش من قدراتهم الخلاقة التى هيأت للفكر والعقيدة ، والعلم ، والفلسفة ، والفن ، والصناعة ، والأدب والسياسة ، أن تتطور حتى يمكن القول بأن الحضارة الإنسانية قد اكتمل لهم نموها وأصبحت عالمية بكل ما فيها من معان وقيم .

ومن هنا كان الاهتمام بإحياء التراث بالغ الأهمية للنهضة الأدبية ، إذ هدمت تلك السدود التى أقيمت بين القديم والجديد بين « الأصالة » و « المعاصرة » وفى رأينا أن تقدم العرب لم يقم أبدًا إلا على أساس ذلك الحوار البناء الذى قام به عظماؤهم من المفكرين والفلاسفة والأدباء الذين حملوا لواء الفكر الإسلامى وأضاءوا طريق التقدم الإنسانى وهناك عدد لا حصر له من الأمثلة لا داعى لسردها مطلقاً ، وإذا تطلب الأمر أن نتعلم من ماضينا المجيد أولاً وعلى أساس عملية الانتقاء نفسها ، فمن المفروض إذن أن نعلم أن « هذه العملية الجدلية التى تتم تلقائيًا فى حياة النبات والحيوان والجهاز العضوى للإنسان ، لابد وأن تتم على المستوى الفكرى

والاجتماعى للإنسان العربى ، فتلك هى أولى بوادر اليقظة الثورية الحقيقية » ، ويتطلب الأمر أيضاً أن نتعلم من ماضى غيرنا فمن المفروض أن نعلم أننا يجب أن نبنى أنفسنا ونهضتنا على حضارة الإسلام أولا وأخيراً لأننا لا نجد فى أية حضارة أخرى أن أتمت عملية الانتقاء بمثل القوة والموضوعية والعلمية كما أتمت فى هذا التراث » ، لقد عرف التراث الإسلامى فى بعض مراحله مثل هذا الحوار العظيم ، بل إن الحركة الوحيدة فى تاريخ المسيحية والتى يراها المؤرخون حركة تقدمية وهى البروتستانتية لا تقاس بما عرفه تاريخ الإسلام من تيارات فكرية وحركات ثورية ، ولكن الفرق هو أن الحوار الغربى مع المسيحية استمر منذ بدايات الفكر البرجوازى الناشئ إلى الفكر الماركسى الحديث ، بينما منيت حركات الفكر الثورى فى الإسلام بالإجهاض والانقطاع [١] » إلى أن ظهر « الهدم » و« البناء » من جديد مع ابن تيمية ، وواصله محمد بن عبد الوهاب ووطده رفاعة الطهطاوى ، وأصله جمال الدين الأفغانى ، وطبقه عبد الرحمن الكواكبى ، وعمقه محمد عبده ، وأكمله رشيد رضا وغيرهم . وقد تصدى هؤلاء وأمثالهم لكثير من المعضلات الأساسية التى واجهتها الشعوب العربية فى لقائها مع الثقافة الغربية الوافدة فوجدوا فى عملية الانتقاء وجدلية الحوار قوة دافعة تمكنهم من المواجهة والدفاع ويبدو لنا جليًّا أن كل مفكر من الذين أشرنا إليهم يمثل هذا النموذج من « التحليل » و« التحديد » ، القديم و« الجديد » ، و« الأصالة » و« المعاصرة » و« الهدم » و« البناء » فى مواجهاتهم المختلفة ودفاعهم عن ذات الأمة حيث يمثلون جميعاً عنصراً أصيلا من عناصر اليقظة الفكرية والعلمية والأدبية جميعاً أو على الأصح من الدعائم الأصيلة للنهضة العربية الحديثة حتى جعلوا إحياء التراث على هذا الأساس من أهم العوامل لعصر الانبعاث ، بحيث يتبين جليًّا دور إحياء التراث فى جميع الاتجاهات الفكرية والثقافية والأدبية فى النهضة العربية الحديثة .

أما الاستشراق فلابد من اعتباره « من أهم العوامل فى النهضة الأدبية الحديثة والاتصال بالفكر الأوربى بجانب ترجمة ما قام به المستشرقون من جهد فى سبيل اللغة العربية وآدابها ، وبحث العقيدة الإسلامية ومذاهبها ونشر ما عفت عليه الدهور ، وأغفلته يد النسيان من كنوز اللغة العربية [٢] » ومما لا شك فيه أن الاستشراق قد شارك بجهوده هذه مشاركة فعالة فى كل هذه العوامل على حدة حتى يمكن اعتباره بحق من أهم عوامل النهضة الثقافية فى مصر فى ذلك

---

(١) غالى شكرى ، المرجع السابق ص ١٦٢ .

(٢) عمر الدسوقى ، المرجع السابق ١ / ٣٧١ .

العصر [1] ، إذ درس كل ما يتعلق بالإسلام وحضارته قائماً بتحليل تاريخها وقضاياها ، ومثيراً الشكوك حولها مما أدى إلى ظهور حركة دفاع قوية لها أدبها وفلسفتها واتجاهها الذى قام به علماؤنا الأجلاء من أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده والأمير شكيب أرسلان وعباس محمود العقاد وغيرهم .

وقد تناول الاستشراق اللغة العربية فدرس نشأتها وأصولها وتاريخها ثم عرض لعلاقتها باللغات الأخرى ، مما أدى إلى نهضة الدراسات اللغوية وما حولها ، وقامت هذه الدراسات أحياناً على أساس الهجمات التى طالبت نسيان العربية والتحرر منها ، حتى دوت صيحات الدعوة إلى رسمية العامية ، كما ارتفعت الأصوات التى تدعو إلى استخدام اللاتينية فى الكتابة مما هو مشهور مذكور واستثار ذلك كته الضمير القرآنى الأصيل الذى كان يجرى فى عروق مصطفى صادق الرافعى وعباس محمود العقاد ومحمود شاكر وغيرهم ممن قاموا بأروع دفاع أمام أخطر هجوم .

وعلاوة على ذلك بحث الاستشراق فى الأحوال الاجتماعية والسياسية فى البلدان العربية والإسلامية فاتهم الإسلام بعدم صلاحيته للإصلاح والتقدم والازدهار ، ووضع العقيدة فى قفص الاتهام لتخلف البلاد ، واعتبر العربية عديمة الفائدة للعلم والفلسفة والأدب .

وقد أسهم الاستشراق فى ازدهار الطباعة وتقدم الصحافة ونشر التراث والأدلة على ذلك عديدة لا حصر لها فهو الذى بدأ بطبع الكتب العربية منذ القرن السادس عشر ، وهو الذى جاء بالمطابع إلى العالم العربى فى أثناء الحملة الفرنسية ، وهو الذى نقل إحداها من جزيرة مالطة إلى بيروت فى القرن التاسع عشر ، وبعدئذ أخذت المطابع العربية تنتشر فى العالم العربى الإسلامى على نحو سواء ، وأنشأ الجمعيات وأصدر المجلات ونشر آلافاً مؤلفة من البحوث وألف الموسوعات ، وبعث من القبور آلافاً من المخطوطات ، وقام بجمعها وطبعها وحفظها علاوة على ترجمتها وتحقيقها وإحصائها بقدر الإمكان .

وخلال أعماله هذه أثار أحياناً بحق وأحيانًا بغيره عديداً من المشكلات وربما جاء معظم تأثيره فى الأدب العربى المعاصر من هذه الجوانب بالذات ، ولكنه بكل هذا وذاك قد أثار العقول التى اضطرت أن تبحث هى الأخرى عن آبائها وآدابها ، وحضارتها وفلسفتها ، ودينها

---

(١) ماهر حسن فهمى ، المرجع السابق ٢٣ .

وآثارها ، سواء كان ذلك دفاعاً عن نفسها وكيانها أم رغبة منها فى معرفة الحق وإبراز الحقيقة ثم الرد على التحديات والهجمات معاً .

وقد تكون من هذا النشاط نوع من الأدب الذى لعب دوراً خطيراً فى مواجهة هذه التحديات يمكن تسميته بالأدب الدفاعى الذى له أدواره وأطواره ، وأصوله وفلسفته وأتباعه وأدباؤه مما سنعرض له من الآثار التى تعتبر بحق من أروع ما أنتجه العقل العربى الحديث على الإطلاق ، لأن « هذا النوع من الأدب الذى يستهدف الدفاع ، يبدو فى الكثير الغالب عادلا فلا سبيل إلى احتمال الاتهام والحقد ، وبإمعان النظر يبدو أن هذا الأدب الدفاعى وما ينطوى عليه من وضع ذهنى ونفسى إنما يثير فى الواقع بعضاً من أعمق المسائل التى تتصل بمكان الإسلام فى العالم الحديث ، وهنا أيضاً نجد العرب يتحدثون عن مسلمى العالم ، حديثاً على مستوى متزايد من الشدة ينبعث من أعماق عواطفهم وتجربتهم [١] » ، وإذا أخذنا فى الاعتبار أن العاطفة والتجربة عنصران أساسيان فى الخلق الأدبى فسيكون فى إمكاننا إدراك ما لهذا الأدب من قيمة الاشتراك وأهمية الإسهام فى النهضة العربية الحديثة بوجه عام والنهضة الأدبية المعاصرة بوجه خاص ، حتى برز أثره فيهما معاً فى النصف الأول من هذا القرن بوجه أخص ، حيث أصبحت الحركة الأدبية فى مصر مصدر النور الذى أخذ يشع على الأقطار العربية الأخرى لأن « مصر هى التى بدأت تقتبس من نور العلم الصحيح ، ومصر أدخلها من تخرجوا بعلم الغرب فى دور ارتقاء لم يسبق له مثيل ، ومصر هى التى ظهرت فيها آثار المعارف قبل أمها الدولة العثمانية ، ومصر أثبتت استعدادها للأخذ بأساليب الارتقاء وأنها كل ساعة مستعدة لقبول الخير ، لا تسأل عن مَصْدَرِهِ ولا مُصَدِّرِه [٢] » ، كما أنها فى كل لحظة مستعدة للقيام بالدفاع والتصدى للهجمات أمام كل خطر يواجه العرب والإسلام منذ قديم الزمان وحتى الآن .

ويجدر بنا الآن أن ننظر ولو بالإيجاز إلى نهضة كل من الشعر والنثر معاً ثم إلى بعض الأعلام الذين كانوا روادا أيقظوا المشاعر وأثاروا الاهتمام حتى اندفع الشعر والنثر إلى الأمام .

---

(١) و . ك . سميث ، الإسلام فى التاريخ الحديث ص ٣٤ .

(٢) محمد كرد على ، المرجع السابق ١ / ٣٧٥ ٣٧٧ .

١ – نهضة الشعر [١] :

يمثل الشعر العربى حياة العرب حتى يصح القول بأنه صورة حياتهم التى تعبر بصدق عن آمالهم وآلامهم ، قوتهم وضعفهم انتصاراتهم ونكساتهم ، بحيث يبدو كأنه شريط مسجل عليه تاريخهم منذ أيامهم الأولى إلى الآن .

لقد سجل كل ما حدث فى العصر الجاهلى واحتفظ بكل ما دار فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وأظهر كل ما وقع فى العصر الراشدى وكذا فى العصر الأموى ، وصور كل ما أثير خلال العصر العباسى ، كما غنى بكل انتصار ، وبكى لكل انحطاط وقام بالشىء نفسه بصدق وإخلاص أمام غزو التتار الذين جاءوا من الشرق وأمام البرابرة الذين اندفعوا من الغرب وما كان بعد ذلك من انتصارات ونكسات أمام المماليك والأتراك والاستعمار ، حتى جاءت نكبة فلسطين ووقعت نكسة عام ١٩٦٧ وحدثت الشرارة فى أوائل أكتوبر ١٩٧٣ فقلبت السياسات وغيرت الأوضاع وأعيدت الإستراتيجيات ، قلبوا ما شئتم من دواوينه التى ظهرت خلال خمسة عشر قرنا أو يزيد ، فإنكم ستجدون فيها صورة صادقة لكل ما يتعلق بالإنسان العربى الذى عاش هذا التاريخ الطويل ، وكل ما عاش معه فى عالمه الباطنى وكل ما وقع فى عالمه الخارجى .

وهكذا يستطيع المتأمل [٢] فى تاريخ العرب منذ أقدم الأيام حتى الآن أن يرى كيف تطورت حياتهم ، وتقلبت أزمانهم ، ووقعت حوادثهم من خلال شعرهم الذى مر بأطوار مختلفة من ازدهار وانحطاط منذ أقدم عصوره إلى أحدث عهوده .

وقبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة أخذت نهضته تشق « طريقها فى عهد إسماعيل واللغة يدب فيها شىء من القوة ، والمطابع تدفع الكتب الأدبية القديمة والمدارس تبدد سدف الجهل والظلام ، والصحافة تكشف الطريق وتزيل ما به من أوضار وعوائق ، والشعر ظل على حاله من الضعف لم يقف على قدميه بعد وكان مكبلاً بقيود ثقيلة تحت أنقاض هذا البناء المتمخر

---

(١) ماهر حسن فهمى ، حركة البعث فى الشعر العربى الحديث ، ص ٣ وما بعدها مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، حيث بحث فى الوعى السياسى وأثره فى شعر البعث ، المفاهيم الاجتماعية الجديدة ونظرة الشعر إليها ، الحركة النقدية وأثرها فى تطور الشعر وغيرها من المسائل التى تتعلق بهذا الموضوع .

(٢) أنيس المقدسى ، المرجع السابق ص ٩ / ١١ .

الذى تداعى أيام الأغلال ، شاء الله أن يبعث من ينهضه من كبوته ، ويقيله من عثرته ، ويلقى بهذه الآفات والأوضار بعيدا ، ويعيد للبناء قوته ومجده ، وزخرفته الطبيعية الجذابة دفعة واحدة كأنما هى عصا ساحر قلبت الميت حيا ، والضعيف قويا والمعدم ثريا على يد إمام النهضة الشعرية الحديثة فى العالم العربى محمود البارودى [١] » الذى اتصل بالأدب القديم وقرأ الدواوين وتعلم على الأصيل فتحلى بالجديد وابتعد عن التقليد حتى جاء بالحديث فأصبح إماماً لانبعاث الشعر العربى المعاصر لأن « الاتصال بالأدب العربى القديم شحذ الملكات الأدبية ورسم لها طريقها منذ فجر النهضة الحديثة ، واستطاعت على ضوئه أن تستحدث النماذج المتحررة من قيود البديع والإسفاف ، وأن تودع فيها خواطرها المختلفة على هدى من سلامة الطبع والبعد عن التكلف ، وبهذا تكاملت اليقظة الأدبية فى الفن الأدبى الحديث [٢] » وكان محمود البارودى من ذلك الطراز الفريد الذى يعرف كيف يستغل ملكته الشعرية الخلاقة ويستفيد من تراثنا الشعرى الهائل الذى أفاده كثيراً حتى أضاف هو إليه جديداً وإذا أضيف إلى ذلك أنه آخذ بناصية اللغة العربية السليمة ، وملك شعوراً حساساً متدفقاً ، ومر بتجارب عظيمة ، فلم يكن غريباً مطلقاً أن يثب هو بالذات « بالشعر وثبة عالية ردت إليه ديباجته المشرقة المتينة ، وأغراضه الشريفة ، ومعانيه السامية ، وحررته من الغثاثة والركة ، وقيود البديع المتصنع وحلاه المسترذلة ، وقد أنشأ البارودى بذلك مدرسة قوية تتلمذ عليه فيها شعراء نجباء فجاروه فى متانة أسلوبه والبعد عن مظاهر الضعف ، واختلفوا بعد ذلك عن أستاذهم تبعا لاختلاف ثقافتهم ، ومواهبهم الشعرية ، وتأثرهم بأحداث زمانهم [٣] » ولم يكن غريباً أيضاً أن ينسج على منوال شعره عدد هائل من الشعراء فى الأقطار العربية من الخليج إلى المحيط وأن يعده الجميع إمامهم المتبع فى العصر الحديث وهو الذى أثار فيهم مشاعر الإنسان فى كل زمان ومكان لأن شعره كان قطرات دم تستحيل إلى أفكار ثورات وأناشيد انتفاضات ، وأنغام حب ، وأوتار أعناق ، وصيحات أحياء ، ودعوات إصلاح ، وكان هو بحق الداعى والثائر ، والمصلح والشاعر ، والباعث والواعظ فهو الذى « بعث اللغة الفصحى فى شعره المحكم ، وعبأ الشعور القومى بأنبل ما يراه وطنى لوطنه ، فلا غرابة أن يعد رائد الشعر الحديث ، وباعث

---

(١) عمر الدسوقى ، المرجع السابق ١ / ١٦٧ وما بعدها .

(٢) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٥٤ .

(٣) عمر الدسوقى ، المرجع السابق ١ / ٢٨٧ .

الأمجاد العربية . . . . الذى بعث الروح العربى فى الشعر الحديث ، وأزال عن ديباجته عجمة كادت تحيله إلى ألغاز وطلاسم [١] » .

وقد تعلم على مدرسته الشعرية جيل كامل من الشعراء ممن كانوا من بين حملة لواء الشعر العربى المعاصر [٢] الذى مر فى قرن من الزمن بأربع مراحل رئيسية لكل منها مزاياها الخاصة وكذا أعلامها ومذاهبها واتجاهاتها على السواء .

أولاً : مرحلة البعث [٣] :

وهى المرحلة « التى استيقظت فيها المشاعر النفسية والوطنية والاجتماعية فى العالم العربى كله على أثر رحلة جمال الدين الأفغانى من الهند إلى الآستانة ، ثم إلى مصر ، ثم إلى أوربا ، ولا شك أنه كان لتعاليم الأفغانى أثرها فى التحرر الذى برز واضحًا فى التعبير والمضمون وفى الشعر والنثر ، وفى مجال الصحافة والدعوة السياسية وفى المطالبة بالدستور ، والمعارضة فى مجلس النواب » ، وقد أشرنا من قبل إلى ما كان للبارودى من فضل فى هذه الفترة حيث قاد أوركسترا التحرر من « اللغة المتدهورة ذات السجع والركاكة والمحسنات البديعية والألفاظ المرسومة ، والاقتباس والتشطير والتخميس إلى التحرر من الطابع العثمانى ونشوء الطابع القومى ، والتحرر من المدائح الرديئة » وذلك بالرجوع « إلى أساليب الشعر الجاهلى والعباسى فرد إلى الشعر رسالته وعارض الشعراء العباسيين وحرص على جزالة اللفظ ، وحرره من الاستعارات والكنايات المصطنعة » واتبعه فى كل ذلك كثير من الشعراء فى الأقطار العربية بأسرها حتى تميزت هذه المرحلة بأنواع مختلفة من الفنون الشعرية من بينها « الشعر الوطنى والشعر القومى وشعر المقاومة والشعر الإسلامى والشعر الاجتماعى وشعر الرثاء والمدح وشعر الطبيعة » وغيرها من الأغراض التى أعطت للفترة نفسها ملامح خاصة ورنينًا نفاذًا ، ظل يستثير النفوس ، ويوقظ العقول ويرشد القلوب بحيث يتضح جليًّا أن « مدرسة البعث والتقليد فى العالم العربى كله كانت تحمل مفهوماً واحداً للشعر هو تصوير المشاعر والخواطر وإبرازها فى لفظ

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٨٦ / ٨٧ .

(٢) شوقى ضيف ، دراسات فى الشعر العربى المعاصر ص ٩ وما بعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩ .

(٣) أنور الجندى ، أضواء على الأدب العربى المعاصر ، ص ١٣٥ وما بعدها دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ ، والنصوص هنا مأخوذة من هذا المرجع إلا إذا أشير إلى مرجع آخر بالذكر .

مؤتلف بعيد عن التكلف . . . هدفه تهذيب النفوس وتدريب الأفهام وتنبيه الخواطر إلى مكارم الأخلاق ومن أبرز ملامحه تصوير مشاعر مقاومة الاحتلال ، وقد عرف الشعراء بملامح واضحة « تدل على أصالتهم الشعرية وشخصياتهم الفنية ، واتجاهاتهم الفردية وأساليبهم المتميزة التى انطلقت إلى أبعد الآفاق ، وأعماق الإنسان العربى ومعالمه ومشكلاته التى كان يواجهها ويريد التعبير عنها وابداء الرأى فيها [(١)] وقد انضم إلى البارودى طائفة كبيرة من الشعراء المحدثين أمثال : أحمد شوقى ، وحافظ ابراهيم ، وخليل مطران ، ومصطفى صادق الرافعى وغيرهم .

ثانياً : مرحلة التجديد :

وهى المرحلة التى ظهرت فى العالم العربى كله « بدعوة مطران التى أعلنها فى عام ١٩٠٠ فى مجلة « المجلة المصرية » إلى تحرير الشعر العربى من قيوده ، وظهور ديوان« مطران » الذى يحمل هذه الدعوة عام ١٩٠٨ ، ثم ديوان شكرى ١٩٠٩ ودواوين شكرى والمازنى والعقاد إلى ظهور الديوان بقلم العقاد والمازنى عام ١٩٢١ والغربال لميخائيل نعيمة ١٩٢٣ م [(٢)] » وسيدهش الناظر إلى هذه الفترة التى امتدت جذورها إلى ما بعد الثلاثينات من هذا القرن من الانتعاش الشعرى فيها ، وثراء مادته وتنوع اتجاهاته وشاعرية أصحابه ، وأصالة شعرائه ، وتفجر طاقاته ، وشدة معاركه وغزارة إنتاجه حتى يمكن القول بأنها من أغزر الفترات الشعرية فى تاريخ الأدب العربى كله ، وإذا كنا قد اعتبرنا نهايات القرن التاسع عشر بداية اليقظة الأدبية فى العالم العربى بأسره ففى إمكاننا اعتبار هذه الفترة النهضة الأدبية المعاصرة التى بدأت مع مطلع القرن العشرين واستمرت حتى الآن ولعلها ستمتد إلى نهايات هذا القرن الذى نحن فيه ، على الرغم مما يمكن أن يحدث من تطورات جديدة فى الأدب وإضافات حديثة فيه [(٣)] ويكفى دليلاً على ذلك أنها تحتوى على أربعة اتجاهات كبرى بالغة الأهمية للأدب العربى المعاصر وهى : « تيار مطران ويضم شيبوب ، وأبا شادى ، وتيار الشعراء الثلاثة الذين أطلق عليهم

---

(١) محمود تيمور ، المرجع السابق ص ٢٥ / ٢٦ ، عبد الرحمن عثمان ، المرجع نفسه ص ٩٣ / ١١٠ وغيرهما .

(٢) أنور الجندى ، المرجع السابق ص ١٤٥ وما بعدها .

(٣) جمال الدين الرمادى ، خليل مطران شاعر الأقطار العربية ، ص ٢٦٣ وما بعدها دار المعارف بمصر ، بدون تاريخ .

مدرسة الديوان شكرى ، والعقاد ، والمازنى ، ومدرسة المهجر ميخائيل نعيمه ، وايليا أبو ماضى وامتدادا للتيار التقليدى بما أدخل عليه من تجديد فى ظهور المسرحيات الشعرية لشوقى ، وشعر التجديد والمرسل للزهاوى والرصافى » ، ويرى الباحث فى شعر هؤلاء أن الرصافى تغلب عليه الجوانب الإنسانية ، وعلى الزهاوى النواحى العلمية واليومية معًا ، وعلى عبد الرحمن شكرى اتجاهات التشاؤم ، ومطران يتغنى بالحرية ، وأبو ماضى يشعر بالتفاؤل ، وميخائيل نعيمة يميل إلى التأملات النفسية والفلسفية أيضاً .

ومع كل ما أشير إليه من الخصائص الشعرية لهذه المرحلة التى تعد بحق من أغنى الفترات الأدبية فى الأدب العربى كله ، فإننا لا نقصد بذلك حصر جوانبها فيما ذكرنا ، وإنما نؤكد أنها لا تعد سوى مجرد نماذج على سبيل المثال لا الحصر ، لأن الفترة نفسها أوسع مدى مما نستطيع استقصاءه فى هذا المجال[1] .

ثالثاً : مرحلة التطور :

وهى المرحلة التى تبلورت مع ميلاد « جماعة أبولو وصدور مجلتها فى مصر ١٩٣٢ [2] » التى كانت اتجاهاتها المؤثر الفعال فى العالم العربى بأسره ، وميلاد « جماعة العصبة الأندلسية فى المهجر الجنوبى ١٩٣٢ » التى تعد محاولة عظيمة لتوفيق المصرى بين شعراء العرب الذين كانوا يعيشون فى أقاصى الجنوب من القارة الأمريكية وبين شعرائهم الذين كانوا يقطنون فى قلب العالم العربى ، وقد انضم إلى الجماعة الأولى عدد كبير من القدماء والمجددين وعلى رأسها شوقى ، ومطران ، وضمت من القدماء أحمد محرم ، ومصطفى صادق الرافعى ، وزكى مبارك وغيرهم و « تعتبر جماعة أبولو عصارة التطور الشعرى كله فى حلقاتها ومراحلها من الشعر التقليدى ، إلى دعوة مطران ، إلى جماعة الديوان ، إلى جماعة المهجر ، وكانت خلاصة هذا التطور كله وثمرته « بحيث يتضح جليًّا دورها العظيم إذا اجتمعت حولها العناصر الشعرية ذات الاتجاهات المختلفة التى ارتبطت بالمقاومة للاستعمار ، والتجمع ضد الاحتلال والمطالبة بالوحدة

---

(١) يرجى الرجوع فى هذا الصدد إلى : عبد الرحمن عثمان ، الأدب الحديث فى البلاد العربية ، ص ١١١ / ١٥٧ حيث تحدث بالتفصيل عن مذهب المجددين واتجاهاتهم وخصائصهم وأساليبهم مضيفا إليهم جماعة أبولو واتجاهاتهم .

(٢) أنور الجندى ، المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها .

والدعوة إلى القومية ومن ثم «كان تجمع أبولو تجمعًا له صورته العربية الواضحة التى تمثل تطور الشعر العربى كله فى هذه المرحلة» من مراحله البناءة المعاصرة إذ لابد أن يصل الدارس لأشعار هذه الفترة إلى نتيجة حتمية تؤكد له «أن شعراء جماعة أبولو ثمرة المدرسة الشعرية الحديثة التى بدأها مطران وامتدت بالديوان فى شكرى والمازنى والعقاد، والمهجر فى نعيمة، وجبران، وإيليا أبى ماضى، » وغيرهم من كبار الشعراء وتلاميذهم الذين تخرجوا على هؤلاء الجماعة وتأثروا بهم فيما بعد، وعلى الرغم مما يقال بأن هذه الجماعة «لم تصنع اتجاهاً ولم تستحدث فى الشعر العربى مذهبا يمكن أن نعرض خصائصه ومقوماته [١]» فإننا نرى أن دور هذه المدرسة كان عظيماً للغاية وبناء جدا، وأن لها خصائص متميزة ويكفينا دليلاً على عظم دور جماعة أبولو أنه كان من أعضائها أحمد محرم، ومصطفى صادق الرافعى، ومحمد الأسمر، وأبو القاسم الشابى وغيرهم.

وقد انضمت إلى الجماعة الثانية طائفة من الشعراء من أمثال الشاعر القروى، والياس فرحات، وسليم الخورى وغيرهم، و«اتسمت هذه المدرسة باحترام اللغة العربية والعروض والمحافظة على الديباجة القديمة والاتجاه نحو الطابع العربى والقومية العربية وتنمية الروابط الروحية بين المهجر والمشرق» مما يظهر بجلاء بأن اتجاهات الجماعتين كانت متقاربة بل واحدة وإذا أضفنا إلى ذلك ما أسدى الشعراء المذكورون وأمثالهم إلى الشعر العربى المعاصر فسيتضح جليًّا ما كان لدورهم من أهمية بالغة ودور عظيم للأدب العربى الحديث [٢].

رابعاً : مرحلة التأصيل والتأكيد :

وهى المرحلة التى ظهرت بوادرها مع نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ م. حيث رأى العرب رأى العين خيانة الدول الغربية، فأدركوا جديًّا بأنه لا يمكنهم إعادة البناء إلا بالاعتماد على الذات وعلى المبادئ التى اتبعها الأجداد عندما بنوا الدولة الإسلامية الكبرى وعلى أثر ذلك اندلعت الشرارة الأولى للثورة العربية الكبرى عام ١٩٥٢ م. وهى التى جاءت مطالبة بالتأصيل فى كل الميادين [٣] ومن ثم توالدت الحركات فى أقطار الضاد، وتمثلت فى ثورة الجزائر، وهاجت

---

(١) عبد الرحمن عثمان، المرجع السابق ص ١٣٠.

(٢) نادرة جميل سراج، شعراء الرابطة القلمية، ص ٩٣ وما بعدها دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

(٣) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة ص ١١ وما بعدها بدون دار الطباعة وبدون تاريخ.

كالبركان الثائر خلال العدوان الثلاثى الغادر عام ١٩٥٦ وتحققت بعض الأهداف فى الاندماج الواقع عام ١٩٥٨ وانطلقت مسرعة إلى أن اصطدمت بأحداث عام ١٩٦٧م . وتغلبت على كل الصعاب فتألقت من جديد بشرارة أكتوبر عام ١٩٧٣م . ومن هنا لا نشك مطلقاً أن « هذه الأحداث الكبرى شغلت الخواطر وأفعمت الأحاسيس بفيض من الأفكار التى تهيئ للشعر مجالاً فسيحاً ، وتقدم للشاعر الموهوب موضوعات نابضة بالحركة والقوة ليجرى فيها وجدانه ، ويصوغ منها نماذجه المثيرة [١] » .

إن هذا كله قد أدى إلى ظهور المرحلة الجديدة فى الشعر [٢] والنثر معًا وهى مرحلة التأصيل حيث تفاعلت فيها العوامل والأحداث التى كان من شأنها أن دفعت العناصر الشعرية إلى الانطلاق والمواهب الفنية إلى الإبداع ، كما كان من شأنها أن أوحت إلى الشعب العربى أن يستظل بالروح القومية ذات النزعة الاستقلالية مستمداً ذلك كله من النظام الاجتماعى تأثير حاسم فى شكل الأدب وموضوعاته ، وتحديد حاسم لوضعه ومكانه بين أوجه النشاط الإنسانى [٣] » والدليل على كل ذلك هو أن « هناك عنصرين لا غنى للموهبة عنهما ، وبمقدار ما تصيب منهما يتجدد مكانها من الإحسان والشهرة ويعرف حظها من التألف والخلود : فأما أولهما : فهو توافر الدواعى ، اجتماعية وسياسية وعقيدية ثم الانفعال بها أو ببعضها على نحو يهيئ الموهبة للعمل ، ويضعها على طريق الإبداع الفنى ، وأما ثانيهما ، فالعناية بتثقيف الفكر عناية كاملة ، والاتصال المباشر بالأعمال الفنية التى تخطت إلينا حواجز الزمن ، وعبرت إلينا الأجيال والقرون ناشرة كل يوم فنوناً جديدة من روائع الجمال وشوامخ الجلال فالدوافع تحرك الموهبة والثقافة الرفيعة تصقلها وبهذين وحدهما تعرف طريقها إلى عالم الفن لتصنع منه ما يلائم طبيعتها ويساوى قدرتها وطاقتها » [٤] ومن كل هذا وذاك جاءت مرحلة التأصيل على الرغم مما صاحبها من الصعاب التى تتمثل فى الشعر بنوع خاص [٥] لأسباب موضوعية تتعلق باستحالة تغير العناصر الفنية بين يوم وليلة ، لأن « الفن والأدب لا يجب أن يتبعا أتوماتيكيًّا التغيرات

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٢) غالى شكرى شعرنا الحديث إلى أين ص ٣١ وما بعدها دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

(٣) عثمان نويه ، حيرة الأدب فى عصر العلم ص ٤٩ / ٥٠ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٩ .

(٤) عبد الرحمن عثمان المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٥) شكرى محمد عباد ، المرجع السابق ص ٧٩

التى تحدث فى المجتمع بل إن العملية الأدبية تختلف فى بعض الأحيان عن العملية الاجتماعية والتاريخية ولكنها مع ذلك تكون حبلى بالتطور المقبل » [١] .

ومفهومنا هو التكامل الثقافى للمجتمع الذى يهدف إلى تكوين رؤيته الجديدة لعالمه الداخلى والخارجى معًا ، وبناء شخصية أصيلة لها حدودها المحلية والعالمية المتميزة [٢] ، أو بالأحرى هو عملية القيام بخلق الشخصية البناءة خلال مواجهة الظروف الجديدة ، تلك الشخصية التى تستمد وجودها من تراثها الحضارى ، وليس من التبعية الثقافية ، مما يتضح معه جليًّا أن هذا التكامل يجب أن يكون مبنيًّا على الأصالة الحضارية لا على التبعية الفكرية ، والأديب مهما كانت عبقريته عظيمة لا يستطيع التخلص من سلطان تبعيته الاجتماعية التى يعيش فيها إذن ، فالتأصيل عملية بناءة تتطلب البحث بالدقة فى الماضى والحاضر والمستقبل ، كما تتطلب معرفة الخبرة الإنسانية المتواصلة التى تحققت خلال المسافة الزمنية فى المجتمع نفسه منذ أقدم عصوره إلى أحدث أيامه ، بل لا تكتفى بذلك فحسب وإنما تمتد رؤيتها إلى ما بعدها وذلك لتحديد مستقبل هذا المجتمع وضوابطه معا ، ثم حصوله على الحرية التى لا تتحقق إلا على نتيجة للتأصيل إذ لا تقدم إلا على أساس ذلك التكامل الذى يربط فيما بين القديم والجديد ولم يحدث مثل هذا الربط الداخلى فى العالم العربى منذ عصور إلا مع أحداث هذا القرن لأنه كان يتحرك قرابة أربعة قرون فى رحاب اتباع فكرى لتراث حضارى غير تراث حضارته الأصيل وهذا الاتباع لا يتأتى مطلقا بتحقيق ذات الفرد وإدراكه بوجوده الحقيقى لأنه يعيش حينذاك مكبلاً بالتبعية الثقافية بالخلق الإبداعى الجديد يضيفه بين كل يوم وليلة إلى تراثه الأصيل الذى لا يخفى أهميته على أحد .

وإذا كان رجال الحرب والسياسة قد نذروا أنفسهم بعد أحداث يونيو ١٩٦٧ م أيام دهمت الشعوب العربية كلها بما لم يكن فى حسبان أحد لإعادة بناء الأمة العربية فى قدراتها العسكرية واستعادة الكرامة العربية فى الدوائر السياسية العالمية فقد كان على الأدباء « أن يساعدوا جماهير الأمة العربية بقوة الكلمة على استيعاب الصدمة فلا تستحيل إلى إنهيار [٣] » بل إلى تأكيد وجودها وثباتها والإصرار على مواجهتها وانطلاق ذاتها فى بناء كيانها المستعد للتضحية فى سبيل

---

(١) سعاد محمد حضر ، الأدب الجزائرى المعاصر ، ص ٣٧ ، المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٧ .

(٢) لويس عوض دراسات عربية وغربية ص ١٥ / ٢٠ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٥ .

(٣) محمد شكرى عياد ، المرجع السابق ص ١٣٦ .

العروبة والإسلام والأصالة أكثر من أى وقت مضى إذ أدرك الجميع أن الأمر قد أصبح جد خطير فهو إما أن تكون الأمة العربية أو لا تكون ليس إلا.

لقد كان هذا التأكيد هو الواجب الأول للأدباء العرب كلهم وقد تمسك عدد كبير منهم بأدائه بكل ما كان يملك من قوة الكلمة والشجاعة الأدبية واليقظة الوجودية وتخلف عدد آخر منهم عن مهمته التاريخية، ولعل عذرهم أن الصدمة بالنسبة لهم كانت أشد بحيث لم يفيقوا منها إلا بعد مرور وقت غير قصير من وقوعها وسواء كانوا من هذا النوع أو ذاك فإن الخطر كان جد عظيم حتى كان على أولئك الذين حملوا أمانة الكلمة أن يؤكدوا للعالم بأسره أن أمتهم لا تستسلم ولن تستسلم مهما كانت شدة المحنة وضخامة الخطر. ومما لا شك فيه أن واجبهم بقدر ما كان مقدساً كان بالقدر نفسه شاقاً، و« ضاعف من خطر هذه المهمة الثقيلة أن أحداث ٥ يونيو، بمفاجأتها المذهلة، قد هزت الناس إلى الأعماق، وتركتهم بوجدان مضطرب لا يستطيع أن يعى نفسه، أو يهتدى إلى دليل من حاضره أو ماضيه أو مستقبله [١] » وقد قام الأدب بدوره الفعال فى تأكيد الذات العربية بعد أن أصابتها العاصفة التى قصدت اقتلاعها من الأساس ثم تركها تتلوى حتى الممات.

وها هنا « انطلق الشعر كصرخة ألم، معبراً بذلك عن المشاعر العنيفة التى التهبت فى صدور الملايين، ولكنه فى تلقائية الغناء الفطرى، تلقائية الملايين التى رفضت الهزيمة، مبشرة بالنصر الأخير [٢] »، مؤكدة الوجود، منبها إلى المقاومة، منطلقة بالحياة وعلى سبيل المثال لا الحصر وقفت الشاعرة فدوى طوقان تغنى « لمدينتها الحزينة » بعد أن تلاشت قوقعة السلاح، وساد الصمت المطبق، قائلة [٣] :

« اختفت الأطفال والأغانى
لا ظل، لا صدى
والحزن فى مدينتى يدب عاريا
مخضب الخطى
والصمت فى مدينتى مهيمن

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٧.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٧.
(٣) مجلة الآداب البيروتية، سبتمبر ١٩٦٧.

الصمت كالجبال رابض

كالليل غامض

الصمت فاجع محمل

بوطأة الموت وبالهزيمه

أواه يا مدينتى الصامتة الحزينة »

أن تستسلمى لهذه الفجيعة لا ، مديرة فى الوقت نفسه ، فى ظل هذا الصمت وهذه الفجيعة ، هذا الحوار :

« أهكذا فى موسم القطاف

تحترق الغلال والثمار

أواه يا نهاية المطاف »

وصارخة ، على الرغم مما رأت بعد أن ألقت نظرتها على ما تركت العاصفة من الدمار واقتلاع الأشجار ، فى وجه العالم كله مؤكدة :

« ستقوم الشجره

ستقوم الشجرة والأغصان ستنمو فى الشمس وتخضر

وستورق ضحكات الشجره

فى وجه الشمس

وسيأتى الطير ، سيأتى الطير ، سيأتى الطير »

مغردة بالحياة مغنية لها مؤكدة وجودها مصرة على استمرارها .

أو لنأخذ مثالاً آخر جزءًا من قصيدة « شرفات النور » لفيصل خليل الذى يؤكد فيها أن الميلاد الجديد سوف يحطم كل ما أقامه الطاغى الغاصب قائلا [1] :

« ولدوا فى عاصف الريح ، وفى ... قهقهات الموت : أبطالا عظاما

ولقد ينجب عملاق الدجى ... من سنى الفجر ... حساما وحساما

حدق التاريخ ، شدت طرفه ... غربة تشمخ صمتاً . . . واقتحاما

حملوها فى رؤى أهدابهم ... أدمعا ثكلى . . . وأطفالا يتامى

وتراباً طاهراً ، دنسه ... غاصب .. ينتهك الأرض الحراما

(١) مجلة الأديب البيروتية يوليو ١٩٧٠ .

وشهيدًا .. شرب النور عن الـ ـغربة المرة . . والعار .. فطاما

حملوها .. حملوا الحق وللـ ـحق أن يعلو انطلاقا والتحاما

بعثوا من موتهم وانتفضوا مثلما يصطخب البحر إضطراما

وأنا أدرى وأدرى ، أن من يطلع النور .. غدا يحيى العظاما

إن ما شيده الطاغى سينـ ـهار فى دمدمة الحق .. حطاما »

ومن الجلى أن الأبيات كلها قد جاءت تأكيدًا للإصرار على الحياة ، واستمرار المقاومة وانهيار الغدر أمام الحق ودمدمة أقدامه .

ولنأخذ مثالا أخيرا من قصيدة « نشيد للرجال » لمحمود درويش [1] الذى يمثل بحق هذا النوع من الشعر العربى الذى يتشبث بالإصرار على الصمود ، ورفض الهزيمة مؤكداً للطغاة الغاصبين والآخرين كذلك :

أنا منهم

أنا ناى بأوركسترا الذين

عيونهم نفضت

غبار الأمس والتحمت

برمش الشمس والمستقبل الأجمل

أنا أقوى

أنا أطول

من الزنزانة السوداء

نعم عربى !

أكررها ... أكررها ولا أخجل »

إن التأكيد باستمرار الحياة فوق أرض الوطن نفسها وحق الوجود فيها يتجلى بوضوح فى الأدب العربى كله بعد الخامس من يونيو ١٩٦٧ م . وحتى السادس من أكتوبر ١٩٧٣ م . حيث انطلقت شرارة الحرية ساحقة الغدر بقضه وقضيضه ومن هنا « لم يعد بالإمكان الاستغناء عنه حتى لا يفقد الإنسان هويته ، وحتى يقنع نفسه بأنه ذاته ، أنه كلام الوجود ،

---

(١) عاشق من فلسطين ص ٨٣ / ١٠٠ دار العودة بيروت ١٩٧٠ .

كلام جديد فوق الأرض العربية فى القرن العشرين [١] » وهو بلا شك شعر التأكيد بحق الوجود ، وقد أسهم فى خلقه شعراء الضاد فى الوطن العربى بأسره ، من الخليج إلى المحيط .

أما الشعر العربى بعد السادس من أكتوبر ١٩٧٣ م ، فقد انطلق إلى آفاق أخرى [٢] لا يمكننا معالجتها هنا إلا بالإشارة إلى أن معجزة العبور تعتبر فى نظرنا إرهاصة كبرى للتحول الحقيقى [٣] ، والتغيير الجذرى ، والتأصيل الذاتى منطلقاً بأسرع الخطى نحو البناء والتقدم والازدهار والمستقبل [٤] ، إذ أشرقت الشمس من جديد بعد أن تمسك أصحاب الرسالة القرآنية بدستورها الذى يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين .

---

(١) أوليفيه كاربيه ، الرد الفلسطينى للتحدى الإسرائيلى ، الأسطورة والأوتوبيا والأيديولوجية الفلسطينية ، ص ٣٣ مجلة شئون فلسطين يناير ١٩٧٢ .

(٢) ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى كتاب « ملحمة العبور يكتبها الشعراء والزجالون » بإعداد عبد الفتاح شلبى ، دار الشعب ، ١٩٧٤ وتقديم حامد حفنى داود ، رئيس قسم اللغة العربية بكلية الألسن جامعة عين شمس الذى يقرر قائلا إذا كانت الأعمال الأدبية تقدر بمقدار مالها من تأثير فى نفوس الجماهير فإن هذا العمل الأدبى الذى نقدم له جدير بأن يحتل هذه المكانة لا فى نفوس الجماهير فى شعب مصر وحدها بل وفى نفوس الجماهير فى جميع شعوب الوطن العربى من الخليج إلى المحيط ، ومما يزيد من قيمته الفنية أنه عمل جماعى لا يقتصر على مجهود فرد معين من الأدباء ، وهذا حق ، لأن الكتاب يتضمن قصائد أكثر من سبعين شاعرا غريبا مختلف الاتجاهات والمذاهب والمستويات أيضا وعلى الرغم من ذلك فإن وحدة الروح فيه بارزة للغاية بل مسيطرة على القارئ من أوله إلى آخره .

(٣) محمد أنور السادات ، ورقة أكتوبر ، ص ٣ وما بعدها دار الشعب ١٩٧٤ .

(٤) وإذا كنا فى حاجة إلى دليل على ما نذهب إليه ، فلنأخذه من أول دراسة أمريكية عن العرب بعد السادس من أكتوبر ١٩٧٣ ، وهى بعنوان « العرب قوة جديدة واعتزاز بالنفس » قام بها خمسة من كبار مراسليها هم : أرتودى بورخيف ، ونيكولاس برونيت ، وبارى كيم ، وريتشارد ستيل ، ونيوم ماتيوز ، ونشرت هذه الدراسة على صفحات مجلة « نيوزويك » الأمريكية ، حيث قرر أصحابها مؤكدين : « الزمن تغير فجأة وعلى غير انتظار تبدلت نظرة العالم إلى العرب ، أصبح ينظر إليهم بمنتهى الجدية ، بعد طول معاملة لهم على أنهم شعوب همجية ، ودول متخلفة ، وبالمثل بدأ العرب ينظرون لأنفسهم على ضوء جديد ، فلأول مرة منذ زحفت جيوش الإسلام من الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى ، لتنشر رسالة النبى محمد فى العالم ، يتمكن العرب من تحقيق هذه السلسلة من الأعمال الناجحة عسكريا ، وسياسيا ، واقتصاديا . . بحرب أكتوبر ، وسلاح البترول ، وإلقاء إسرائيل فى حالة عزلة ثقيلة هبت صحوة العرب بعد ذلك اليوم مثل عاصفة صحراوية ، وتركت آثارها فى كل مكان . . والنتيجة اللكبرياء العربى استعاد ثقله القديم . فى كل عاصمة عربية صار لاسم سيناء مذاق ، تفجرت قدرات الخلق الفنى والأدبى فى كل بلاد العرب . . شعر وموسيقى ، وغناء وأعمالا مسرحية ، بفعل انتصار أكتوبر الكبير ، وفى كل من هذه الأعمال ، صوت يقول : « أنا عربى » . . وأثناء مناقشة مع فنان شاب ، والحديث يتطرق إلى السياسة ، وتسمع إصرارا على أن اللبنانيين كانوا فينيقيين وليسوا عربا ، لكن ذلك كان قبل ٦ أكتوبر . . والآن يحتل اسم سيناء مواقعه دائما فى الأحاديث وتسمع دائما من يقولون « نحن عرب » إذن ، أليس الغد العربى مشرقا ؟ بل إننى أتمنى ذلك قلبا وقالبا ، قام بدراسة هذا البحث عاطف الغمرى الذى نشره فى « أخبار اليوم » ٢٣ فبراير ٧٤ بعنوان « بعد ٥٠٠ سنة خرج أهل الكهف » .

ولكن ، مهما كانت خصائص هذه المراحل الأربعة متميزة فيما بينها ، فلا يمكن أن نفهم أنها مستقلة كل منها على حدة ، بل إنها متداخلة إحداها مع الأخرى بدرجة لا يمكن الفصل بينها إذ إنها أشبه شيء بنهر بدأ ينبع مع محمود سامى البارودى حتى تحول مع محمود درويش وغيره إلى سيل جارف ثائر يؤكد حق وجوده للعالم بأسره كما يبين لنا ذلك أحمد قبش فى صفحات كتابه الذى « يؤرخ للحركة الشعرية العربية فى العالم العربى كله منذ فجر النهضة العربية حتى عام ١٩٧٠ ، ففيه سرد للشعراء العرب مع دراسة مناسبة لكل شاعر مع تتبع واسع للتيارات الشعرية ومذاهب الأدب والجمعيات والمؤتمرات [١] » كذلك لم نستطع أن نحيط بكل ذلك فى هذا المكان الضيق حيث أثبتنا بأن « واكبت حركة الشعر العربى الحديث تاريخيًّا ثورة شاملة فى الفكر والسياسة والمجتمع والأيديولوجيا وكان الشعر الحديث إيقاعاً لهذه الثورة وتناقضاتها واندفاعها الصارخ العنيف للتحقق والاستمرار [٢] » .

ونكتفى بهذا القدر من عرضنا لنهضة الشعر العربى المعاصر منتقلا الآن إلى عرضنا لنهضة النثر العربى الحديث .

٢ – نهضة النثر :

لقد مر النثر العربى فى تاريخه بأدوار عدة حتى وصل إلى الدرجة التى هو عليها اليوم حيث أخذ يثبت وجوده بين نثر الآداب العالمية الأخرى .

أما قبل الإسلام فإنه امتاز بجزالة الألفاظ ، وكثرة الغريب والجمل القصيرة التى لا ترابط بينها كالحكم والأمثال والإشارات وتؤكد الدلائل كلها ازدهاره خلال فنون الكلام المعروفة كالمناظرة والخطابة والمنافرة وغيرها [٣] ، ومن ثم فلا يمكن ذلك العصر خالياً من هذا الفن على الرغم من ضحالة الثقافة الفكرية وضآلة الكتابة الفنية ومما لا شك فيه أن النثر الفنى وجد عند عرب الجاهلية ، وإن كانت الصورة التى وصلت إلينا باهتة حائلة ضئيلة ، لأن ذلك النثر كان خليقاً بأن يضيع لشيوع الأمية وقلة التدوين [٤] » .

(١) أحمد قبشى ، تاريخ الشعر العربى الحديث ، ص١ ، دمشق ١٩٧١ .

(٢) أمطانيوس ميخائيل ، دراسات فى الشعر العربى الحديث ، ص ١٠ المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٨ .

(٣) مصطفى الشكعة ، الأدب فى موكب الحضارة الإسلامية ص ١٦٥ / ٢٠٨ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨ .

(٤) عبد الحميد المسلوت محاضرات فى الأدب العربى ص ١٦٠ / ١٦١ دار الطباعة المحمدية ١٩٦٣ .

أما بعد الإسلام فقد أخذ يتطلع إلى العلا ويصعد الذرا مستمداً قوته من الطبيعة العربية التى أخذت تتأدب بآداب الإسلام وأساليب القرآن حتى تفوّقت على الحضارات الأخرى وبنت حضارتها الجديدة التى وقفت شامخة كالطود الأشم بعد قرن من الزمن من اندفاع أصحابها من جزيرة العرب ، وكان النثر « يحيا فى أثناء ذلك حياة طبيعية يستمتع فيها بالحرية والبساطة ، وينمو ويكبر بالتدرج إلى أن أصبح شاباً مكتمل النمو والقوة وقد كان يمثل الكتابة العربية . . . رجال مثقفون . . نهضوا بالنثر الفنى فى طفولته ، حتى بلغوا عهد الشباب واشتهر من بينهم ثلاثة رجال هم : عبد الحميد بن يحيى الكاتب فى نهاية العصر الأموى ، وعبد الله المقفع ، فى أوائل العصر العباسى ، وأبو عثمان الجاحظ ، فى القرن الثالث [١] » ، ولكل منهم طريقة متميزة فى النثر يمكن من خلالها تتبع مراحل ازدهاره كما ظهرت ألوان جديدة منه لم يكن لها وجود من قبل ، وقد بلغ ذروة مجده فى عصر الجاحظ وبفضله وعلى يديه [٢] .

وبعد مضى هؤلاء ظل أثرهم مشعاً زمناً غير قصير حتى دخل النثر قرنه الرابع الهجرى وتغلبت عليه مع ازدهار الحضارة وتعقيدها ، ألوان السجع والترف والبديع بأنواعه المختلفة الأخرى ومن أعلامها أولئك الأفذاذ [٣] الذين يفخر بهم الأدب العربى من أمثال الصاحب ابن عباد ، والصابى ، والثعالبى ، وبديع الزمان الذى ابتكر فن المقامات لتعليم الناشئة أسرار اللغة وأساليبها الدقيقة .

ثم تعقدت أساليبه ، وعباراته ، واهتم أصحابه بالألفاظ والأحاجى ، ولجأ إليها الفيلسوف أبو العلاء المعرى [٤] ، واتبعه أبو القاسم الحريرى الذى أعطى مثالا صادقاً لهذا النوع من النثر مبرزاً إياه بمهارة فائقة ، تكاد تحوله إلى معجزة فنية بحتة وكان ثالث هذا الثالوث هو الحصكفى الذى « لم يصلنا من نثره إلا القليل ، وعلى قلته يشير إلى ما كان لأديب الموصل من طول الباع فى هذا الباب . . قلد السابقين فأحكم التقليد وانفرد بميله إلى الجناس بأشكاله وألوانه فابتكر فيه وافتن حتى بذ السابقين والمعاصرين وخضعت له الألفاظ فتلاعب بها إلى أبعد مدى ، وتجلى ذلك فى طوائفه الملغزة [٥] » .

(١) عبد اللطيف حمزة ، أدب المقالة الصحفية ، ١ / ٦٨ ، دار الفكر العربى ١٩٦٤

(٢) محمد عبد المنعم خفاجى ، أبو عثمان الجاحظ ١٩٦٤ .

(٣) شوقى ضيف ، الفن ومذاهبه فى النثر العربى ، ص ١٨٩ / ٢٥٥ دار المعارف بمصر ١٩٦٥ .

(٤) شوقى ضيف ، المرجع السابق ص ٢٦٥ وما بعدها .

(٥) محمد نبيه حجاب ، المرجع السابق ص ١٩٢ وما بعدها .

وبعدئذ انغمس النثر فى الزخرف اللفظى والكتابة المعقدة والبيان المجازى أو بالأحرى أصبحت أساليبه موشاة بأصباغ بديعية أخذت تحتفل بزينات لفظية براقة ومن أعلامه القاضى الفاضل وابن الشخبان العسقلانى ، وضياء الدين بن الأثير وغيرهم وقد عرفت هذه الطريقة « بالفاضلية » نسبة إلى صاحبها وقد سيطرت هذه الطريقة على هذا الفن » طوال القرون : السابع والثامن والتاسع للهجرة ، إلى أن جاء وقت كان لابد لهذه الطريقة من أن تصاب بالجمود الشديد ، وأن تدخل الكتابة العربية فى طور العقم والشيخوخة ، وهو الطور الذى اقترن بالقرون : العاشر ، والحادى عشر ، والثانى عشر للهجرة تلك القرون التى خبت فيها اللغة فى مصر والشرق العربى وذلك فى أثناء الحكم العثمانى [1] » .

ثم بدأت الشعوب العربية تشعر بالحاجة إلى النهوض ، فأخذت تسترجع قواها وتتيقظ من غفلتها وحدث ما لم يكن يتوقعه الاستعمار إذ أخذت أصوات العلماء والمفكرين والأدباء تدوى فى أقطار الضاد حتى أفاقت شعوبها على صيحات أمثال محمد بن عبد الوهاب ورفاعة الطهطاوى ، وجمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى ، ومصطفى كامل ، وابن بادس ، وعباس محمود العقاد وغيرهم ممن أسهموا إسهاماً فعالاً فى انتعاش النثر المعاصر الذى كان سباقاً فى حمل راية النهضة العربية فى الأعصر الأخيرة .

وما من شك فى أن نشاط هؤلاء وأمثالهم قد نتج عنه تحول عظيم فى النثر العربى الذى انهار فى أواخر العصر العثمانى من حيث الأسلوب والمضمون معا وكانت « عباراته سقيمة تتهالك عيًّا وسخفاً ، مقيدة بقيود ثقيلة من الحلى والزخرفة المصطنعة المتكلفة لتخفى ما وراءها من معنى غث مرذول ، وفكرة تافهة ضحلة ، أخذها الكاتب عادة ممن سبقه ، وعجز عن الأداء الصحيح فى ذلك الثوب المهلهل الرث ، وكثيراً ما تعوزه الكلمة الفصيحة وتغلبه العامية والكلمات التركية والدخيلة ، فيأتى كلامه أشبه شىء بالرموز والأحاجى [2] » .

هذا هو حال النثر الفنى قبيل بدايات النهضة المعاصرة التى أحدثت تغييرات جوهرية فى شكله ومضمونه معاً ، فى ظاهره وباطنه أيضاً ، حتى تخلص من قيود البديع وارتفع عن الإسفاف ، وذلك كله « بفضل اتصال العلماء والكتاب والتراث القديم الذى اتجهت إليه حركة الإحياء » التى قدمت كتب عبد الحميد الكاتب وابن المقفع والجاحظ وغيرهم من

---

(١) عبد اللطيف حمزة ، المرجع السابق ١ / ٨٠ وما بعدها .

(٢) عمر الدسوقى ، نشأة النثر الحديث وتطوره ص ٢٦ ، دار الفكر العربى ط ٢ بدون تاريخ .

البلغاء ، « فتخففوا من تلك القيود التى كانت تحول بينهم وبين الانطلاق . . والإفصاح عن كثير مما يجول فى خواطرهم . . . ولا ريب أن الإمام محمد عبده كان الرائد الأول فى تحرير النثر من قيوده ، فحينما ولى تحرير « الوقائع المصرية » أظهر تشدداً فى قبول ما ينشر بالجريدة ، وبهذا صرف الكتاب عن السجع والجناس إلى نوع من الكتابة فيه ترسل وبساطة [١] » ومن ذلك الحين أخذ أغلبية الكتاب يستمدون نشوتهم الأدبية من التراث العربى الأصيل ويدافعون عن لغته ويبحثون فى أدبه وتاريخه ويبرزون عظمة العرب ويهاجمون الاستعمار الغربى والاستبداد التركى ، ويتقدمون بترجمات من روائع الأدب العالمى ويجاهدون فى تحرير الفكر من التقليد ويقومون بتجديد الأساليب ويصدرون الصحف والمجلات ، ويشيدون بالمرأة ومنزلتها فى المجتمع ويدعون إلى الوحدة والمقاومة وغيرها من الأعمال التى أدت إلى انبثاق النهضة ومسيرة التحرير [٢] .

ومن هنا تتجلى حقيقة تتصل مباشرة بميلاد النثر العربى الحديث وهى أن أدباء النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم ينسجوا على منوال ما كان شائعًا فى عصور الانحطاط وإنما كانوا يكتبون على غرار طريقة عبد الحميد الكاتب وابن المقفع والجاحظ وابن العميد وبديع الزمان وغيرهم محاولين الاقتراب منهم بقدر المستطاع ومن غيرهم الذين عاشوا فى العصور الذهبية للآداب العربية واتخذوهم قدوة لهم فى هذا الميدان الفسيح ، ويلاحظ المرء أن الأدباء فى نهايات القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر كانوا يقلدون تقليدًا أعمى لا يدل على شخصية الأديب وأصالته الفنية سواء فى الأسلوب أو فى المضمون ويكفينا دليلا على ما نذهب إليه الرجوع إلى « عجائب الآثار فى التراجم والأخبار « للجبرتى » وما ورد فيه من أمثلة عديدة كالمقاومة الصحفية للشيخ عبد الله الأدكاوى (١٦٩٢ — ١٧٧٠) فكان النثر فى تلك الفترة «كالشعر فى عمومه من حيث التقليد المتخلف ، فهو غالبًا يعبر عن موضوعات ساذجة ويتقوقع فى الرسائل والمقامات ونحوها ، من الأنواع التقليدية ثم هو يتستر بالمحسنات ولا يسلم كثيراً من التهافت [٣] » .

لقد كان هذا النوع من الأسلوب النثرى مسيطراً على الأدب فى هذا الزمان فى البلاد

---

(١) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ١٦٧ / ١٦٨ .
(٢) أنور الجندى ، النثر العربى ، ص ١ .
(٣) أحمد هيكل ، تطور الأدب الحديث فى مصر ص ٢٦ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

العربية بأسرها ، إذ كانت آدابها ترزح تحت نير اللغة التركية التى كانت لغة رسمية حينذاك لأنها كانت لغة السادة والولاة وهكذا « إذا وازنا بين حال الكتابة فى تلك الآونة وحالها اليوم ، بعد مضى ما يقرب من قرن ونصف قرن رأينا عندنا نثراً فنيًّا تزدهى به العربية ، ويباهى برونقه وسعته وعمق معانيه وغزارتها وطلاوة عبارته ونقاوتها ، ما كان عليه النثر فى عصر العربية الذهبى فى القرن الثالث والرابع من الهجرة وجدنا أن الشوط الذى قطعته الكتابة منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم لم يكن سهلا ليناً ، والتخلص من العقبات والأوضار والأدواء لم يكن ميسراً دائماً [1] » ، وإنما جاء بعد عمل جاهد فى سبيله أولئك الرواد بكل ما كانوا يملكون من قوة وجرأة وحكمة .

ومهما يكن من أمر هذا النثر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فإن هناك أسماء لامعة تجذب نظر الباحث للالتفات إليها لأنها أضاءت الطريق أمام النثر الفنى الحديث مما أسدى إلى العربية وآدابها خيراً كثيراً ، ومن بين هؤلاء الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ – ١٨٥٣) فى مصر ، والشيخ شهاب الدين الألوسى (١٨٠٢ – ١٨٥٤) فى العراق والشيخ ناصيف اليازجى (١٨٠٠ – ١٨٧١) فى الشام ، ورفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ – ١٨٧٣) فى مصر ، ثم بطرس البستانى (١٨١٩ – ١٨٨٣) فى لبنان وغيرهم ، ثم انطلق هذا النثر كالشهاب الراصد مع الإمام محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) .

لقد لعب كل واحد من هؤلاء دوراً كان له شأن عظيم فى نهضة النثر الحديث وازدهاره فكان الشيخ حسن العطار مثلا من تلك الفئة الأزهرية التى أدركت ضرورة العلوم الأدبية والعقلية والطبيعية لنهضة البلاد ، وكان له فضل كبير فى التنبيه إلى قيمتها وضرورة إدخالها فى البلاد ، وعبارته المأثورة « إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ، ويتجدد لها من المعارف ما ليس فيها » ولم يكن هذا الشيخ راضياً عن المستوى الذى كان عليه الأدب فى عصره ، ولذلك حث تلاميذه على الاهتمام بالدراسات الأدبية فوجه تلميذه الشيخ محمد عياد الطنطاوى إلى الشرح والتعليق على كتب الشعر والأدب ودهش الناس عندما نهج هذا الشاب فى تدريسه نهجاً مخالفًا لمنهج كتب الحديث والفقه ، إذ شرع يدرس مقامات الحريرى ويشرحها ، وقام فى الوقت نفسه بتدريس المعلقات اعتماداً على شرح الزوزنى وغيره من الكتب وعلاوة على ذلك قام الشيخ العطار نفسه بتدريس فن الإنشاء والكتابة ، على الرغم من اختصاصه فى الفقه

---

(١) عمر الدسوقى ، المرجع السابق ص ٢٩ .

والتوحيد والنحو ولا داعى للإطالة فالأدلة قاطعة لعناية هذا الشيخ الجليل بالدراسات الأدبية ، ويمكننا تلخيص الأدلة على جهود الشيخ فى هذا الميدان فيما يلى :

أولا : بتوجيهه لتلاميذه عامة للاهتمام بالدراسات الأدبية ومنهم الشيخ محمد عياد الطنطاوى خاصة وإذا أضيف إلى ذلك ما أسدى الشيخ الطنطاوى إلى الاستشراق الروسى من خير عظيم فإن قيمة توجيهات شيخه العطار له تبرز أكثر من أى شىء آخر فى هذا الميدان .

ثانياً : بدروسه التى كان يلقيها فى الإنشاء والكتابة الأدبية حتى ألف بنفسه كتاباً سماه « الإنشاء » وكتب بقلمه نماذج عديدة من المخاطبات ، والخطب ، والرسائل والإجازات ، كما لو أراد أن يجعله دستوراً للكتاب فى عصره فوضع بين أيدى الطلاب الذخيرة الحية لتقويمهم العبارة وتحسيهم الكتابة ، يتأدبون به ويأخذون منه ما يشاءون وحيثما يريدون .

ثالثاً : روحه الأدبية التى سيطر بها على مجالس الأدب فى أوائل القرن الماضى ، وذوقه الفنى فى اختيار النماذج وتطبيقها شخصياً فى أعماله التى تدل على أصالته وطول باعه .

رابعاً : وصيته لتلميذه الوفى الشيخ رفاعة الطهطاوى أن يسجل ما يقع له فى رحلته إلى باريس من الأمور الغريبة « ليكون نافعاً لكشف القناع عن معالم تلك البقاع » مما أدى إلى ميلاد « تخليص الإبريز فى تلخيص باريز » .

ومع ذلك كله « لم يستطع العطار أن يخرج على رسوم عصره فى الكتابة والنثر من حيث استعمال السجع ومحسنات البديع ، والحلى اللفظية فهو فى هذا نموذج لرجال العصر كله ، إلا أنه تخفف كثيراً من هذه المحسنات والزخارف والأسجاع التى لم يكتبه للنثر العربى الحديث التخلص منها إلا بعد أكثر من قرن كامل ، حيث ثار الشيخ محمد عبده ثورته المباركة عليها وتابعه الكتاب والمفكرون من بعده [1] » .

لقد أشرنا من قبل إلى ما حدث بعد أن غادر الجيش الفرنسى مصر ، ووطد محمد على حكمه فيها ، وتزعم سياسة منفصلة عن الباب العالى وأعد رجالا ذوى كفاءة علمية وعملية معاً للقيام بمهام الإدارة المستقلة وإنشاء المعاهد اللازمة وأرسل البعثات إلى الغرب ليتعلم أعضاؤها العلوم المختلفة حتى أصبحت مصر بحق زعيمة النهضة العقلية التى أثرت بدورها تأثيراً بالغاً فى النهضة الأدبية فى أقطار الضاد ، وأشعلت نيران الشعور باستقلال شخصية الإنسان العربى وحقه المشروع فى التمتع بالحرية التى جاء بها طلاب البعثات حين عادوا إلى الوطن وإذا تذكرنا

---

(١) محمد عبد الغنى حسن ، المرجع السابق ص ٦٦ .

بجانب هذا كله العناصر التى أشرنا إليها فيما مضى وتقدمنا إلى النصف الثانى من القرن الماضى مضيفين إلى ذلك ظهور المسرح فى غير مصر من بلاد العرب وما فتحت هذه الحركة من الآفاق أمام الكتاب والأدباء ، فإن أمامنا عناصر كثيرة أدت إلى بدايات النثر العربى الحديث ، إذ كان لازدهار النثر الفنى عوامل كثيرة من بينها : العناية باللغة العربية وآدابها فى الأزهر والمدارس والمعاهد والجامعات ، وإحياء مصادر الأدب العربى القديم ، وطبع أحسن مؤلفات الأدباء المعاصرين وظهور المجلات الأدبية ، وعناية الصحف اليومية بالأدب ، وإنشاء دار الكتب المصرية ، وكثرة ما ترجم من آداب الغرب إلى العربية ، وتعدد الثورات الشعبية التى احتاجت إلى الخطابة وقيام الصحف ، مما دعا إلى نهضة الكتابة [1] » حتى ليمكن القول بأن شعوراً عاماً قد استولى على الجميع بضرورة الإصلاح والقيام بتغيير الأوضاع وأساليب الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والأدبية على حد سواء ويشعر المرء عندما يقرأ تاريخ أولئك الذين زرعوا بذور الإصلاح فى القرن الماضى ، ولا سيما فى نصفه الثانى أن آثارها قد ظهرت بغزارة فى النصف الأول من هذا القرن ، وأن الذين جاءوا بعدهم جنوا ثمارها التى زرعها رواد اليقظة الأوائل وتكفى الإشارة إلى بعض الأعلام ، على سبيل المثال لا الحصر ومنهم رفاعة الطهطاوى الذى عنى بالترجمة وكتابة الرحلة وتجديد الأسلوب العربى وتحريره من التقليد والسجع ، وقام بالدعوة إلى تحرير المرأة وتعليمها ، وإحياء الآداب العربية وذخائرها وعمل بالصحافة وأداء رسالتها وجمال الدين الأفغانى الذى أيقظ العقول فى العالم العربى حتى كانت شخصية مركز إشعاع فكرى وسياسى وأدبى إذ تحولت إلى شعلة متنقلة بين عواصم العالم مهاجماً الاستعمار الغربى داعيا إلى الجامعة الإسلامية مطالباً بتحرير الأسلوب العربى ، ثائرًا على كل من يقف فى طريق تقدم شعوب آسيا وأفريقيا بأسرها ، ومحمد عبده الذى رفع صوته فى سبيل تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة كما جاهد جهاداً لا هوادة فيه فى سبيل إصلاح أساليب اللغة العربية داعيا إلى الأسلوب الجديد فى التفكير والكتابة معًا مطالبًا بالتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة مدافعاً عن الإسلام بالرد على أعدائه وفارس الشدياق الذى قام بالدعوة إلى تحرير المرأة وكتابة الرحلة ، والترجمة الذاتية على غرار ما جاء فى « الساق على الساق » مشاركاً فى الترجمة حتى أغنى اللغة العربية بالتحف الفنية الرائعة وبتطوير أساليبها وعبد الله النديم (١٨٤٣ - ١٨٩٦)

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجى ، الأدب العربى الحديث ومدارسه ص ٤٤ .

الذى كتب مهاجماً الاستعمار والاستبداد معنيًّا بتوجيه الصحافة إلى العمل الوطنى ، حتى عد قوة محركة فى عهد الثورة العرابية إذ أصدر ثلاث صحف « التبكيت والتنكيت » عام ١٨٨١ م ، و « الطائف ١٨٨٢ م ، و « الأستاذ » عام ١٨٩١ م وعبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٩ – ١٩٠٢) الذى جاهد جهاد المستميت فى مقاومة الاستبداد ، قائماً بالدعوة إلى الحرية ، وتعليم المرأة وتحريرها ، وإبراهيم اليازجى (١٨٤٨ - ١٩٠٦) الذى وهب حياته كلها للاشتغال باللغة العربية وحمايتها ، كما اشتغل بالصحافة وانتقد على أعمدتها أخطاء الكتاب محاولا تصحيحها وعلى مبارك (١٨٢٣ – ١٨٩٣) الذى يعتبر من أعلام النهضة الحديثة الأفذاذ ، حيث كان زعيم النهضة التعليمية فى عهد إسماعيل ، واشتغل بإصلاح التعليم ، وأنشأ دار العلوم ، واختار لها خيرة شباب الأزهر الذين تلقوا جميع العلوم الدينية والطبيعية والرياضية ، وأنشأ مجلة « روضة المدارس » وأسند الإشراف عليها إلى رفاعة الطهطاوى وبذل جهداً عظيماً فى إنشاء دار الكتب ، ولخص آراءه جميعها فى قصة سماها « علم الدين » التى تعتبر من البراعم القصصية الأولى فى الأدب العربى الحديث على الرغم من تأثره بفن المقامات المعروف وقاسم أمين (١٨٦٥ – ١٩٠٨) الذى عنى بالدعوة إلى تعليم المرأة وسفورها ، كما عنى بالأسلوب العربى البسيط والكتابة الاجتماعية وقام بالرد على خصوم العرب والإسلام ومصطفى كامل (١٨٧٤ – ١٩٠٨) الذى يمثل بحق وإنصاف الأدب الوطنى والذى جاهد فى سبيل الوطنية ومقاومة الاحتلال مطالباً بالجلاء التام أو الموت الزؤام ، وهؤلاء كثير.

وقد حدث بفضل هؤلاء وأمثالهم « الرقى السياسى ، والإصلاح الاجتماعى والنهضة الأدبية ، وأنشئت الجامعة المصرية وغير ذلك من نواحى النشاط المصرى ، وكذلك نواحى النشاط الإسلامى العربى ، فى الوقت الحاضر ، إنما هى أشد من آثار الجهود التى بذلها عظماء القرن الماضى ، وثمرة من ثمراتهم [1] ويعد هؤلاء وأمثالهم نماذج فريدة للفترة التى عاشوها وحياة كل واحد منهم تكاد تمثل حياة عصرهم بأسرها وخاصة حياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والأدبية وما إلى ذلك .

ومن الجلى أن النثر العربى الحديث قد مر بمراحل مختلفة تتميز إحداها عن الأخرى إلى أن صاحبه فى كل منها صراع عنيف بين القديم والجديد كما هو الأمر دائماً فى مثل هذا النوع من الانتفاضات وإرهاصاتها الفكرية والأدبية معاً . ويتمثل هذا الصراع فيما كان يجرى فى أدبنا

(١) عبد اللطيف حمزه ، المرجع السابق ٢ / ٦٣ .

منذ القرن الماضى من تيارات عربية وغربية [١] » أما التيار العربى فقد قام بالدفاع عن الأصالة الذاتية وصلاحيتها لتقدم المجتمع العربى وتطوره ، وقاوم كل ما هو غريب عنه وبعيد عن آماله محاولا إحياء التراث الأصيل وإعادة البناء على الأساس السليم الذى وضعه الأجداد وطوره الأحفاد المخلصون لدينهم ولغتهم وأدبهم ، وإن تأثروا بغيرهم فى المنهج وتطبيقه ، إذا « أخذنا نظمه وأخضعناه لمناهج الأوربيين من المستشرقين الذين سبقونا إلى نشر تراثنا نشرًا علميًّا ، وكانت تعوزهم الحاسة اللغوية الدقيقة ، ولم نلبث أن اصطنعنا مناهجهم ، وأقبلنا على إحياء نصوصنا القديمة بسليقتنا العربية الموروثة وأخذنا فى نقدها وعرضها وتحليلها وقربناها من نفوس المثقفين وقلوبهم وعقولهم ، وعلى هذا النحو أصبحنا نستغل هذا التيار القديم بأوسع مما استغله أسلافنا فى القرن الماضى وفى أوائل هذا القرن حتى سلكنا مسالك القدماء من شعراء وكتاب وأصبحنا نحسها كما كانوا يحسونها ، ونتأثر بها فى حياتنا الأدبية تأثراً عميقاً [٢] » مما أدى إلى اكتمال النهضة وأخذت آثارنا الأدبية تشق طريقها مترجمة إلى اللغات الأخرى مؤثرة فى آدابها وعقول أصحابها . وأما التيار الغربى فطالب بإعادة البحث فى الأصالة وقوامها على أساس بعض نظريات الاستشراق التى أقرت الفروق بين العقليات والأجناس ، وسعت جاهدة إلى إثبات رسمية اللهجات ، وأثارت النزعة الشعوبية ، وحاولت بكل ما لها من قوة التقليل من شأن العرب واللغة والدين ، الأمر الذى أشعل تلك المعارك التى دار معظمها حول أصالة التراث وقيمة إحيائه ، والقومية والوحدة ، والفصحى والعامية والثقافة والتربية ، والعلم والدين والآراء والمذاهب ، والكتب والمؤلفات ، والمجددين والمحافظين والأدباء والنقاد ، والساسة والمصلحين فأصبح لها أصحاب وأتباع وأساتذة وتلاميذ وقواد وأبواق . وقد شارك الاستشراق فى كل ذلك مشاركة فعالة حتى أثر فى جميع الميادين التى بحث العلماء العرب فيها فى العصر الحديث ، محاولا أن يغير المعالم ويفرض الاتجاهات ويحدد المفاهيم ويطبق فلسفته كيف يشاء ، وينفذ خطته كما يريد .

وإذا كان النثر الفنى فى النصف الأول من القرن الماضى قد تمسك بالتقليد كما يتحلى ذلك فى أساليب أدباء تلك الفترة فإنه قد خطا خطوات واسعة مع رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ – ١٨٧٣) نحو التجديد حتى يمكننا أن نتفق مع من يقول إن الطهطاوى حامل لواء

---

(١) شوقى ضيف ، المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

(٢) شوقى ضيف ، المرجع السابق ص ١٩٨ .

الحركة التجديدية فى العالم العربى كله فى ميدانيه الكبيرين : الأسلوب والمضمون ، وهو تمثيل الصورة التى امتدت طويلا خلال تاريخ حياتنا الأدبية ، إذ يجمع فى دقة وقوة بين اللونين اللذين ظلا يؤثران فى حياتنا الفكرية ، ويمزج بينهما ، وهما الثقافة الدينية والثقافة الغربية . وقد استطاع أن يمزج بين أسلوبى المحافظة والتجديد فى اعتدال وقوة ويقطع بذلك مرحلة طويلة فى هذا الطريق الذى سار عليه من بعده الموكب كله [١] » وهو بذلك يعد رائدًا من رواد النهضة العربية الحديثة أولا ، ويعتبر زعيما لحركة النقل والترجمة فيها ثانيًا ويمثل قطباً من أقطاب الصحافة والأدب أخيراً ، بل إنه الإمام الأعلى فى النهضة العلمية الحديثة فى العالم العربى بأسره ، وهو « يذكرنا بثقافة كتاب الديوان فى العصر العباسى الأول ، وهى ثقافة كانت تشتمل على كل شىء ، وكان لها كل الأثر فى تعريف القدماء للأدب بقولهم إنه الأخذ من كل شىء بطرف [٢] » ويكفى أن ينظر الباحث إلى حياته وآثاره وجهوده واجتهاداته ليتأكد أنه سواء كان يشغل هذا المنصب أو ذاك ، أو كان يعيش فى وطنه أو فى منفاه ، فإنه ظل منذ خروجه من الأزهر ورجوعه من فرنسا رائدًا يقود المسيرة ومربيا يوجه الناشئة ، وإماماً يؤم الإصلاح ، ومعلماً ينشر التربية ، وفضلا عن ذلك يعد أول داعية لتعليم المرأة فى الشرق كله وقد خلد التاريخ ذكراه بين النوابغ والعظام [٣] » فى حياة العروبة والإسلام .

وإذا كان الشيخ الطهطاوى قد آثر التجديد فى الأساليب كما بينا ، فإن الشيخ ناصف اليازجى (١٨٠٠ -- ١٨٧١) ظل عاكفاً على التقليد فيها . ومع ذلك فهو علم من أعلام النهضة الأدبية الحديثة . لا تكاد تذكر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر إلا ويتبادر إلى الذهن ذكره لما له بين أقطابها من منزلة عالية ويكاد يكون من المتفق عليه بين المؤرخين أن أركان النهضة فى سوريا ولبنان ثلاثة وهم : الشيخ ناصف اليازجى وبطرس البستانى وأحمد فارس الشدياق [٤] » ومن غرائب الصدف أنه معاصر للطهطاوى ، ومع ذلك فقد آثر التقليد فحاكى مقامات الحريرى ، وأنشأ على غرارها بجانب أعماله الأخرى ستين مقامة جمعها فى كتاب سماه « مجمع البحرين » فاقترن اسمه باسم الهمذانى والحريرى حتى أصبح ثالث ثالوث فى هذا الفن فى الأدب العربى كله . ولو استعرضنا أصحاب هذا الفن عبر العصور لبرز لنا من

---

(١) أنور الجندى ، أضواء على الأدب العربى المعاصر ، ص ١٢ .

(٢) عبد اللطيف حمزه ، المرجع السابق ١ / ٩٢ .

(٣) أنيس المقدسى ، الفنون الأدبية وأعلامها ، ص ١١٥ .

(٤) أنيس المقدسى ، المرجع السابق ص ٥٥

بينهم جميعاً هذا الثالوث الذى كان أصحابه فرسان هذا الميدان . ومن هنا « أصبح كتابه يدرسه الطلبة فى المدارس ويقلده الكتاب ، وبقى كذلك حتى أوائل قرننا الحالى حين أخذ السجع يتراجع أمام النثر الحر المرسل [1] » الذى شق طريقه إلى الحياة وأخرجه إليها الإمام محمد عبده .

وكل من يتتبع أسلوب اليازجى سيتجلى له تكلفه وتصنعه ولن يجد فيه تلك الحيوية والحركة والمفاجأة كما يجدها عند صاحبيه الهمذانى والحريرى اللذين عاشا فى عالم الواقع أكثر منه فى عالم الخيال ، ولم يطوفا فى وديان المعاجم لكى يلتقطا كلمات وغرائب من اللغة كما فعل شيخنا اليازجى . ومن ثم كان أسلوبه يفتقد بعض الخصائص حتى كادت ألفاظ أسلوبه البراقة ، تذوب فى صراع مستميت بين الحياة والموت فى صفحات أثره الأدبى العظيم ، لأنه لم يسمح لشخصيته أن تنطلق مع الطبع وضروب الاسترسال ، فلم يبلغ شأو الحريرى على الرغم من أنه أراد أن يتفوق عليه . ومع ذلك كله فأين أسلوبه من أسلوب بديع الزمان وكذلك من أسلوب الحريرى ؟

وعلى الرغم من ذلك ، فقد نال قصب السبق ليس بين معاصرين فحسب ، بل أيضًا بين كل من جاءوا بعد الحريرى ، إذ عرف كيف يقلده ، وكيف يحكم هذا التقليد ويضبطه ضبطاً دقيقاً [2] » .

وعلى كل حال فقد تجلت شخصيته الأدبية فى حياته ، وآثاره ، وجهوده الجبارة وثقافته الواسعة ، وعنايته بالأدب العربى ، وأسلوبه المتصنع كذلك .

إذ قام اليازجى بالتقليد فأسدى إلى النثر العربى الحديث خيراً كثيراً لأنه عرف كيف يقلد ومن الذى يقلده ، وإذا قام الطهطاوى بالتجديد فتقدم بالنثر الفنى خطوات واسعة إلى الأمام واتبعه الآخرون فماذا فعل الأستاذ الإمام الذى أيقظ العقلية العربية بمقالاته وكتبه ومحاضراته التى كان لها الأثر الأعظم فى تجديد الدين وتحرير النشر الفنى من قيود التقليد ، إذ نفخ فيه حيوية الأسلوب ، وأعطى له جزالة اللفظ وقدم إليه سلاسة العبارة ، فكتب العلماء والمفكرون والأدباء على غراره بعده تابعين له . ولا بأس أن نؤكد بما نذهب إليه بقول الأستاذ الإمام نفسه حيث يقول : « ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين ، الأول تحرير الفكر من

---

(١) أنيس المقدسى ، تطور الأساليب النثرية فى الأدب العربى ، ص ٣٩٩ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٠ .
(٢) شوقى ضيف ، المقامة ، ص ٨٣ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله ليرد شططه ، والثانى إصلاح وأساليب اللغة العربية فى التحرير ، سواء كان فى المخاطبات الرسمية ، بين دواوين الحكومة ومصالحها ، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجماً من لغات أخرى أو فى المراسلات بين الناس [1] » .

ويمكننا استخلاص عدة حقائق من هذا النص وهى حقائق بالغة الأهمية :

أولاً : أن عبارته « تحرير الفكر من قيد التقليد » تدل دلالة قاطعة على شمول دعوته إذ هى دعوة إنسانية شاملة تجلت حقيقتها عند الأستاذ الإمام فى ثلاثة ميادين رئيسية وهى :

١ — فى دينه .

٢ — فى علمه .

٣ — فى أدبه .

أما فى دينه فقد ظهرت فى طلبه الصريح فهم الدين على طريقة السلف الصالح والعمل بما جاء به القرآن الكريم لكى لا يخضع عقل الإنسان إلا لمنطق البرهان حتى لا يتحكم فيه زعماء الدنيا ولا زعماء الأديان أيا كانت عظمتهم بل ليتحكم فيه العقل بتوجيه الوحى ، لأن الدين « على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل » .

أما فى علمه فقد برزت دعوته فى نظره الثاقب المتصف بالموضوعية والعلمية معاً ، ثم فى نقده الصريح بحججه المنطقية القاطعة فى كتبه وبحوثه ومحاضراته ومناقشاته وتوجيهاته ومقالاته .

وأما فى أدبه فقد ظهرت فى دعوته إلى تحرير الأسلوب من قيود التقليد والانطلاق به إلى آفاق جديدة تماماً .

ثانياً : أن دعوته « إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير » تدل دلالة قاطعة على اهتمامه البالغ باللغة العربية وإحياء أساليبها العذبة ، ورغبته الملحة أن يعود بهذه اللغة إلى مجدها العريق ، ليستعيد مكانها الرفيع ليجعلها لغة الحياة التى تنطلق بكل علم ، وتعبر عن كل فن ، إذا استطاعت أمتها فى فترة وجيزة أن تتفوق على عظماء العالم . وقد قاومت هذه اللغة هجمات

(١) محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ١ / ١١ ، مطبعة المنار ١٣٤٤ هـ .

عنيفة خلال عهود مختلفة منذ انبعاثها إلى أيام الإمام ، بل وحتى الآن . وواجهت معركة أشد عمقاً وأعنف ضراوة خلال حرب الاستعمار ضدها التى كانت أعنف مما كانت فى أى وقت مضى تحت شعار « عجز اللغة العربية عن أداء مهمتها إزاء المخترعات الحديثة »[١] ومن ثم ففى إمكاننا أن نستنتج من هذا الأمر العظيم خمسة أهداف رئيسية للأستاذ الإمام لم يحفل بها الباحثون كما كان يجب عليهم :

١ – كان يقصد بإصلاح أساليب التحرير أن يؤكد للناس كافة أن العربية السبيل الفعال لتقدم العرب ، فإذا تمسكوا بها تولد فيهم الشعور بعزة أنفسهم ودينهم وأدبهم بحيث تشع عليهم بأشعتها كما أشعت على العالم عدة قرون من قبلهم .

٢ – كان يعرف أنه يجب البدء بإصلاح الأساليب فى المخاطبات الرسمية التى تدور بين دوائر الحكومة لأنها بطبيعة حالها تتداول بين المصالح الحكومية بعضها مع بعض من جهة ، وبينها وبين المواطنين من جهة أخرى فلابد إذن من التأثر والتأثير بين هذه الجهات وبين تلك المخاطبات المتداولة فيما بينها .

٣ – كان يرى ضرورة إصلاح الأساليب فيما تنشره الجرائد على الجمهور من الأعمال الأدبية الأصلية والمقالات الصحفية ، حتى لقد طالب الكتاب والمؤلفين ورؤساء التحرير أن يراعوا جزالة اللفظ ، وسلامة العبارة ، وبساطة الأسلوب وأن يبتعدوا عن التعقيد والركاكة والتكلف .

٤ – كان يسعى إلى إصلاح ما تنقله الصحف من ترجمات عن اللغات الأخرى ، لأنه عرف ما للترجمة من تأثير فى تربية أذواق الناس الأدبية مما يستوجب مراعاة جزالة ألفاظها وسلاسة عباراتها وروية أفكارها .

٥ – كان يطالب بإصلاح الأساليب فى المراسلات العادية التى تجرى بين الناس عامة وهى خطوة خطيرة للغاية تكشف عن درجة اهتمام الأستاذ الإمام بالنهوض بلغة الناس عامة بحيث لم يرض أن تنزل لغة القرآن إلى مستوى تلك اللغة الدارجة فى الشوارع كما يرغب فى ذلك كثير من الكتاب المعاصرين الذين لا يقومون بخدمة الجماهير ورفع ثقافتهم باستخدام الطريقة المبتذلة التى يستخدمونها الآن فى المسارح وغيرها . . إن هذه العبارة وحدها لكفيلة أن تدل دلالة

---

(١) أنور الجندى ، المرجع السابق ص ٢١ .

قاطعة على اهتمامه بلغة الناس عامة وعنايته برفع مستواهم الثقافى والفكرى والدينى والفنى على حد سواء .

وإذا دل ذلك كله على شيء فإنه يدل حقًّا على أن الأستاذ الإمام كان مفكراً من طراز ممتاز وإليه يرجع الفضل فى تأسيس حركة التجديد الدينى الذى ظل أثره إلى اليوم فى العالم الإسلامى جميعه ، إذ كان يرى العودة إلى منابع الدين الأولى ، كما كان يرى أن يتخلص رجال الدين من التقليد ، فالاجتهاد لم تغلق أبوابه ، وعلى نحو ما كان مصلحاً فى الدين ، كان مصلحاً فى الأدب واللغة فهو الذى أخرج كتاباتنا الصحفية من دائرة السجع وما يشاكله من أنواع البديع إلى دائرة الأسلوب الحر السليم وكان هو على رأس من طوعوا هذا الأسلوب ومرنوه على تحمل المعانى السياسية والاجتماعية الجديدة ، فقد بسطه حتى يفهمه الجمهور وافتن فى طرق أدائه مبتعدًا عن الصيغة المتكلفة التى لم تكن تقبل سعة . ومعنى ذلك أنه تطور بنثرنا من حيث الشكل والموضوع فلم يعد يستخدم أسلوب البديع الضيق المليء بانحرافات الجناس وما يشبهه ، وفى الوقت نفسه عبر بأسلوبه المرسل الجديد عن معان عصرية فيها أثر الفكر الغربى وفيها أثر الفصل الزمنى أو الفترة الزمنية التى عاشها فى بيئته المصرية [١] .

ثالثاً : أن عبارته « التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة » توضح جليًّا إلى أية درجة كان قد وصل هذا الرجل العبقرى من التفكير وذلك على الرغم من أن الجميع كانوا عن هذا الأمر البالغ فى الأهمية فى غفلة ، إذ لم يخطر ببال أحد من المصريين من مدة تسعة قرون أو تزيد أن يطالب به فى مصر .

لقد كانت هذه الاتجاهات الثلاثة فى رأينا متصلة فيما بينها اتصالا وثيقاً فى جهاد الأستاذ الإمام ، غير أن أمله فى الإصلاح السياسى فيما يبدو قد خاب بعد نجاحه فى الإصلاح الدينى والأدبى معاً . ولم يكن ذلك إلا لاستحالة تحقيق هدفه حينذاك وليس ذلك لقلة عنايته بالهدف السياسى كما يظن البعض قائلين : « لم يكن له ميل كبير إليه ، ولا احتفال كبير به » كما يزعم عبد اللطيف حمزة الذى يقول : « ومن السهل علينا بعد قراءة هذه العبارة أن نرى أن لدعوته هذه ثلاثة شعب : شعبة دينية أو شعبة أدبية ، وشعبة سياسية ، وهى مرتبة منا بحسب ميول الشيخ واستعداده ويجب استئثار هذه الشعب بعنايته ورعايته ، أى أن الهدف الأول من أهداف الإمام كان هو الإصلاح الدينى وأن الهدف الذى يلى ذلك فى الأهمية هو الإصلاح

(١) شوقى ضيف الأدب العربى المعاصر فى مصر ، ٢٢٧ .

اللغوى والأدبى [(١)] » ونقول لعبد اللطيف حمزة بأنه كان يجب أن يثق هو وغيره من الباحثين أن فلسفة الأستاذ الإمام كانت أعمق غوراً من ذلك إذكان على حق فيما ذهب إليه ، لأنه لا يمكن تحقيق الإصلاح البناء فى العالم العربى الإسلامى إلا عن طريق الإصلاح الدينى أولا ، ثم تمسك هذا العالم بأسره دون تردد باللغة العربية وجعلها لغة رسمية فى كل البلدان التى تتبع القرآن ، لأنها لغة الإسلام أولا وأخيراً ، فلو تمسكت مثلا الإمبراطورية العثمانية باللغة العربية كما كان المفروض أن تفعل ، لما هوت إلى الهاوية التى لم تخرج منها ، ولكانت لا تزال هذه اللغة لغة الحياة فى كثير من أجزاء إمبراطوريتها ولكانت منزلة الشعوب الإسلامية غير منزلتها الآن . ثم لو تمسك بهذه اللغة زعماء أندونيسيا وباكستان وغيرهم عندما كان الأمر أمر اختيار لكان أمرهم غير أمرهم الآن ، ولكان هناك بجانب العقيدة خط لغوى ثابت يربط بين أطراف أتباع القرآن .

ومن ثم فإذا كان محمد عبده قد قدم الإصلاح الدينى والأدبى على سواهما ، فقد كان محقاً فيما ذهب إليه وذلك لأهمية هذين العاملين للإصلاح البناء . حتى كان اتجاهه حسب ما يقتضيه الأمر ويتطلبه الواقع وهذا هو الأمر دائماً وأبداً مع عظماء الرجال .

وحق علينا أن نقول إن الأستاذ الإمام قد نجح فى تكوين مدرسة أدبية جديدة فى النثر العربى وأن يدفع به إلى الانطلاق الأرحب أفقاً ، والأشد أصالة ، والأكثر تنوعاً ، إذكان يراعى الركنين الأساسيين فى العمل الأدبى : اللفظ والمعنى ، أو الشكل والمضمون أو الأسلوب والموضوع ، بحيث كان يعنى عناية شديدة بجزالة الألفاظ ودقة معانيها فشاعت العذوبة فى كلامه وأسلوبه مما جعله مصوراً بارعاً يصور بجمله وألفاظه ويذكر الدقائق ويبين التفاصيل بجمل واضحة دقيقة المعنى لا بسلسلة تصويرات تشبيهية أو تعقيدات بديعية ، وهو فى كل ذلك أديب الواقع الذى لا يهرب عنه ، وإنما يلقى بنفسه فيه يريد إصلاحه وتوجيهه وبناءه مطالباً أن يعيش الإنسان فيه بعقله بخرافاته .

ونرى أن نجاح الأستاذ الإمام فى تحرير الفكر من قيود التقليد وإصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير يرجع فضله إلى تمسكه الشديد بحرية الفكر التى برزت فى شخصيته الفذة وجهاده المتواصل وعزيمته القوية التى تجلت بكل وضوح فى دينه وعلمه وأدبه على السواء .

لقد ساعد الأستاذ الإمام باتجاهاته جميعاً فى تغيير أذواق الأدباء وعقليات الكتاب ،

---

(١) عبد اللطيف حمزة ، المرجع السابق ٢ / ٧٤ .

ودفع بأهدافه إلى الأمام العناصر الشامية التى حضرت إلى القاهرة هاربة من الاضطهاد أو وافدة لأغراض أخرى مما أدى إلى انطلاق النثر العربى فى النصف الأول من هذا القرن حتى ظهرت فنونه المستحدثة مثل المقالة والمسرحية والرواية وأصبح لها أصحابها الذين يحتلون منازل رفيعة حتى بين أعلام الآداب العالمية من بينهم لطفى المنفلوطى ومحمد المويلحى ومصطفى الرافعى وعبد القادر المازنى وعباس محمود العقاد وأحمد حسن الزيات وتوفيق الحكيم وطه حسين ومحمود تيمور ويحيى حقى ونجيب محفوظ فى مصر وأمثالهم فى غيرها من أقطار الضاد ، إذ كان لهم الفضل الأكبر فى دفع الشعوب العربية إلى التجمع والمقاومة فأسهمت آثارهم وآثار من سبقهم فى الانتفاضات المتوالية التى جاءت « نصراً مؤزراً لنهضتنا الأدبية الطويلة منذ منتصف القرن الماضى إلى هذا اليوم الذى نعيش فيه [١] » .

وهكذا ظل النثر العربى الحديث خلال هذه الفترة ، كما كان شأنه فى طليعة الدفاع عن الأصالة أمام هجمات مستمرة حتى « لم يستطع الغزو الثقافى الأوربى أن يسلب من النفس العربية سر حياتها ، لكنه ضاعف من حيويتها ونشاطها بما اقتبست منه فى مجال المسرحية والقصة بمفهومها الحديث والمقالة الصحفية والشعر المسرحى [٢] » مما يؤكد أهمية فنون الأدب العربى المستحدثة ودورها الخطير الذى لعبته فى العصر الحديث . وكل من يريد أن يتأكد مما ذهبنا إليه فليرجع إلى مقالات الأجيال المختلفة فى العصر الحديث مبتدئاً بزمن رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومصطفى كامل وغيرهم ، ثم عباس محمود العقاد وأحمد أمين وأحمد حسن الزيات وغيرهم وليتوقف على الأعمال الفنية مثل « حديث عيسى بن هشام » ، لمحمد المويلحى و « زينب لمحمد حسين هيكل » و « الأيام » لطه حسين ، وثلاثية نجيب محفوظ الشهيرة وغيرها ، وليقرأ مسرحيات توفيق الحكيم ، ومحمود تيمور ، ويوسف إدريس وما عداهم فى مصر وغيرها من البلاد العربية . فإنه سوف يضطر أن يقف أمام كل ذلك ليقول : إذا أدت العوامل المتعددة فى النصف الثانى من القرن الماضى إلى اليقظة الأدبية الكبرى فى مصر والبلاد العربية كلها ، فإن العوامل الأخرى قد أدت إلى النهضة العربية الكبرى فى النصف الأول من القرن الحالى ، حتى أصبح العرب يملكون الآن أدبا جديداً يعد بحق مرآة

---

(١) شوقى ضيف ، المرجع السابق ص ٢٨ .

(٢) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ص ٥ .

صافية تنعكس عليها حياتهم وما تأثروا به من أحداث مختلفة واتجاهات متعددة [١] .

إذن ، لقد أزالوا تلك الحواجز التى كانت تفصل بين آدابهم وبين الآداب الأخرى التى أخذت تترجم الآن أعمالهم الفنية الحديثة بفهم شديد إلى اللغات المختلفة وهذا الفضل يرجع من جديد إلى علماء الاستشراق الذين ركزوا كل اهتمامهم على الأدب العربى الحديث الذى أخذ يصعد الذرا ويطلع العلا بكل ما فيه من أفكار واتجاهات وابتكار حتى أخذ يسدى إلى الآداب الأخرى خيرات كثيرة ويضيف إليها إضافات جديدة تدفع بالأدب إلى آفاق رحيبة أخرى .

ومن هنا يجدر بنا الآن أن نعرض لاهتمام الاستشراق بالأدب العربى المعاصر:

---

(١) عبد المحسن طه بدر ، تطور الرواية العربية الحديثة ، ص ١١ وما بعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٦٣ .

الفصل الثانى

اهتمام الاستشراق بالأدب العربى

لقد أشرنا فيما سبق إلى مدى عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى ، حتى يمكن القول بأنه لم يترك شيئاً من ظواهره المختلفة إلا عنى به عناية كاملة ، وإن كانت لا تزال أمامه خطوات واسعة للوصول إلى الكمال أو شبهه ، ومع ذلك فإن اهتمامه بالأدب العربى قد فاق كل عناياته الأخرى ، لأن أعظم مآثر أصحابه قد أفرغت فى اللغة التى ظلت باستمرار ملتصقة بالشعب وتاريخه كما بينا ذلك . ويبدو جليًّا للمتعقب أن العقلية العربية قد وجدت فى فن القول وأحكامه أهم وسائل النجاح والتأثير[1] مما جعل اهتمام الاستشراق بدراسة آدابها أمراً حتميًّا لفهم حياتها ونشاطها ، إذ أن الأدب العربى يقدم إلينا من وجهة النظر الأدبية ومن وجهة النظر التاريخية أيضاً حقلا خصباً ، إلى حد بعيد لدراسة الحياة العربية والنظم العربية ، فعلى خلاف الشعوب السامية الأخرى التى اندثرت فى الأعم الأغلب غير مخلفة إلا مدونات صغيرة منقطعة سطحية ، ترك العرب مقداراً مدهشاً من المواد المخطوطة لدراسة مختلفة وجوه تطورهم منذ القرن السادس[2] الميلادى ، وزهاء قرنين من الزمان قبله كذلك ، بحيث يستطيع المرء أن يتصور مقدار الإنتاج الهائل فى العلوم والآداب والفنون الذى أنتجته هذه العقلية الجبارة على مدى عصورنا المختلفة ، إذ كانت لغتها علاوة على أنها لغة وحى أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام قرآناً عربيًّا يهدى للتى هى أقوم — أداة تعبير عن تجربتها الفذة التى أضاءت الطريق أمام العقل البشرى لقرون عديدة قبل أن تسلمها إلى العقلية الغربية التى تبنتها بكل ما كان لها من قوة مقدمة بذلك للحضارة الإنسانية ، زاداً جديداً كما كانت شعراً ونثراً أداة تعبير عما يدور فى خلدها من المعانى الإنسانية ونوازعها المختلفة :

---

(١) كويلرينج : المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) روم لاندو ، الإسلام والعرب ص ٢٨٨ .

(ا) اسباب اهتمامه بالأدب العربى :

وإذا كان للعرب شغف خاص بلغتهم وعلومها [(١)] ، فقد كان للاستشراق ولع بالغ بآدابهم وفنونها [(٢)] ويمكن للمرء أن يرجع هذا الاهتمام إلى أسباب عديدة من أهمها :

أولا : صلة هذا الأدب بالاسلام وكتابة القرآن الكريم .

ثانياً : أهميته لدراسة الشخصية العربية وفهمها .

ثالثاً : أثره فى آداب مختلفة ومنها الآداب الأوربية .

رابعاً : منزلته بين الآداب العالمية واستمرار تاريخه .

خامساً : اهتمام النزعتين الرومانتيكية والإنسانية معاً بالآداب الأخرى ومن بينها الأدب العربى .

أما صلته بالإسلام وكتابه الكريم فقد تجلت فى نزول القرآن باللغة العربية بحيث كان « أكبر ما جعل التعمق فى دراسة اللغة أمراً ضرورياً يهيئ السبيل للمسلمين لدراسة القرآن وقراءته وتفسيره ، وكذلك حسب الذين لم يدخلوا فى الإسلام أنهم يستطيعون العثور على أخطاء لغوية فى الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ومن الكلام الحى الجارى على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن » [(٣)] ، مما أدى إلى أن ظل هذا الأدب على صلة وثيقة بالإسلام والكتاب العربى الأكبر منذ نزول الوحى ، وحتى الآن ، وإلى الأبد ومن هنا يتضح لنا جلياً أن الأدب العربى ينفرد أولا من بين الآداب الأخرى باتصاله المباشر بالقرآن الكريم الذى يحاول الباحثون فى كل عصر أن ينفذوا إلى أسرار جماله وجلاله ، وينفرد ثانياً بأنه أدب الدين الذى يمثل لغة كتابه منطلقاً معها إلى أرجاء الأرض جاعلا إياها رباطاً بناء بين معتنقيه ، وينفرد ثالثاً بأنه أدب التراث الهائل الذى يعبر عن مختلف ألوان إنتاجه ، ويتنوع بتنوع عبقرياته فى ميادين النشاط الإنسانى المتعددة ، ولسنا نعلم لغة من اللغات الكلاسيكية ، ولا أدباً من الآداب القديمة الكبرى درساً كما درست

---

(١) دى بور ، المرجع السابق ، ص ٥٣ .

(٢) رجاء النقاش ، هكذا يهتمون بالتراث العربى ، ص ٢٨ ، مجلة « المصور » ، ٢٢ مارس ١٩٧٤ م ، حيث أكد أن « التراث » العربى القديم يلقى من الباحثين الغربيين عناية لا يلقاها فى وطننا العربى نفسه .

(٣) دى بور ، المرجع السابق ، ص ٥٣ .

لغة الإسلام وأدبه ، وألف فيهما ما ألف فى هذين من الموسوعات على اختلاف ألوانها ومناهجها ، وقد ألهمت هذه الثروة اللغوية والأدبية الباحثين السابقين ضروباً من الدراسة وفيها من الفن والخصب ما سيظل يلهم الباحثين على مر العصور ألواناً أخرى من الدروس والتأليف[١] . وليس هناك دليل أقطع على ذلك من تلك البحوث التى يصدرها الاستشراق كل يوم وليلة نتيجة اهتمامه العظيم بالأدب العربى القديم والحديث على السواء ! .

أما أهمية هذا الأدب لدراسة الشخصية العربية فترجع إلى صلة هذه الشخصية به ، فهو يعد ديوانها ، ويتأمل تاريخها ، ويبرز عقليتها ، ويمثل انفتاحها ، ويدفع بقدمها إلى الأمام وهو الذى بعث أوربا من مرقدها الذى دفعتها إليه علومها اللاهوتية العقيمة فى القرون الوسيطة . وإذا كان الأدب كظاهرة تصوير[٢] للحياة وتعبيراً عنها إذ ينقل مشاهدها ، ويصور أحداثها ، ويعكس اتجاهاتها ، فإن الأدب العربى بالذات يعد صورة لحياة العرب قديماً وحديثاً إذ يتبلور فيه ما مر بحياتهم من خصب وجدب وغنى وفقر وفرح وحزن ، حتى ليمكن القول بأنه يصور لنا بحق صورة صادقة للشخصية العربية مما يزيد من أهمية دراستها وفهمنا لها . ويكفينا دليلا على ما نذهب إليه تلك الروائع الجاهلية السبع ، والمساجلات الفكرية بين الكفار والمؤمنين فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم النقائض الأموية ، والمنازعات العباسية ، وأخيراً الأناشيد الوطنية الحديثة التى كانت حافزاً قويًّا لتوعية الشعب وتوجيهه إلى استعادة عظمة ماضيه ، ورؤية حقيقة حاضره وأهمية بناء مستقبله . ولذلك كله يجب أن يقال أن الأدب العربى شعراً ونثراً زاخر بالمعانى الإنسانية والنفسية والاجتماعية والتاريخية وهو يحيط إحاطة تامة بمقومات أسلافنا القومية وبمثلهم العليا السامية التى صانت أمتنا العربية من جيل إلى جيل وأكسبتها شخصيتها العظيمة الخالدة على مدار الزمن وهو يصور ذلك كله فى حرارة وحماسة ، يصور كل ما أحس به أجدادنا وكل ما فكروا فيه ، وكيف عاشوا عصورهم وكيف أدوا دورهم فى ازدهار الحضارة الإنسانية[٨] مما يؤكد لنا أنه يمثل الشخصية العربية أحسن التمثيل ويمكن الراغبين من دراستها على أكمل وجه وأبدع منهاج وهذا هو السر فى إقبال الاستشراق على الأدب العربى الكلاسيكى والمعاصر باهتمام زائد .

---

(١) محمد خلف الله ، دراسات فى الأدب الإسلامى ، ص ٧ ، طبعة الإسكندرية ١٩٤٧ .

(٢) شوقى ضيف ، فصول فى الشعر ونقده ، ص ٢٦ ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ .

أما أثره فى الآداب الأخرى ومن بينها الآداب الأوربية [١] فمن المعروف أن الثقافة العربية قد عبرت إلى أوربا عن طريق ثلاثة معابر ، الأول هو الأندلس وجامعاتها ، الثانى هو صقلية وجنوب إيطاليا ، والثالث هو الحروب الصليبية ، وعبر هذه الطرق جميعاً أثر الأدب العربى فى الآداب الغربية وألوانها المختلفة من شعر ونثر ومسرح وغير ذلك . و « قد كان الدارسون الأوربيون أنفسهم أول من أدرك هذه التأثيرات العربية الخصبة فى الآداب الأوربية ، وبدأوا يدرسونها ويشيدون بها منذ القرن الثامن عشر [٢] ، وحتى الآن ! وقد قام بهذه المهمة خوان أندريس ، وخوليان ريميرا وآثين بلاثيوس ، وجونثالث بالنثيا ، ورامون بيدال ، وليفى بروفنسال وآنيكل وغيرهم ، فكان الأول أول من سجل فى القرن الثامن عشر فضل التأثيرات العربية فى الآداب الغربية ، وكان الثانى أول من كشف أثر الموشحات والأزجال فى الشعر الغربى عامة والشعر البروفنسى خاصة ، وكان الثالث أول من أثار تأثر « دانتى » فى كوميديته الإلهية بالمؤثرات الإسلامية المختلفة ، وكان الرابع أول من أكد أن جميع قصص أوربا فى العصور الوسطى قد اقتبست من الأصول العربية ، وكان الخامس أول من قرر بأنه إذا وجد فى الأشعار الأوربية فى القرون الوسطى إجلالا وتقديرا للمرأة فذلك يرجع إلى المؤثرات العربية وحدها ، إذ أنها صاحبة الفضل الأول والأخير فيما ظهر من روح الشعر العذرى فى الآداب الغربية بأسرها ، وكان أول من دلل على أن أبيات الشاعر « جيوم » التى حار فيها الشراح ليست سوى جملا عربية بحتة أخذها هذا الشاعر عن العرب لمعرفته بالعربية وأشعارها ، وكان السابع أبرز من واصل نظرية « ريبيرا » حيث قدم بحثين أولهما نشره ديوان ابن قزمان ، وثانيهما الشعر الغنائى على جانبى اللبرنات فى حدود سنة ١١٠٠ م . مما يدل أن لكل واحد من هؤلاء إسهاماً خاصاً فى الكشف عن بعض المؤثرات العربية الهامة فى الآداب الغربية المختلفة ومادام الاستشراق قد كشف أن « الأدب العربى أيام ازدهاره قد قدم لتلك الآداب الأوربية أشكالا شعرية ونثرية وأوقفها على مضامين إنسانية وفكرية وبصرها بأساليب جمالية وفنية ، جعلت كثيراً من كتاب الغرب تلاميذ لكتّاب العرب ذات يوم [٣] » فليس بغريب مطلقاً أن يكون هذا من أسباب اهتمام الاستشراق بهذا الأدب الذى حمل لواء الفكر الإنسانى زهاء عشرة

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ، ص ٢٠/١٣ ، دار الآداب بيروت ، ١٩٦٥ .
(٢) أحمد هيكل : تراثنا الأدبى والأدب الأوربى ، ص ٣٥ ، التراث العربى .
(٣) أحمد هيكل ، المرجع السابق ، ص ٣٥ .

قرون من الزمان وأضاء له طريقا خطا فيه خطوات جبارة إلى الأمام ! وقد حدث فى القرن التاسع عشر أن أخذ المستشرقين يدرسون الأدب العربى والفارسى دراسة دقيقة ، وينقلون الآثار الأدبية العربية إلى الفرنسية والألمانية والإنكليزية وأخذت الروح الشرقية تظهر فى الأدب الأفرنجى بصورة جديدة مبنية على الدراسة العميقة للآداب الشرقية . . . وهكذا ترى أن الأدب العربى قد أثر فى الآداب الأفرنجية فى العصور الوسطى ، ثم سكن تأثيره قليلا فى إبان النهضة ، ثم عاد إلى الظهور مرة أخرى فى الأزمنة الحديثة [1] »

أما منزلة هذا الأدب بين الآداب العالمية الأخرى [2] واستمرار تاريخه فيرجعان إلى أمرين أساسيين . أولها ، استقرار العرب بعد انطلاقهم من جزيرتهم على مسافات شاسعة من الامبراطوريات اليونانية والفارسية والرومانية ، بحيث امتد سلطانهم من حدود الصين إلى المحيط الأطلسى ، فأخذوا يتقدمون بخطوات واسعة إلى الأمام حتى تحضرو، هم وتعرّب أولئك الذين عاشوا فى حماية دولتهم الفتية ، حيث أخذ أدبهم ينازع تلك الآداب المعروفة حينئذ والتى سرعان ما أخذت هى ولغاتها تتراجع أمام انطلاق لغته الخالدة . وإذا نظرنا إلى هذا النزاع بين الآداب الأخرى من جانب والأدب العربى من جانب آخر ، يتحتم علينا إذ ذاك أن نتساءل : هل استطاع الأدب العربى أن يحتفظ بشخصيته المتميزة وسط هذه الآداب العظيمة وخاصة وسط الأدب اليونانى والفارسى واللاتينى والهندى ، أم أنه فقد شخصيته فى خضم تلك الصراعات الفكرية العنيفة ورداً على هذا التساؤل سنكتفى بالاعتماد على رأى عميد الأدب العربى الذى يقول : « الأدب العربى شعره ونثره وعلمه وفلسفته لا يمكن بحال من الأحوال أن يقل عن الآداب الأربعة القديمة ، بل هو من غير شك متقدم على اللاتينى والفارسى ، وإذا لم يكن بد من أن يكون له مناظر ، وأن الأدب العربى ينحنى له مع شىء من الإجلال الذى تملؤه العزة فهو الأدب اليونانى . وأما الأدب اللاتينى فسترون أنه يقوم على تقليد الأدب اليونانى فهو ليس أدباً مبتكراً ، وأما خطباء الرومان فهم تلاميذ لخطباء اليونان مهما برعوا . . . وليس للرومان شعر تمثيلى يذكر وما وجد عندهم من التمثيل فهو تقليد سيئ وردىء لتمثيل اليونان . لكل هذا كان الأدب الرومانى تقليداً لليونانى . . .

إذن فهذه الآداب الأربعة : اليونانى والفارسى واللاتينى والعربى ، التى شاعت فى العصر

---

(١) طه حسين وآخرون ، التوجيه الأدبى ، ص ٢١٩ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤ .

(٢) عبد الفتاح الديدى ، أدبنا والاتجاهات العالمية ، ص ١٦٣ ، وما بعدها ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٦ .

القديم والقرون الوسطى ، لا أكاد أعترف إلا بأن أولها اليونانى ، ثم يليه الأدب العربى [(١)]
إذن ، فمنزلته التى يحتلها بين الآداب الأخرى تكفيه أن يكون موضع اهتمام الاستشراق به ، ثم استعداده للتحديات التى أحاطت به من كل جانب منذ دوره العظيم الذى لعبه فى التعريب اللغوى ، ومواجهته الهجوم المغولى ، والزحف الصليبى والاحتلال الاستعمارى ، وأخيراً الأطماع الصهيونية مما يؤكد استمراره التاريخى وقيامه بحمل الشعلة الثورية للحفاظ على الشخصية العربية التى سعى الاستعمار جاهداً ليدمرها ويقوض بنيانها ويمحو وجودها . وهكذا لعب الأدب العربى دوراً إيجابياً للغاية فى جميع البلاد العربية المستعمرة منذ مجىء قوات الاستعمار بقيادة بونابرت فى مصر عام ١٧٩٨ م . إلى أن تم جلاؤها بعد هزيمتها فى عدوانها الثلاثى عام ١٩٥٦ م . بل إلى جلائها الأخير عام ١٩٧٤ م . وهذا ما يؤكد لنا أيضاً أن اهتمام الاستشراق بالأدب العربى لمنزلته بين الآداب الأخرى .

أما اهتمام النزعتين : الرومانتيكية والإنسانية بالآداب الأخرى ومن بينها بالأدب العربى فيبدو أنه من الأسباب القوية التى أثارت دراسة هذا الأدب فى الأوساط الأوربية لأنهما أرادتا أن تؤكد اتجاهاتهما فبحثتا عن البراهين فى الآداب المتعددة ومن بينها الآداب العربية أيضاً ، إذ « يؤمن أصحاب المذهب الرومانتيكى بعالمية » مذهبهم ويرون فى شعر كل أدب من الآداب المختلفة مظاهر له ، ويرى أصحاب المذهب الإنسانى الحديث الذى ظهر بعد الحرب العالمية الأولى فى كل حضارة من الحضارات من المقومات الخاصة ما يؤكد ذاتيتها وقد كان هذا المذهبان من أقوى الدوافع لدراسة الأدب العربى دراسة تستهدف استعراض تطوراته الفنية وبيان خصائصه فى ضوء من ماضيه الثقافى وتفهم هذه التطورات والخصائص فى ذاتها ولذاتها ، وتقدير مقاييسها وقيمها الخاصة ثم ربط كل ذلك بالظروف والقيم المتشابهة فى الآداب الأخرى التى تتصل بهذا الأدب ومن بينها أدبنا نحن الغربيين ولكن مثل هذه الدراسة الشاملة لم تتيسر لنا حتى اليوم ومنذ مائة سنة ، وعلى الأخص فى العشرين سنة الأخيرة ، تكاثرت مادة البحث لدى الباحثين ، وصار من الضرورى أن توضح هذه المادة وتفسر ، قبل أن تكون النظريات التى تنطبق عليها جميعاً ، كما تقضى بذلك الروح العلمية للعصر الذى نعيش فيه وكان لابد كذلك من أن يعمد الباحثون إلى اكتشاف طرق البحث التى تكفل

---

(١) طه حسين ، من حديث الشعر والنثر ، ص ١٧ ، ١٩ .

الدراسة الشاملة التى أشرنا إليها ولكن ذلك لم يتم حيث تتوافر الجهود المنظمة لاكتشاف هذه الطرق [(١)] » .

إن هذا الاعتراف الصريح لفون جروبناوم يتضمن أموراً هامة للغاية لابد من الإشارة إلى بعض منها مثل أن أصحاب هذه النظرية قد استهدفوا دراسة الأدب العربى للمعرفة ذاتها محاولين استعراض قيمه الفنية ، وخصائصه الثقافية ، وتطوراته التاريخية مقارنين لها بما يشبهها فى الآداب المعروفة لديهم وخاصة فى أدبهم هم ! وهكذا يتضح جليًّا كيف أثر الأدب العربى فى المذهبين المذكورين ذاتهما حتى فى القرن العشرين نفسه ومع ذلك كله فإنه يعترف أن مثل هذا الدراسة الشاملة المطلوبة لم تستكمل بعد ، على الرغم من تراكم مادة البحث فى المادة السنة الأخيرة ، وذلك لأن الباحثين لم يكتشفوا بعد سبيل البحث التى يمكن أن تضمن مثل هذه الدراسة ، لأن الجهود المطلوبة لم تتوافر لها بعد مثل هذا الاكتشاف ولم يتيسر لها السير فى طريقة بإيمان وإخلاص . ونظن أننا قد اكتشفنا هذه الطريقة وبيناها فيما مضى ، ونرجو أن يسير الباحثون بها قدماً لكى يصلوا إلى نتائج مثمرة وبناءة للعالمين : العربى والغربى معاً !

وعلى الرغم من ذلك الإخفاق الذى أشار إليه جروبناوم فإن محاولات النزعتين قد آتت ثمارها لأنهما عرفتا هدفهما المنشود فأخذ أصحابهما يعبرون الطريق للوصول إليه وقد سار فى هذا السبيل كثير من المستشرقين منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن محاولين إبراز معالم الأدب العربى وخصائصه المتميزة ، ودارسين تاريخه وقيمه الفنية ، وباحثين فى تطوراته ومنزلته بين الآداب العالمية الأخرى .

ولقد كانت هذه الأسباب هى أسباب اهتمام الاستشراق الرئيسية بالأدب العربى فى جميع عصوره القديم والحديث على حد سواء .

(ب) اهتمامه بالأدب العربى القديم :

إن المتتبع لأعمال الاستشراق مبتدئة بإنشاء المعاهد والجامعات ثم القيام بالرحلات حتى الآن سوف يتأكد بأن الأدب العربى يمثل لكل من يريد دراسة حياة العرب مشكلة رئيسية لأنه لعب دوراً بالغ الأهمية فى حياتهم قبل الإسلام وبعده ، بحيث يعد إهماله عند البحث فى شئونهم إهمالا لعنصر أساسى يمكننا من معرفتهم معرفة صحيحة ، ومما لا شك فيه أن الأدب

(١) فون جروبناوم ، الأدب الإسلامى العربى ، ٧٥ / ٧٦ من كتاب كوبلرينج المذكور .

شعراً ونثراً يمثل محوراً رئيسيًّا فى الحضارة العربية التى أثرت بدورها ، لا فى الثقافة الأوربية فحسب ، بل فى الثقافات الأخرى ، مما يدل على أهمية هذا الأدب للفكر العالمى عامة والفكر الأوربى خاصة . و « إذا كانت أعظم مآثر الحضارة العربية فى الحقل الروحى قد أفرغت فى اللغة فإن أسمى منجزاتها ، بعد القرآن ، كان هو الشعر فى نظر العرب ، وإنما بدأ عهد الشعر الكلاسيكى أو عصره الذهبى فى القرن السادس بعد الميلاد ، عندما كان الشعراء فى معظم أرجاء شبه الجزيرة ينظمون بلغة شعرية واحدة ، ويتبعون قواعد فى بناء القصيدة متشابهة ، وقد التزمت هذه القواعد التزاماً صارماً حتى آواخر العهد الأموى عندما وضعها دعاة الانشقاق فى ظل الخلافة العباسية موضع الشك [1] فليس بغريب مطلقاً أن تدور معظم بحوث الاستشراق حول هذا الأدب عامة وشعره خاصة ، لأنه كان فى ذروته عندما أخذ سبحانه وتعالى ينزل كتابه على نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ أراد البعض أن يفند ما لم يستطع أن يفنده أحد طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن ، وأراد الآخرون أن يضربوا على الوتر الحساس الذى يدفع بضاربيه إلى الأمام .

وسواء أكان الأمر هذا أم ذاك ، فقد ظل الأدب العربى بشعره ونثره من الأمور التى شغف بها الاستشراق محاولا الوصول إلى معرفة العرب واتجاهاتهم لفرض فلسفته عليهم وتوجيهه إياهم من جانب ، وساعيا إلى كشف المؤثرات التى تركها هذا الأدب فى آداب أوربا المختلفة بجانب ما تركتها آداب اليونان والرومان من جانب آخر ، إذ كان تراث أوربا فى الأدب هو تراث روما وبلاد الإغرايق ببساطتها ، وتحفظها ، وعقليتها الأساسية .

أما الأدب العربى فهو برغم أنه شخصى إلى أبعد الحدود ، أدب عاطفى رومانتيكى من الطراز الأول ، أنه يمجد العاطفة البشرية ، ولكنه يفعل ذلك ضمن إطار الصرامة الرسمية . ومع هذا فقد ترك أثره فى أدب أوربى بعينه وفى الأيديولوجية التى رافقته [2]

وقد ظلت هذه المؤثرات العربية قوية حتى يومنا هذا على الرغم من محاولة روم لاندو نفسه تقليل شأن المؤثرات الأدبية مقارناً إياها بالمؤثرات العربية الأخرى فيقول « وعلى الجملة فقد كان الأدب العربى أضعف أثراً فى الغرب ، من الفلسفة العربية ، والرياضيات العربية ، والعلم العربى « مبرراً حكمه هذا بشىء من السوفسطائية » وإذا كانت الصفات الرئيسية لأى أدب من

---

(١) روم لاندو ، المرجع السابق ، ص ٢٩٣ / ٢٩٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

الآداب تضيع ، على نحو لا مناص منه ، عند الترجمة فإن هذا الحكم يصح بوجه خاص على الأدب العربى الذى يخفى أشياء كثيرة وراء لغة ناضرة غير مقتصدة [(١)] » ورداً على ما ذهب إليه روم لاندو بشأن ضعف أثر الأدب العربى فى الآداب الأوربية نحيله إلى أستاذه هـ . أ . جيب [(٢)] الذى يعترف صراحة بتأثر عمالقة الأدب الأوربى أمثال سكوت ، وبيرون ، وجوته ، وشيلر ، وهوجو ، وهردر ولسينج وفولتير وديفو ، وسرفانتس وغيرهم بالأدب العربى إذ أطلق هذا الأدب فى خيالهم من نير نظام ضيق وثقيل ، وأحدث ثغرة خطيرة فى صروح العرف والتقاليد ، وأمكن أن يبعث فيهم الأفكار ويدفع بهم إلى الابتكار ، مما أدى بحق إلى انقلاب عظيم فى الآداب الأوربية بأسرها .

ويبدو للمتتبع أن الغرب كان يجهل الآداب الشرقية عامة . ومن بينها الآداب العربية خاصة . حتى نهايات القرن الثامن عشر حينما أخذت أوربا تفتح « صفحة جديدة فى تاريخ علم القوم بالشرق عندما أصدر وليم جونس عام ١٧٧٤ كتابه فى الشروح اللاتينية للشعر الآسيوى آخذاً على عاتقه أن يكون على حد قوله شاعراً وصاحب ذوق وليس ناقلا يتفقه فى اللغة — مما أعان المثقفون وغيرهم من المتأدبين بالآداب الكلاسيكية فى أوربا الغربية على أن يفهموا ويقدروا مزايا الشعر العربى الفارسى ، فكان ذلك للمرة الأولى عندهم ، غير أنهم لم يواصلوا طريق جونس ، لأن الأديبين الإنجليزى والفرنسى كانا يرزحان تحت عبء ثقيل من التقاليد » ، ولكن الأمر لم يبق على هذا النحو ، بل « خلا الميدان للحركة الألمانية الجديدة وأتيح لرجالها يومئذ أن يدلوا بدلوهم بين الدلاء إذ كانوا أقوياء مثلما كان الشعراء فى العصر الجاهلى ، حيث كان هؤلاء الرجال أصحاب السلطان الذى لا يحد ، وكانوا أيضاً هم الخالقين للذوق الأدبى للشعب ، لا الذين نصبوا أنفسهم خداماً له ، وكانوا آخر الأمر قادة هذا الشعب فى تذوق الأدبين العربى والفارسى [(٣)] » على حد سواء .

ويبدو لنا أن نهاية القرن التاسع عشر كانت فترة مقدرة للانقلاب فى هذا المجال من الدراسات ، حيث ظهر فيها عاملان لها أهميتها ولا سبيل إلى إنكارهما مطلقاً ، فأولها حدث فى العالم العربى نفسه « إذ ظهر فى مصر قبل بروكلمان كتاب فى تاريخ العرب وآدابهم تأليف إدوارد

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

(٢) هـ . أ . جيب ، تراث الإسلام ، الأدب ، ٢١٩/١ وما بعدها .

(٣) هـ . أ . جيب ، المرجع السابق . ص ٢٠٥ .

فاندبك وفيلبيدس قسطنطين وطبع فى بولاق سنة ١٨٩٢م . وهو كتاب تعليمى لا تبدو فيه إلا نظرة عابرة فى تاريخ العرب وآدابهم [١] » ، وثانيهما ظهر فى العالم الغربى حيث جاء بروكلمان الذى « وضح الأساس لحركة علمية جديدة بكتابة « تاريخ الأدب العربى » سنة ١٨٩٨م إلى سنة ١٩٠٢م . ويعتبر خير كتاب جامع لما تحت أيدينا من الأدب العربى [٢] . وعلى الرغم من أنه كتابه لم يتجاوز المظهر الخارجى للأدب العربى ولم ينفذ إلى دراسة نموه الداخلى ولم يتعمق فى جماله الفنى فإنه مع ملحقه الذى صدر فى الأعوام من ١٩٣٧ ، فى ١٩٤٢ يعد بحق « عهدة الباحث ، وعدة الدارس ، وزاد الكاتب ومرجع المؤلف ، وأداة الناشر فى كل فروع العلم العربى [٣] » . ولهذا كله كان خطوة جبارة فى دراسة الأدب العربى وتاريخه فى الشرق والغرب معاً ، وإن كان صاحبه العظيم قد سارع فذكر أنه لا يقصد بكتابه هذا ، مهما يكن رأى الأجيال القادمة فى مثل هذا العمل ، سوى أن يكون مجموعة لتراجم [٤] » ويبدو حقاً أنه كذلك كما بينا آنفاً .

وبعد ان أصبح كتاب بروكلمان فى متناول أيدى الباحثين تقدمت دراسات الأدب العربى بشكل ملحوظ ، ولعل خير من دفع بها إلى الأمام خطوة أخرى هو و . أ . نيكلسون بكتابه المذكور « تاريخ العرب الأدبى » وقد امتازو . أ . نيكلسون بقدرته على تذوق الجمال اللفظى وبدقته فى بحوثه وركز اهتمامه فى دراسة الظروف الثقافية لهذا الأدب بمقدار ما ركزه فى المادة الأدبية ذاتها [٥] .

لقد سدت هذه الأعمال الاستشراقية فراغاً هائلاً فى ميدان البحث الاستشراقى للأدب العربى الكلاسيكى ودفعت به إلى الأمام بخطوات عظيمة على الرغم من اقتناعها بالمظهر الخارجى لهذا الأدب ، لأنها عبرت الطريق أمام كل الراغبين للبحث فيه حتى أخذت دراسته تتشعب ، وجذورها تتعمق وألوانها تتعدد . فقلما يوجد مستشرق لم يجرب حظه فى البحث فى الأدب الجاهلى أو لم يتناول على الأقل المعلقات التى تعتبر بحق قمة من روائع الأدب العربى ويكفينا دليلا على ذلك ذكر أسماء بعض المستشرقين اللامعين الذين تناولوا الأدب الجاهلى

---

(١) عبد الحميد المسلوت ، محاضرات فى تاريخ الأدب بين القدماء والمحدثين ، ص ٣ .

(٢) فون جرونباوم ، المرجع السابق ، ص ٨٠ .

(٣) مراد كامل ، كارل بروكلمان ، مجلة « المجلة » يناير ١٩٦٠ ص ٣٤ .

(٤) خون جروبناوم ، المرجع السابق ، ص ٨١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

أمثال نولدكه . وبروكلمان وبلاشير وغيرهم الذين عنوا عناية فائقة بالبحث فى هذا المجال [١] ، علاوة على أمثال مرجوليوث . ولیال ودلافيدا الذين أنكروا أصالة الأدب الجاهلى عامة ، وإنتاجه الشعرى خاصة ، ومذهباته بوجه أخص [٢] . على الرغم من اشتهارهم بالمثابرة والبحث والتدقيق [٣] واهتم الآخرون منهم بالبحث فى المخطوطات ودواوين الشعراء القدماء إذ حقق أنطونى بيفان نقائض جرير والفرزدق فى ١١٠٢ صفحة وحقق دى خويه تاريخ الرسل والملوك للطبرى فى ٨ آلاف صفحة وحقق مرجوليوث معجم الأدباء لياقوت فى ٧ أجزاء ، وحقق ياكوب أسماء النبات المذكورة فى الشعر الجاهلى ، و «كثيراً ما كانوا يتعاونون فى هذا كما حدث فى كتاب فتوح البلدان للبلاذرى بتحقيق دى خويه ، وآلورد ، وكتاب الطبقات الكبيرة للواقدى بتحقيق أخاو ، وهوروفيتش وليبرت ، وسترستين ، وبروكلمان بعد مقابلة مخطوطه على معظم نسخه فى مختلف مكتبات العالم [٤] » ومثلما فعل هؤلاء فعل عشرات غيرهم مع مئات من المخطوطات العربية التى تتعلق بالأدب العربى القديم وإنتاجه الشعرى الغزير مستهدفين « إحياءها بنشرها عن كفاية وجلد وافتنان على أحدث منهج علمى من قراءة نصوصها الصعبة فى أوراق طمس الزمن الكثير من ملامحها ، ثم مقابلتها بنظيراتها والتماس الأصالة فيها والتثبت من صحة نسبها إلى أصحابها بمقدار الأقلام ، وفى مختلف الأزمان ، مهما كلفهم ذلك من عناء ووقت ومال [٥] .

ويكفى أن نستدل على ذلك بالدراسات القيمة التى نشرها المستشرق الأسبانى وغومس فيما بين الثلاثينيات والخمسينيات من هذا القرن عن شعراء العرب القدماء [٦] .

كما يكفى أن نشير إلى ريجس بلاشير الذى عنى بدراسة الأدب العباسى وشاعره الأكبر المتنبى علاوة على عنايته بالعربيات والإسلاميات ، بدرجة لم يعن بها باحث آخر حيث ألف

(١) عبد الحميد المسلوت : محاضرات فى الأدب ، ص ٢٠١ ، ٢٩٣ وما بعدهما .

(٢) ناصر الدين الأسد ، مصادر الشعر الجاهلى ، ص ٣٧٦/٣٥٢ ، دار المعارف بمصر .

(٣) عبد الرحمن عثمان ، المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٤) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ، ١١٢٨/٣ ، ١١٢٩ .

(٥) المرجع السابق ، ١١٢٨/٣ .

(٦) أميليو غرسيه غومس ، مع شعراء الأندلس والمتنبى سير ودراسات ، ص ١٤ وما بعدها ترجمة الطاهر أحمد مكى ، مكتبة وهبه بالقاهرة ١٩٧٤ حيث نجد دراسات عن المتنبى شاعر العرب الأكبر الشاعر الطليق وديوانه أبى إسحاق الإلبيرى فقيه إسبانى ابن الزقاق شاعر الطبيعية ابن قزمان صوت فى الشارع وابن زمرك شاعر الحمراء ، التى تدفع بنا بعيداً وراء تذوق الشعر العربى والغوص وراء دقائقه .

كتابه الشهير « المتنبى الشاعر العربى الإسلامى ، وشاعر عربى فى القرن الرابع الهجرى ، العاشر الميلادى ، المتنبى » وقد تناول فيه الشاعر ونقاده : إبراهيم اليازجى وحسين المرصفى وجورجى زيدان وأحمد الإسكندرى وزكى مبارك وشوقى ، وحافظ إبراهيم ، وكامل الكيلانى ، وأحمد ضيف ، وعبد القادر المازنى ، ومحمد الأسمر وفؤاد أفرام البتستانى ، وأحمد حسن الزيات ، وعباس محمود العقاد ، وطه حسين ، وشفيق جبرى وغيرهم بالتحقيق والتعليق والنقد فجاء من خير الكتب التى تعرضت للشاعر [١] » مما أدى إلى اعتبار دراسته هذه نموذجاً مثاليًّا حذا حذوه كثيره من الباحثين العرب والمستشرقين على حد سواء [٢] ويمكن أن نستدل على ذلك بدراستين عن أبى الرومى أولاها العباس محمود العقاد [٣] وثانيها لروفون جست [٤] .

ولما كان من المحال الآن أن نستعرض كل ما قدمه الاستشراق نتيجة اهتمامه بالأدب العربى القديم فيجب علينا أن نشير إلى اتجاهاته الأخرى فى هذا المجال حيث اتجه الاستشراق إلى كشف النقاب عن الذاتية العربية مما دفعه إلى دراسة المقاييس التقليدية مستهدفاً الوصول إلى الحكم على الموضوعات المختلفة التى ظلت حتى الآن ميداناً للجدل الحاد مثل السرقات والانتحال والأصالة ، كما سيطرت عليه فى الآونة الأخيرة عنايته بالعوامل الاجتماعية والفكرية

---

(١) المرجع السابق ، ٣٩٤/١ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ، ٣١٦/١ وما بعدها .

(٣) ابن الرومى حياته من شعره ، ص ٥ وما بعدها دار الكاتب العربى ، بيروت ط ٧ ، ١٩٦٨ .

(٤) ابن الرومى حياته وشعره ص ٩ وما بعدها . ترجمة حسين نصار ، دار الثقافة بيروت بدون تاريخ . وقد تبين لنا حسين نصار فى مقدمة ترجمته بعد أن أكد أن المستشرق المذكور قد أفاد من كتاب العقاد فوائد كبيرة أن الفكر العربى قد استهدف إلى « إحاطة الأستار عن حياة ابن الرومى وأخلاقه وفلسفته وشعره ، وأن المفكر الاستشراقى قد استهدف إلى تيسير قراءة شعر ابن الرومى وإبانة تطور علاقاته بمن اتصل بهم فى حياته وترتيب هذه العلاقات زمنيًّا معتمداً فى ذلك كله على شعره أيضاً كالعقاد . ويرمى من ذلك إلى تمهيد السبيل إلى تحقيق شعر ابن الرومى وترتيبه زمنيًّا فالكاتبان يبتدئان من نقطة واحدة هى شعر ابن الرومى ثم يسير كل منهما فى اتجاه خاص وهذا ما تبين لنا حقاً بعد قراءة كتابيهما معاً ، وعلاوة على ما ذكرناه يؤكد المترجم المذكور أن المستشرق جيب قد أفاد من أمرين : ديوان ابن الرومى المخطوط بدار الكتب المصرية . وكتاب العقاد ، إذ درسها دراسة دقيقة شاملة واستقصى شعر ابن الرومى تمحيصاً وترتيبا فاستطاع من دراسة الشعر أن يخرج بصورة واضحة شاملة لعلاقاته بممدوحيه وصلاته الشخصية ، واستطاع من كتاب العقاد أن يوضح كثيراً من جوانب الصورة التى تخرج بها من الشعر وكان المؤلف حذراً كل الحذر فى وصفه الشعر لابن الرومى ، وما أطلقه من أحكام على موضوعاته فلم يتورط فى إخفاء كالتى نراها عند زملائه من المستشرقين حين ينقدون الأدب العريق فلم يلجأ إلى الأحكام التى تقوم على الذوق ، وإنما إلى الأحكام الاستقصائية والإحصائية .

والاقتصادية وأثرها فى الابتكار الفنى عامة والإبداع الأدبى خاصة ، حتى « صارت النظريات النقدية العربية من بين المشاكل النظرية التى يعنى بها العلماء المستشرقون [١] » ومن بينهم هـ . ريتر المولود ١٨٩٢ م . بكتابين أولها الصور اللفظية النظامية « الذى قارن فيه » بين الروح الفنية العربية والفارسية مقارنة دقيقة [٢] وثانيهما تحقيقه أسرار البلاغة فى المعانى والبيان « لعبد القاهر الجرجانى الذى يعتبره علماء الاستشراق من أهم ما أنتجه الفكر العربى فى صناعة الشعر وتذوق الأسلوب العربى وبعد جهود طويلة تمكن ريتر عام ١٩٥٤ من نشر الكتاب نشرة ممتازة ثم أتبعها بترجمة له بالألمانية ستتيح الفرصة لتقدير الكتاب فى محافل الأدب فى العالم كله [٣] » مما يدل على اتجاه الاستشراق إلى دراسة وجهات النظر العربية للتدليل على وجهات نظره بعينها فى هذا الميدان . وهكذا « اعترف بالأدب العربى إذن كظاهرة مستقلة ذات كيان مستقل وبقى أن تدرس العوامل العقلية والثقافية التى تجمعت لتنتج هذه الظاهرة نفسها [٤] » وقد أدى هذا إلى أن تمكن المستشرقون من الوصول إلى وثائق تاريخية ووثائق جغرافية فى المادة الشعرية كما يتطلب ذلك منطق البحث . وهذا الاتجاه الجديد هو البحث فى الربط بين الظواهر الأدبية من جانب ، وبين الحياة العقلية من جانب آخر . وهناك مثالان لبيان ذلك :

أولهما : البحث فى ظهور الشعر الفلسفى لدى بشر بن المعتمر المتوفى عام ٨٢٥ م . وغيره من الاعتزليين البارزين .

وثانيهما : البحث فى ظهور القصص الرمزية لدى جماعة إخوان الصفا فى القرنين العاشر والحادى عشر غير أن مثل هذه المحاولات لم تتبلور بعد لأسباب عديدة ، إذ « لابد لنا أن نعترف بجهلنا الاتجاهات الأدبية التى شاعت لدى الطوائف المذهبية المختلفة [٥] » ولابد أن نضيف إلى ذلك دراسة جرونباوم الذى يتردد اسمه كثيراً فى هذا المكان ! إنه يعترف صراحة بأنه على الاستشراق أن يعرف قبل أن يصل إلى نتائج مثل هذه الدراسات وأمثالها أمرين بالغى الأهمية وهما :

---

(١) المرجع السابق ، ٧٩٦/٢ .
(٢) ألبرت ديتريتش : المرجع السابق ص ١٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨ .
(٤) فون جرونباوم . لمرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

أولها : رأى أصحاب الحضارة الإسلامية بعينهم فى طبيعة الإنتاج الأدبى بصفة عامة .
ثانيها : رأيهم أنفسهم فى طبيعة إبداعهم الأدبى بصفة خاصة .

وذلك كله لأننا « على أساس من آرائهم هم ، سواء منها ما دونوه وكتبوه أو ما زاولوه وطبقوه ، سنبنى نظريتنا الأدبية فى النهاية مما يدل على اتجاهه البناء وهو يتفق ومنهجنا واتجاهنا وسرعان ما يذهب ويحدد المشكلة قائلا « يمكن القول بأن آراءهم التى خططت اتجاهات الإنتاج الأدبى العربى فى القرون الوسطى وحددتها ، تتلخص فى مبدأين أولها الدور الذى يلعبه الخيال فى الإنتاج الأدبى ، وثانيها علاقة المادة بالصيغة [١] » وكلا الأمرين يدلان فى نظره :

أولا : على أسباب اعتماد المفكرين المسلمين فى القرون الوسطى على آراء أرسطو النفسية التى سيطرت على اتجاهاتهم العقلية إلى أن تمكنت نظريات ديكارت وأفكاره من عقولهم وعقول غيرهم .

ثانياً : على أسباب ازدهار الشعر الصوفى إذ يؤمن المتصوفة بأن الإنسان يستطيع أن يتجاوز نفسه ويرتفع فوق حدوده كذلك .

ولهذين السببين وحدهما كما يرى جروبناوم ، نشأت نظريات العرب النقدية التى اعتمدت فى بحثها عن الجمال على الصياغة التى كانت على الفرض الأرسطى شيئاً مستقلا بذاته فى نظرهم حتى « يمكننا أن نقول بأن الجمال لديهم لم يكن سوى زخارف نضيفها عن قصد وإرادة إلى طريقة التعبير عن الموضوع ، وعن هذه النظرية الأرسطوطالية نشأت النظرية النقدية العربية فى عمومها [٢] » ولا ندرى مطلقاً كيف يتجاهل جرونباوم الآراء النقدية الأصيلة التى جاءت بها عبقريات الجاحظ وابن طباطبا والآمدى ، وعبد القاهر الجرجانى وغيرهم . وإذا كان جرونباوم قد نسى مثل هؤلاء ، فكيف إذن ينسى حازم القرطاجنى صاحب «كتاب المناهج الأدبية الذى يعبر فيه بدقة فائقة عن ثقافة فلسفية عميقة ، ومهارة فى تحليل المعانى الجمالية ، بحيث نستطيع أن نؤكد أنه يعتبر صاحب أول محاولة عربية فى علم الجمال [٣] » .

وإذا استدللنا برأى عبد الرحمن بدوى فى فلسفة حازم القرطاجنى الجمالية فإن ذلك لا يعنى أننا نتفق معه فى أن «كتاب المناهج الأدبية» يعد بحق « أول محاولة عربية فى علم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩٨ .
(٣) عبد الرحمن بدوى ، حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة ص ٦ ط القاهرة ١٩٦١ .

الجمال » وإنما نرى أن هناك عدداً من العلماء والأدباء والنقاد قد سبقوه فى ذلك منذ العصر الجاهلى إلى العصر الذى عاش هو فيه وهو القرن السابع الهجرى ، إذ ولد حازم القرطاجنى عام ٦٠٨هـ . ثم هناك علاوة على ذلك عدد من الفلاسفة العرب قد سبقوه أيضاً فى ذلك من أمثال ابن سينا الذى « يفرق بين الجميل من حيث هو غاية تختلف عن الغايات الأخرى ولا تمتزج بها [١] » والغزالى الذى « جعل الجمال الظاهر من شأن الحواس . والجمال الباطن من شأن البصيرة [٢] » وأبى حيان التوحيدى الذى « يقف من مشكلة الجمال والقبح موقفاً طريفاً حين يقرر فكرة النسبية فى القول بالجمال أو القبح وحين يلمس لنا الأسس التى يقوم عليها الحكم الجمالى بصفة عامة [٣] » ، وحتى الفقهاء ، يصورون مفهومهم للجمال والقبح ، ففكرة « الجمال والقبح العقليين مشهورة معروفة فى كتبهم [٤] » وعلى الرغم من الزعم بأن النظرية الجمالية عند العرب غير متبلورة حتى الآن [٥] » ، فإنه يجب الاعتراف بأهمية فلسفتهم الجمالية بل لابد لنا « أن ندخل فى حسابنا أن أية محاولة لكتابة تاريخ فلسفة الجمال لا تصور النظرية الجمالية عند العرب تعد محاولة لا يمكن الاكتفاء بثمراتها ، لأن هذه النظرية مع البحث والاستقصاء لا تنفصل عن تاريخ الاستطيقا ، وإذا كان التاريخ الفكرى للعرب يكون جزءا لا ينفصل من التاريخ العام لتطور الفكر العالمى فإن نظرية الجمال عندهم تعد حلقة من سلسلة تاريخ الوعى الجمالى العالمى ولا تقل قيمة عن النظريات التى شاعت فى العصور الوسطى عند الغربيين [٦] » إذن ، لماذا أنكر جرونباوم هذا الاتجاه أو ذلك الإسهام لابد أن يكون ذلك لأحد أمرين : إما لهدف . وإما لجهل ، لأن تحديدات العرب الجمالية مشهورة ومؤثرة [٧] .

وعلى كل سنمضى قدماً مع صاحبنا جرونباوم[٨] لنرى ماذا أحدث التغيير الذى كان

(١) عز الدين إسماعيل ، الأسس الجمالية فى النقد العربى ، ص ١٤٠ .
(٢) المرجع السابق ص ١٣٧ .
(٣) المرجع السابق ص ١٣٨ .
(٤) المرجع السابق ص ١٣٤ .
(٥) المرجع نفسه ص ١٢٨ .
(٦) المرجع السابق ص ١٤١ .
(٧) أحمد كمال زكى ، نقد دراسة وتطبيق ، ص ٩٢/١٠٣ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧ .
(٨) Smail Balic, Gustav Edmund von Grunebaum, P. 307/314, Biblioteka Orientakis, mei-juli, Leiden 1973.
حيث قام بدراسة هذا المستشرق محصياً أعماله .

نتيجة لنظرية الإنسان العربى الجديدة للكون ومركزه هو فيه . ولكى نختصر الطريق للرد عليه . نود أن نسمعه أولا حينما يقول : « نظر الإنسان إلى وضعه فى الكون وإلى حقيقة ذاته ، نظرة أخرى ، فبعد أن كان يظن أنه مجرد ظاهرة من ظواهر الكون ، أصبح يدرك أنه يتميز عما عداه بسيكولوجية لا تتوفر لسواه . وبهذه النظرة الجديدة اكتشف خبرات جديدة ورأى نفسه فى ضوء جديد عرف الإنسان الحديث نفسه بعد جهالة بها ورأى فيما ورث من أفكار عن حقائق الكون أخطاء استطاع تصحيحها ، فاكتسب ثقة بنفسه إلى جانب معرفته بها . وقد جعلته ثقته تلك ومعرفته هذه ، فى حاجة إلى التعبير عن داخلية نفسه ، وإلى الابتكار فى وسائل هذا التعبير ، وكان من ثمرات هذا الوضع الجديد نشأة الشعر الغنائى الذى ترعرع فى أواخر القرن الثامن عشر ، وكان أساسه الخبرات النفسية الجديدة للإنسان الجديد . ولعل نقص هذا الجانب فى الثقافة الإسلامية فى القرون الوسطى ، وهو ما قعد بالعرب ، بعد القرن العاشر الميلادى عن أن يعيدوا عنصر الإبداع والخلق إلى أدبهم الذى تميز من قبل بالإبداع والخلق [١] » وما دام جرونباوم قد وصل إلى هذا الحد فى تجاهله لأسبقية العرب فى ابتكارهم الشعر الغنائى وهو نتاجهم الأدبى المفضل ، قروناً طويلة قبل أن يتأثر شعراء التروبادور بهم وباعتراف الجميع ، العرب والمستشرقين ، فإننا نحيله إلى اعترافه هو ، قبل أن نحيله إلى اعتراف غيره ، حيث يقول : « وما يزال موروث التروبادور وما فيه من إيمان برفعة المرأة وبأهمية الحب وقوته التى تسمو بالنفس ، وما يزال ينعكس فى حياتنا حتى اليوم ، ومن خلال هذا الموروث ما نزال نستمد هذه التجربة من المحبين والشعراء العرب الذين كانوا أول من كشف عن أعماق قلوبنا الطاهرة ، وربما ظلت لولاهم محجوبة أبدا [٢] » اذن ، هل جاء الشعر الغنائى الأوربى نتيجة تغير نظر اصحابه للكون . أم نتيجة تأثرهم الكامل بأساتذتهم العرب ؟ لا نرد على هذا السؤال ، لأن جرونباوم قد رد عليه بنفسه ، ولم تساعده سفسطائيته على التهرب من الرد المباشر ، ونكتفى بذلك !

وقبل أن نترك هذا الموضع لابد أن نشير إلى اهتمام هـ . أ جيب بالنثر العربى القديم [٣] ،

---

(١) جرونباوم ، المرجع السابق ص ١٠٧/١٠٨ .

(٢) فون جرونباوم ، دراسات فى الأدب العربى ، ص ٢٢١ وما قبلها من ص ٢٠١ .

(٣) هـ . أ . جيب ، دراسات فى حضارة الإسلام الفصل الثانى عشر ، خواطر فى الأدب العربى ص ٢٩٣/٣١٦ ، حيث تناول بدء التأليف النثرى ونشأة الإنشاء الأدبى فى الأدب العربى القديم وما يتعلق به .

حيث حاول أن يجيب على سؤال رواده كثيراً : وهو : هل كان للعرب الجاهليين آداب نثرية ؟ وعلى الرغم من اعترافه بأن البعض قد قطعوا بوجوده فإنه ينفى ذلك قائلا : « إننى أعتقد أنه لم يقم برهان حتى الآن على وجود أى آداب نثرية مدونة بين العرب الذين سكنوا جزيرة العرب » ، وحتى إذا كانت موجودة حقاً فأين هى ؟ لأنه من العجب حقاً اختفاء آثارها هذا الاختفاء الكلى حتى من أحاديث العرب المنقولة »

ونرى أنه لا حاجة بنا الآن لمناقشة صحة رأى جيب أو عدم صحته ، بل نحيله إلى رأيين مختلفين لنرى المشكلة بوضوح أحدهما رأى زكى مبارك [١] الذى يقرر بوجودها لأن القرآن الكريم يقدم لنا صورة تقريبية عن أشكالها وأحوالها ومناهجها وثانيهما رأى طه حسين [٢] الذى ينفى وجودها لأنها تتطلب الحياة الرفيعة ولم يكن العرب قد وصلوا إليها بعد فى العصر الجاهلى ونحن نقطع بالرأى الأول لأن كل من يرجع إلى العصر الجاهلى وأخباره يجد . . . النثر يلعب دوراً فى حياة العرب حينئذ ، إذ كان عرب الجاهلية مشغوفين بالتاريخ والقصص عن فرسانهم ووقائعهم وملوكهم يقطعون بذلك أوقات سمرهم فى الليل حول خيامهم ، وتدور بينهم أطراف من أخبار الأمم المجاورة لهم ممتزجة بالخرافات والأساطير [٣] ويكفى رداً على منكرى وجوده فى ذلك العصر ، سواء أكانوا من العرب أم من المستشرقين ، لكى يصححوا آراءهم أن ينظروا إلى ما حفظت كتب السيرة واللغة والتاريخ والأدب من ألوان النشر مثل الوصايا والخطب والحكم ، والأمثال « التى تنسب إلى العصر الجاهلى ومجموع هذه الأنواع ، هو ما يمكن أن يسمى بالنثر الفنى عند الجاهليين [٤] .

ثم عرض هـ . أ جيب لتطور الأساليب النثرية فى عصرى بنى أمية والعباسيين مشيراً إلى العوامل المادية والنفسية التى أدت إلى انتشار الكتب المدونة ، وأولها هو « توطيد دعائم أسلوب أو طراز موحد للكتابة العربية » حيث كان القرآن الكريم واستخدام العربية فى الإدارة « وسيلة فعالة كبرى لنشر العلم بطراز معهود فى الكتابة العربية » ، وثانيهما هو انتشار الإسلام على نطاق واسع بين شعوب مختلفة وامتزاجها الكلى بالعرب مما أدى إلى تعريبها اللغوى والعرفى معاً ،

(١) زكى مبارك ، النثر الفنى ١٠/٤٤ وما بعدها دار الكتب المصرية ١٩٣٤ .

(٢) طه حسين ، من حديث الشعر والنثر ص ٤٤ وما بعدها علاوة على ما رأيناه ينكر وجود النثر الفنى فى كتابه « فى الأدب الجاهلى » الذى تناولناه فيما سبق ، ولا حاجة بنا أن نكرر ما أكدناه هناك .

(٣) شوقى ضيف ، الفن ومذاهبه فى النثر العربى ، ص ١٥ .

(٤) عبد الحكيم بلبع ، النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ، ص ٢٥ وما بعدها مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ .

وعلاوة على هذا وذاك فقد كان هناك أشخاص يميلون إلى الأدب وألوانه المتعددة ونظراً لعناية العرب بلغتهم فقد كان جد طبيعى « أن تكون اللغة العربية أول موضوع لدراستهم الأدبية حتى ولو كان عنصر الأدب لم يعد أن يكون مجرد بذرة . وهذه هى الحقيقة التى تميز الأدب العربى عن معظم الآداب الأخرى إن لم يكن عنها جميعا » .

وعلاوة على ما تقدم من اهتمام الاستشراق بالأدب العربى القديم علينا أن نذكر اهتمامهم بالعروض وتحليل أوزانه أيضاً [١] إذ اتجه علماؤه فى معالجتهم لموسيقى الشعر إلى تقسيمه إلى ثلاثة أنواع الشعر الكمى الذى يعتمد « على الكم فى المقاطع ، وما يتطلبه المقطع من زمن للنطق به ، ويتخذون أقصر المقاطع وحدة يقيسون بها وينسبون إليها ، والشعر الارتكازى الذى تتكون تفاعيله » من مقطع منبور ومن كذا من المقاطع غير المنبورة . فى حين أنه فى الشعر الكمى توصف التفاعيل بأنها تتكون من كذا من المقاطع القصيرة وكذا من الطويلة » ، والشعر المقطعى الذى يعتبر خاليا من النبر الذى يولد بالإيقاع الموسيقى فى تفاعيله ، وأن موسيقاه سيالة هادئة تماماً

وعندما أخذ المستشرقون يهتمون بالشعر العربى وعروضه الفريد اعتبروه من الشعر الكمى وحللوا الأبيات إلى مقاطع بدلا من تحليلها إلى تفاعيل كما صنع القدماء من علماء العرب وقد بدأ هذه المحاولة المستشرق أوالد ، وتبعه فيها معظم المستشرقين أمثال ريث . وتراهم يقسمون المقاطع العربية إلى أنواعها الثلاثة :

١ — القصير .

٢ — المتوسط .

٣ — الطويل .

غير أنهم لم يبصرونا بالفرق بين نغمة الشعر حين ينشد ونغمة النثر حين يقرأ قراءة عادية ، رغم اتفاق الاثنين فى نظام توالى المقاطع .

وبجانب هؤلاء هناك غيرهم من المستشرقين الذين اهتموا بالعروض العربى وأوزانه ومنهم : فايل وجويار وفرايتاخ وجاكوب .

وقد درس آراءهم شكرى محمد عياد بالتفصيل والإسهاب [٢] ثم ركز على دراسة

(١) إبراهيم أنيس ، موسيقى الشعر ، ص ١٤٦/١٦١ ، مكتبة الأنجلوز المصرية ١٩٦٥ .

(٢) شكرى محمد عياد ، موسيقى الشعر العربى ، ص ١٣/١٦ ، دار المعرفة ١٩٦٨ .

ستانلاس جويار [١] فى كتابه « نظرية جديدة فى العروض العربى » مقارناً اتجاهه باتجاه إبراهيم أنيس [٢] فى كتابه « الأصوات اللغوية » ومشيراً إلى « الاختلافات الواسعة فى قوانين النبر عند أنيس وجويار [٣] » ، والفروق الجوهرية الأخرى وأنهى كلامه بقوله : « ولا أدرى إن كانت للمستشرقين دراسة هامة فى هذا الموضوع ، ولكن جويار يشير إلى دراسة فيه للمستشرق الإنجليزى لين ، ملاحظاً أنه قد خلط بين التنغيم أو نبر الغلو وبين نبر الشدة ، وينهى مناقشته للين بالأمل أن يعود يوماً ما إلى هذه الدراسة مستعيناً بما تحتاج إليه من الأجهزة العلمية الدقيقة ، فهل تراه هو أو غيره فعل ذلك » .

وإذا كان لين قد عاش أكثر من ربع قرن من الزمن فى القاهرة وعاشر أدباءها وعلماءها وشعراءها فمن الممكن جداً أن تكون دراسته فى هذا الموضوع قيمة للغاية ، أو على الأقل هامة بالنسبة لنا من الوجهة التاريخية ليس إلا ، لأن لين كان يود الاعتماد على علماء العرب عندما كان يعالج موضوعات صعبة عويصة . ومن هنا كان فى إمكاننا أن نرى مدى اعتماده عليهم أو تقليده إياهم أو استقلاله بنفسه .

وقد ذهب شكرى محمد عياد بعدئذ إلى أبعد من ذلك [٤] باحثاً فى « طريقة المستشرقين كما يصورها كتاب مثل كتاب المستشرق الإنجليزى « رايت » فى قواعد النحو العربى » محللا رأيه بإسهاب ومقارناً إياه برأى إبراهيم أنيس ثم برأى محمد مندور الذى ابتكر فكرة نواة البيت « حين كان يحاول بذلك أن يسد الخلل الذى لوحظ على طريقة المستشرقين » متعرضاً لآراء أوائل من درسوا العروض من المستشرقين مثل أيوالد وفريتاخ ومن تبعهما .

وإذا كان العروض العربى قد ظفر بدرجة كبيرة من اهتمام الاستشراق به فإن القافية العربية فيما يبدو لنا لم تحظ بمثل هذا الاهتمام وهذا هو ما يجعل محمد شكرى عياد يقول : « ولكن القافية لم تظفر من اهتمام المستشرقين والعرب بما ظفرت به الأوزان [٥] » .

وعلى أية حال نكتفى بهذا القدر من دراسة اهتمام الاستشراق بالأدب العربى القديم متجهين إلى اهتمامه بالأدب العربى الحديث ، إذ « تلوح اليوم فى أفق الأدب العربى ظاهرة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢/٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٥/٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق ، ص ٨٧/٥٣ .

(٥) المرجع السابق ص ٩٤ .

جديدة حساسة جديرة للتجديد هى أن مجرى بحوث المستشرقين والمستعربين قد بدأ يتحول رويداً رويداً من الأدب العربى القديم إلى الأدب الحديث . . . وهم من حيث دراستهم لهذا النوع عالميون يحققون فكرة سامية طالما جاشت بصدورنا وهى الوصول بالأدب العربى الحديث إلى العالمية وهذه بلا شك أحسن دعاية طيبة لنا ، من حيث تعريف الغرب بشىء من آدابنا العصرية وجهودنا ، وتصويرنا كأمة تريد أن تأخذ نصيبها ومكانتها فى الحياة [١] » .

ومن هنا أصبح من حقنا منهجيًّا أن ننتقل الآن خطوة إلى الأمام لكى نعالج هذا الجانب من اهتمام الاستشراق .

(جـ) اهتمامه بالأدب العربى الحديث :

نرى أن من الصعوبة بمكان البحث فى اهتمام الاستشراق بالأدب العربى الحديث وذلك لأسباب عديدة منها :

أولا : أن بحوثه فى هذا الميدان بحوث حديثة العهد فعلا .

ثانيا : أن بحوثه فيه لم تتبلور بعد فكريًّا أو منهجيًّا أو فلسفيًّا .

ثالثاً : أن بحوثه الحديثة منصبة فى أغلبها على النواحى السياسية والعقائدية والدينية ومشاكلها .

رابعاً : عدم وجود هيئة تتبع بحوثه التى تتعلق بالاتجاهات الحديثة فى العالم العربى الإسلامى .

خامساً : أن الأدب العربى الحديث لم يفرض نفسه بعد على هيئات العلم العالمية ، وإن خطا خطوات جبارة نحو ذلك .

سادساً : أن العدوان الاستعمارى لم يزل مستمراً وخاصة فى ميادين الفكر والثقافة والأدب .

سابعاً : أن مراكز الاستشراق العلمية نفسها تحول دون تعريف طلابها بإنتاج الأدب العربى الحديث ، إذ تفرض عليهم فرضاً البحث فى الأدب العربى القديم وروائعه .

ومن أجل هذه الأسباب جميعاً رأينا أحد الباحثين العرب المحدثين يتساءل عن هذا الاتجاه الغريب فى الأدب الاستشراقى قائلا : « ثم ما هى الأسباب التى تدفع المستشرقين عامة إلى

---

(١) محمد أمين حسونة ، المستشرقون بين الأدبين القديم والحديث ، ص ٤٨١ ، مجلة (المعرفة) أغسطس ١٩٣٢ م .

تركيز اهتمامهم على تاريخ الشعوب الشرقية فى الماضى البعيد وإهمال تطور هذه الشعوب فى العصور الحديثة والسكوت عن نهضتها القومية ولكنهم يقتصرون على وصف العناصر البالية الميتة فى هذه الحضارات دون الإشارة إلى عناصرها الصالحة للحياة والتى كان لها تأثير فى تقدم الإنسانية [١] » .

وعلى الرغم من تلك الأسباب وهذه التساؤلات فإن الباحث الموضوعى يجد أن اهتمام الاستشراق ، بجانب قيامه بترجمات الأعمال الأدبية لأدباء العرب المعاصرين إلى اللغات الأخرى يزداد يوماً بعد يوم عناية بالأدب العربى الحديث واتجاهاته الفكرية والفنية على السواء و « حتى وقت قريب كان الكتاب العرب يشتكون من أنهم غير معروفين فى الخارج فكانوا يضغطون على دولهم لمساعدتهم فى نشر أعمالهم الأدبية خارج البلاد ليمحوا بذلك الأفكار الظالمة عنهم ولحسن الحظ فقدت هذه الشكاوى اليوم طابعها الراهن ذلك لأن مجموعات من المختارات والترجمات والدراسات الانتقادية قد نشرت فى اللغات الأوربية الرئيسية ولن يلبث زمن الاكتشاف أن ينتهى لكى يفسح المجال مكانه لمرحلة أكثر خطراً وهى مرحلة النقد [٢] » .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلنبدأ بالإشارة إلى بداية اهتمام الاستشراق بالأدب العربى الحديث حيث يتألق فى الأفق أجناتيوس كراتشكوفسكى رائداً فى هذا الميدان بين المستشرقين جميعاً [٣] . وقد كان سبباً فى أن تظهر « فى روسيا اليوم نهضة وثابة واهتمام كبير بالأدب العربى الحديث ، وكان أول من درس فى الغرب البلاغة العصرية درساً مطرداً ، ونشرت فاسيليفا تحت إشراف كراتشكوفسكى مختارات من الأدب المصرى الحديث ، صدر بمقدمة نفيسة عن تطور البلاغة العربية فى أواخر القرن التاسع عشر . [٤] » ويبدو لنا من تتبع نشاطه العلمى أنه « عنى عناية خاصة بالأدب العربى الحديث ، وانتدب أستاذاً بجامعة القاهرة [٥] » ثم نشرت كلثوم عودة فاسيليفا المنتخبات لدراسة الآداب العربية منذ سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٩٢٥ التى

---

(١) محمد كامل عياد ، التاريخ والآثار ص ١٧٥ ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٢) عبد الله العدوى ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، ص ٢٣٩/٢٤٠ .

(٣) محمود تيمور ، العلامة المستشرق كراتشكوفسكى ، الرسالة ، ١٥ أبريل ١٩٣٥ .

(٤) محمد أمين حسونة المرجع السابق ص ٤٨٤ .

(٥) عمر الدسوقى ، فى الأدب الحديث ، ٣٨٣/١ .

تناولت فيها أديب إسحق وجورجى زيدان وعبد الرحمن الكواكبى وأمين الريحانى وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ، وبعدئذ أضافت إلى دراستها الأدباء طه حسين وتوفيق الحكيم وابراهيم المازنى وذا النون أيوب وعبد الرحمن الشرقاوى وعبد الرحمن الخميسى ويوسف إدريس ومواهب الكيالى وصفى النبى وغيرهم . وهل نحتاج إلى دليل آخر إذا علمنا بأنه « قد صدر للأدباء العرب ١٢٤ كتاباً يناهز عدد نسخها خمسة ملايين ونصف مليون فى ٣٠ لغة من لغات الاتحاد السوفيتى [١] » ، المختلفة ، مما يدل على أن أصحاب هذه المدرسة الاستشراقية قد استطاعوا أن يقفوا على دقائق اللغة العربية ويتذوقوا جمالها ، وينفذوا إلى أسرارها .

وقد حاول كراتشكوفسكى أن تكون دراسته « فى الأدب العربى الحديث [٢] » ، بقدر الإمكان ، جاهداً أن يظهر فيها نهضة العرب الحديثة ، إذ « لا يفرق مطلقاً بين الآداب العربية وبين الأمة التى أنتجت هذه الآداب » ويرى أنه ليس من السهل مطلقاً أن نعثر على آثار النهضة الأدبية قبل القرن التاسع عشر ، وحتى إذا صادفنا بعض المحاولات للتجديد فى الأدب فإنها فردية ظهرت بين الأقليات المسيحية يتصدرها المطران البارونى جرومانوس فرحات (١٦٧٠ — ١٧٣٣) ومع ذلك كله فإن العرب « لم يتأثروا بالتيارات الفكرية فى أوربا إلا بعد الحملة الفرنسية » على مصر حيث نلتقى بعبد الرحمن الجبرتى وحسن العطار اللذين يؤكدان « بعض العوامل التى قامت بدورها فى تكوين الأدب العربى الحديث » مثل المطبعة العربية والمكتبة الحديثة والبعثات العلمية والمدارس الجديدة ، ظهور رفاعة الطهطاوى وأمثاله كما نلتقى فى الشام بالإرساليات التبشيرية التى قدمت « عملا مجيداً فى هذا السبيل » وأسفرت عن بروز بطرس البستانى وغيره . وإذا أضفنا إلى ذلك العنصرين الآخرين وهما : الترجمة والصحافة « وعلاوة عليهما العنصر الثالث وهو إحياء التراث فقد يكون فى إمكان المرء أن يفهم أكثر أسباب النهضة العربية الحديثة وبجانب هذا وذاك كانت هناك منتديات علمية وسياسية وعلمية وأدبية ظهرت تدريجيًا منذ منتصف القرن الماضى فأحدثت أثراً عميقاً فى الجو الأدبى » ، إذ أدت إلى نشأة النثر الخطابى الذى أثر بقدر كبير فى تنمية الوعى القومى . و « أما المسرح فلم يكن له حظ بذكر » إلا فى النصف الثانى من القرن الماضى . ثم حدث أن سافر بعض الأفراد

---

(١) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ، ٩٢٢/٣ .

(٢) أغناطيوس كراتشكوفسكى فى الأدب العربى الحديث مجلة « الرسالة » أربع مقالات ظهرت فى ٥ و ١٢ أكتوبر و ٢ نوفمبر و ٢١ ديسمبر ١٩٣٤ بترجمة محمد أمين حسونة .

والعائلات كذلك إلى الغرب كميخائيل صباغ (١٧٨٤ - ١٨١٦) وإلياس بقطر (١٧٨٤ - ١٨٢١) إلى فرنسا ، ومحمد الطنطاوى (١٨١٠ - ١٨٦١) إلى روسيا وغيرهم . واختار عدد آخر لا أوربا فحسب وإنما أمريكا الشمالية والجنوبية على السواء . وقد كان لهجرة هذه العناصر أهمية عظمى فى تكوين الأدب العربى الحديث إذ ظهر جيل من الكتاب بدأ دورهم على مسرح الأدب وإن لم ينموه إلى الآن « واستناداً إلى كل ما أشار إليه ذهب كراتشكوفسكى ليؤكد لنا » « أن تاريخ الأدب العربى الحديث ليس إلا تاريخ النفوذ الأوربى فقد اتجه هذا الأدب اتجاهين رئيسيين هما النضال بين الأفكار القديمة وبين الأفكار الحديثة والمشكلات التى نشأت من طابع الفن الأدبى الحديث » . ولا ندرى كيف تجاهل كراتشكوفسكى العوامل التى نبعت من داخل الشعب العربى نفسه ، ولم يكن فيها للمؤثرات الخارجية دخل كبير كما بينا ذلك من قبل . ثم يلاحظ أن أهم الميول التى ظهرت بجلاء فى هذا الأدب هى :

أولا : الاحتجاج على كل جديد ومحاولة البقاء فى دائرة القديم وإحياء الأساليب القديمة .

ثانياً : السير سيراً سطحيًّا على منوال الأوربيين وتقليد أفكارهم واحتقار الماضى العربى بأسره .

ثالثاً : محاولة صبغ الأصول الصحيحة للأدب العربى بأشكال جديدة مبتكرة من أساسها مع اتخاذ الطرق الأوربية والثقافية الغربية وسيلة للوصول إلى هذا الغرض .

والجدير بالذكر أن هذه الميول الثلاثة لا تزال سائدة فى العالم العربى بأسره وإن تحولت بعد السادس من أكتوبر ١٩٧٣ م . إلى البحث عن الأصالة الحقيقية والرجوع إلى الذات أكثر من أى وقت مضى منذ عدة قرون .

ويرى كرانشكوفسكى أنه من الصعوبة بمكان تقسيم الأدب العربى فى القرن التاسع عشر إلى عصور فالإنتاج الأدبى إلى غاية عام ١٨٨٠ م كان ضعيفاً وكل ما يمكن القول عنه حتى هذا التاريخ أنه كان « عصر بحث واستطلاع أكثر منه عصر إنشاء أدبى » .

وعلى الرغم من صعوبة التحقيب فى الأدب العربى الحديث التى أشار إليها كراتشكوفسكى ، فإنه قسم هذا العصر إلى خمسة جهود ما قبل سنة ١٨٨٠ وبعد سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩٠ ، ثم من ١٨٩٠ إلى ١٩٠٠ « وهى الفترة التى اختفى فيها من المضمار الجيل الأول لناشرى النور الجديد ودعاة الأدب العربى وكانت كل من سوريا ومصر تعملان وقتئذ

مستقلتين ، فالتفتت مصر إلى المضمار العلمى بنوع خاص ، وأما سوريا فوجهت اهتمامها إلى ميدان اللغة والأدب » معاً . وظهر فى كل من البلدين رواد عظماء منهم ناصيف اليازجى ، بطرس البستانى ، رفاعة الطهطاوى ، على مبارك ، عبد الله فكرى ، فارس الشدياق وغيرهم الذين أسدوا خيراً كل الخير إلى النهضة العربية الحديثة ويعتبر كل من محمد عبده وجورجى زيدان « فى مقدمة الكتاب الذين امتاز بهم هذا العصر » إذ بفضل الأول « استقر رأى المسلمين على السير فى طريق التجديد وازداد نفوذ الحركة الأدبية شيئاً فشيئاً ، وأثر على الشطر الأكبر من المصريين » وبفضل الثانى ظهرت خلال ذلك أنواع أدبية جديدة كالرواية التاريخية » وغيرها ، وإن « كان الكاتب يوجه جل اهتمامه إلى تنسيق الألفاظ » حتى أتى مصطفى المنفلوطى ، فاتجه بهذا النوع إلى طريق الكمال » . ويبدو أن الفترة الرابعة فى نظر كراتشكوفسكى هى الفترة التى سيطرت عليها المدرسة السورية المتأمركة حيث « برزت إلى الميدان فى خلال السنوات العشر الأولى من القرن العشرين وهى فيما نظن أقوى المدارس الأدبية الحديثة من حيث استقلال شخصيتها » ولا شك أن ءمن أهم مميزاتها « أنها قطعت كل صلة لها بأساليب الرسائل النثرية والشعر المنثور المنمق إلى حد التكلف » ويستدل كراتشكوفسكى على ذلك بالإشارة إلى أعلامها البارزين أمثال أمين الريحانى وخليل جبران وعبد السميع حداد وميخائيل نعيمة ورشيد أيوب وإيليا أبى ماضى وإلياس فرحات وسليم الخورى وفوزى المعلوف وشكرى الخورى وغيرهم .

ثم انتهت زعامة هذه المدرسة بانتهاء الحرب العالمية الأولى حيث انتقلت زعامتها إلى المدرسة المصرية فيبدأ العهد الخامس للأدب العربى الحديث ويحدد كراتشكوفسكى أن بوادر زعامتها ترجع « إلى عام ١٩٠٧ م . حين تألف حزب الأمة » وأنشأ الجريدة وتولى رياستها أحمد لطفى السيد الذى قام بترجمة عدد من الكتب القيمة كالأخلاق لأرسطو وغيرها وبعدئذ بسنوات أو « فى عام ١٩٢٢ م . التف الكتاب المجددون حول جريدة « السياسة » التى تولى تحريرها أحد الكتاب العصريين الذائعى الشهرة (محمد حسنين هيكل) الذى أسدى خيراً كثيراً إلى الأدب العربى الحديث . وقد امتازت هذه المدرسة بالتعمق فى فكرة الأدب ، والأخذ من الأدب القديم والاهتمام بالنقد والتاريخ الأدبيين ، وإشعال الروح الوطنية الخالصة ، والاتجاه إلى القصة بمفهومها الحديث واستناداً إلى هذه الأساليب وغيرها » « استطاعت أن تكسب شهرة ذائعة وأنصاراً مخلصين متحمسين فى سائر الأقطار العربية بفضل اتساع نطاق الصحافة

وانتشارها وهكذا عادت مصر فتولت الزعامة للمرة الثانية فى تاريخ الأدب العربى الجديد ، وستظل محتفظة بهذه الزعامة ، مرتكزة على دعائمها بثبات أعظم مما كانت عليه فى نهاية القرن الماضى » .

ثم يعرض كراتشكوفسكى بشىء من الإسهاب للشعر الذى لا يزال أكثر أنواع الأدب العربى انتشاراً وأهمها خطراً وأشدها تأثيراً . ومع ذلك فإن « تاريخ الشعر فى القرن التاسع عشر ليس إلا تاريخ تجديد شباب الشعر القديم بطرق معدلة كل التعديل وقد شارك فى بعثه كل من ناصف اليازجى وفرنسيس مراض ومحمود البارودى وإسماعيل صبرى وأحمد شوقى وحافظ ابراهيم . وخليل مطران وعباس العقاد ومصطفى الرافعى ومعروف الرصافى وغيرهم الذيم دفعوا كل منهم على حدة بالشعر العربى إلى تقدمه من جديد .

أما الشعر الشعبى « الذى تستعمل فيه العامية بدلا من الفصحى فالواقع أنه لم ينتج سوى مؤلفات فكاهية انتقادية شأنه – كما كان فى الأزمنة السالفة – ومن رجاله أسعد رستم فى أمريكا وأكثر شعره يرمى إلى أغراض سياسة وعمر الزعنى بسوريا وغيرهما .

وبعدئذ تحدث كراتشكوفسكى عن القصة التى يراها لم تنشأ من أصل عربى مثل المقامات وغيرها وإنما نشأت « بتأثير الأدب الأوربى المباشر » . وكان أول من برز فى هذا الميدان سليم البستانى برواميه التربوية ، وجميل المدور باتجاهاته الإخبارية وجورجى زيدان بميوله التاريخية ، وقد كان يطالع القراء بقصة « فى كل سنة تقريباً ، قصة جديدة من سلسلة تاريخية طويلة الحلقات » . وقد كان يرمى بأسلوبه الأدبى البسيط إلى انتشار التعليم ، و « قد نالت مؤلفاته إقبالا منقطع النظير ، بل إنها كانت فاتحة عهد جديد فى الأدب العربى الحديث » ولابد من الإشارة إلى محاولات أخرى من أمثال سعيد البستانى ويعقوب صروف باتجاهاتها الأخلاقية ، وفرح أنطون بميوله النفسية وغير هؤلاء .

ويبدو أن القصة التاريخية عند العرب المحدثين لم تصل إلى مستواها المطلوب إلا مع ظهور « ابنة الملوك » محمد فريد أبو حديد ، التى وصلت من بعض الوجوه إلى أعلى المستويات .

أما الأقصوصة العربية فنصادف فى ميدانها محاولات خليل جبران الذى شرع فى كتابتها على سبيل التمرين لكنه لم يعد إلى ممارسة هذا النوع من الكتابة بعد ذلك ثم نلتقى بمحاولات محمد المويلحى فى عيسى بن هشام ومحاولات عائشة التيمورية وحافظ إبراهيم ومصطفى المنفلوطى

حيث امتازت كتابته « بجمال التنسيق وسلامة الأسلوب دون دقة الموضوع أو البراعة القصصية » .

ومهما يكن شأن هؤلاء وغيرهم . فإن محمد تيمور « الذى توفى فى شرخ الشباب » يمكننا أن نعتبره « منشئ الأقصوصة المصرية ومبتكر التصوير الواقعى للحياة الاجتماعية الحديثة ، وقد تأثر بأدب موباسان وتشيكوف وغيرهما . وقد دفع شقيقه محمود تيمور بالأقصوصة العربية بخطوات إلى الأمام وأقاصيصه « واقعية كأقاصيص شقيقه محمد ولكنها أكثر تنوعاً ، وأعمق تحليلا ، وأفصح لغة وأسهل أسلوباً » وما من شك فى أن عددا كبيرا من الكتاب المعاصرين قد تأثر بأدب التيموريين مثل عيسى عبيد فى « إحسان هانم وثريا » وطاهر لاشين فى « سخرية الناى » و « يحكى أن . . . وحواء بلا آدم » التى امتازت بالطلاوة والفكاهة » ، وعبد المسيح فى « حكايات المهجر وغيرهم » .

أما القصة العربية فقد خطت خطواتها الأولى بميلاد قصة « زينب » لمحمد حسين هيكل عام ١٩١٤ م . التى « فتحت فتحاً جديداً » ولكنها بالرغم من ذلك « لم تلفت الأنظار فى بدء ظهورها » وخطت القصة العربية خطوة أخرى بظهور قصة « الأيام » لطه حسين عام ١٩٣٧ م . وهى « جديرة حقاً بالتقدير ، لا من حيث الوصف الحى للحياة الواقعية فحسب ، بل كمؤلف أدبى من الطراز الأول فى اللغة والأسلوب وطريقة الرواية » . ثم قفزت بخطوة أكثر اتساعاً بنشر قصة « عودة الروح » لتوفيق الحكيم عام ١٩٣٣ ، إذ « كان لظهور توفيق الحكيم فى سماء الأدب أحسن وقع لما امتاز به من التعمق فى الفن الروائى . وبراعة الوضع وسلامة اللغة » وهكذا كل ما تقدم من الأمثلة « يحملنا على أجنحة الأمل ويدفعنا إلى الاعتقاد الجازم بأن القصة ستحل قريباً المحل اللائق بها فى الأدب العربى الحديث » ومما لا شك فيه أن نبوءة كراتشكوفسكى قد تحققت فعلا فى أمثال نجيب محفوظ ، وعبد الرحمن الشرقاوى ، ويوسف السباعى ويوسف إدريس وإحسان عبد القدوس وغير هؤلاء .

أما المسرحية العربية فيرى كراتشكوفسكى أنها لم تعتمد على أصول محلية شأنها فى ذلك شأن القصة « وفيما يبدو للمرء أنها » لم تتأثر فى شىء بالمقامة أو القراقوز أو مراسم الشيعة فى ذكرى مقتل الحسين .

ومما هو جدير بالذكر ، كما يرى كراتشكوفسكى ، فى هذا المقام أن المسيحيين لم يتجهوا وحدهم إلى هذا الفن وإنما شاركهم فيه المسلمون كذلك مثل إبراهيم الأحدب بمسرحيتى

« إسكندر المقدونى » و « ابن زيدون الأندلسى » ، ولكن من الجلى أن المسرح العربى الحديث وليد جهود مارون النقاش الذى اطلع على مسرحيات موليير وتأثر به تأثراً عظيماً ومع ذلك فلم يسر على دربه بعد وفاته إلا عدد قليل مثل طنوسى المحير الذى وضع بعض المسرحيات الهزلية الصغيرة عام ١٨٦٠ م ولكنها « لم تصادف من النجاح إلا القليل » وبعد ذلك بعشرين عاماً ألف أديب اسحق « فرقة تمثيلية صغيرة بمدينة الإسكندرية » وكان الاتجاه فيها مأسويّا . وقد ساعد هذا الاتجاه رجال من أمثال اليازجى والبستانى وغيرهما . وأول ما ظهر من المآسى « المروءة والوفاء » لخليل اليازجى (١٨٥٦ — ١٨٨٩) وهى قطعة شعرية مستقاة من حادث معروف فى أساطير الأدب الجاهلى وتقدم نجيب حداد بالمسرح العربى قدما إذ ترك ستة عشر مسرحية أكثرها مترجم بتصرف كبير وخطا عثمان جلال خطوة أخرى محاولا أن ينفذ فكرة جريئة للغاية وهى نقل مؤلفات موليير إلى اللهجة المصرية العامية مع مراعاة الأحوال الأخلاقية المصرية » ولكن مسرحياته لم تمثل قبل عام ١٩١٢ م . وبدأ فتح جديد للأدب المسرحى عام ١٩٢٠ م بفضل جهود محمد تيمور ثم أخيه محمود تيمور ومسرحياته التى تمتاز بالروح القوى وتراه ينجح فيها بفضل استعماله اللغة المصرية الدارجة ، كما أن صفاتها المسرحية العظيمة جديرة بالتسجيل ولا شك أنها فى مقدمة المسرحيات المعبرة عن الحياة العصرية وهذا من أقوى البواعث التى يعزى إليها نجاحها . « وبجانب نجاح هؤلاء وغيرهم فى الوطن العربى ، فقد نجح ميخائيل نعيمة فى المهجر حيث امتازت مسرحياته ، بما فيها من التحليلات النفسية الأخلاقية الرائعة كما توحى بذلك مسرحيته « آباء وأبناء » التى وضعها عام ١٩١٧ م .

وعلى أى حال فقد حاول أحمد شوقى قبل عام ١٩٣٠ م . أن « يعيد إلى التراجيديا شبه الكلاسيكية رونقها وبهاءها ، فخلف بعد وفاته عدداً من المسرحيات الشعريات المنقولة عن التاريخ المصرى القديم أو التاريخ العربى » . وقد نجحت نجاحاً رائعاً يستحق كل التقدير وذلك بفضل كتابتها بأسلوب عربى قديم بحيث جاءت مطابقة لذوق الجيل و « إن كانت لا تعد تقدماً فى تاريخ المسرح العربى » .

ويبدو لنا من هذا الحكم الأخير أن كراتشكوفسكى لم يستطع أن يقدر أعمال شوقى المسرحية حق التقدير لأنها تعد بدون أى شك خطوة جديدة فى المسرح العربى الحديث .

ولم ينس كراتشكوفسكى أن يشير إلى مشكلة لغة الحوار وهى موضوع « يثير اهتمام الباحث المدقق ، ولكن حله ليس من السهولة بمكان » . وقد ظهرت هذه المشكلة عند كل من عثمان

جلال ومحمود تيمور وغيرهما ، وحتى توفيق الحكيم يواجه المشكلة نفسها وإن كنا « نراه يجمع بمهارة بين اللهجة العامية فى الحوار وبين اللغة الفصحى عندما يدون ملاحظاته أو وصفه ، وقد دلت التجارب العلمية على أن هذا الحل هو خير الحلول الوسطى فى الوقت الحاضر » .

وأخيراً تحدث كراتشكوفسكى عن « أنواع قد تترك جانباً إذا أثير البحث حول ما اتفق على تسميته « بالأدب » ومثال ذلك : الصحافة التى لعبت دوراً فى الأدب العربى المعاصر قلما يدانيه دور آخر فيه إذ «كانت مدرسة لا للقراء فحسب ، بل للكتاب أنفسهم » مما أدى إلى أن يتأثر بها الأدباء والقراء والخطباء على السواء . ويكفينا دليلا على ذلك ظهور الأعلام على صفحاتها من أمثال رزق الله حسون ورشيد الدحداح وفارس الشدياق وعبد الله النديم ويعقوب صنوع ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى ، ومصطفى كامل وسعد زغلول وعباس محمود العقاد وغيرهم .

وبعد ، فإن أهم ما امتازت به المدرسة الحديثة للأدب العربى هو اتجاهها نحو الشعر والمسرح والرسائل ومزج العامية والفصحى وتاريخ الأدب والفلسفة والنقد والاجتماع وغيرها ومما هو جدير بالملاحظة أن كتب رواد هذه المدرسة إن هى إلا مقالات سبق أن نشرت على صفحات المجلات والصحف اليومية وهو دليل على حيوية هذا النوع بل برهان ساطع على الأثر القوى الذى تركته الصحافة الدورية بالنسبة لتقدم الأدب » .

وعلاوة على ما كان لكراتشكوفسكى من فضل الريادة فى اهتمام الاستشراق بالأدب العربى الحديث ، فقد كان له فضل الريادة أيضاً فى اهتمام الاستشراق بالعلماء العرب المحدثين إذ ألف فى هذا السبيل سفره النفيس « حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوى » حيث أثبت إسهام هذا العالم الأزهرى القدير فى تقدم الاستشراق وتأثر عدد كبير من المستشرقين [١] .

ومنذ أن اتجه كراتشكوفسكى إلى دراسة الأدب العربى الحديث تشعب اهتمام الاستشراق بهذا الأدب ، حتى يمكن القول أنه يزداد كل يوم عمقاً وفلسفة وشمولا [٢] .

ولنتقدم شيئاً إلى الأمام لنصادف مستشرقاً ذائع الصيت فى العالم العربى لإعلان إسلامه

---

(١) أغناطيوس كراتشكوفسكى ، حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، ترجمة كلثوم عوده ، مراجعة عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٤ وقد أصدرته أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى فى لينتجراد عام ١٩٢٩ م .

(٢) عبد الرحمن الخميسى ، حول الآداب العربية والسوفيتية فى موسكو ، الجمهورية ١٣ يوليو ١٩٧٢ .

أولا ولكثرة دراساته ثانياً ، ولسعة أفقه أخيراً ، ألا وهو عبد الكريم جرمانوس الذى يعرف القاهرة وأزهرها الشريف ، واهتم بالأدب العربى الحديث غاية الاهتمام دارساً أعلامه ونهضته وأطواره . [1]

وإذا لم يتناول الباحث العربى فى هذا المكان اهتمام عبد الكريم جرمانوس ، بالأدب العربى القديم وبالأدب العربى الحديث ، فإن المستشرق المذكور قد فعل ذلك بنفسه حيث نراه يعقد بحثاً طريفاً للغاية بعنوان « القاهرة مدينة النهضة الأدبية العربية [2] » يتحدث فيه ، بعد أن مر مروراً سريعاً بانتشار الخرافات والخزعبلات فى عصر القرون الوسطى فأوربا وحلولها مكان العلوم القديمة « عن اتساع » نطاق اللغة العربية فى الشرق حتى الهند وآسيا الوسطى وفى أوربا عامة وعبورها إلى قارة أفريقيا ثم إلى الأندلس « منوهاً بفضل العرب على تقدم العالم حين يقول : « لقد أنقذت العبقرية العربية الإنسانية من الجهل وسلطت النور على ما اعتراه من ظلام فليس غريباً أن تكون الإنسانية بأجمعها مدينة بالشكر والحمد للعالم العربى » ، ثم يتحدث عن الأدب العربى الحديث مبتدئاً بالنصف الثانى من القرن التاسع عشر بالذات ، حيث « فهم المجدون الموجهون لاتجاهات الديمقراطية الإسلامية كلمة العصر وروحه » التى أبدعت نهضة أدبية جديدة عكست إشعاعات روحية وفكرية على عبد الله فكرى وعبد الله النديم ومحمود سامى البارودى وعلى باشا مبارك وإسماعيل صبرى » علاوة على ما أثاره جمال الدين الأفغانى وتلميذه محمد عبده ، حتى كان تلاميذهم فى الأدب العربى الحديث يشار إليهم بالبنان مثل طه حسين ومحمد حسين هيكل وعباس العقاد وعبد القادر المازنى ومصطفى عبد الرازق وغيرهم ممن قدموا خدمات جلى للآداب العربية فى العالم العربى المعاصر . ولم يقف الباحث عند هذا الحد ، بل سعى إلى سماع العقاد الكاتب والشاعر والفيلسوف الذى لم يتعمق أحد من الأوربيين مثلما تعمق هو فى أعمال الفلاسفة أسبيوزا وكانت وشبنهاور ونوردا وفونت وغيرهم . وعندما ذكر له قلقه من الفرق بين الفصحى والعامية أشار العقاد إلى الأسباب التى خلقت هذه الفرقة . كما أشار إلى العوامل التى ستسبب زوالها . وهناك توفيق الحكيم الذى استطاع أن يكتب أدباً مصريًّا حقيقيًّا باذلا جهوده ومعرفته من أجل هذا الهدف ورفعته أعماله الأدبية التى شكلها فى قالب مسرحياته الدرامية إلى مكانه عالية بين أدباء هذا العصر ومن

(١) عيسى الناعورى ، الحاج عبد الكريم جرمانوس ، مجلة « الأديب » يوليو ١٩٧٠ .

(٢) أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، مارس -- أبريل ١٩٦٩ ٧٢٩/٢ - ٧٤٤ ، مطبعة دار الكتب ١٩٧١ م .

خلال بعض ترجماتها إلى اللغات الأجنبية تعرف العالم على وجه من وجوه المجتمع المصرى وعلى صورة عن حياته . وهذا وحده ما يكفيه فضلا ، ويؤيد عبقريته ويبرز عظمته . ثم عرض لمحمد أمين حسونة مناقشا قصته « مصر الحرة » حيث تناول صاحبها اللقاء العنيف بين الحياة الإسلامية والحياة الأوربية والصراع النفسى بين ما يرغبه بطل القصة الذى يقع فى حب فتاة أوربية وبين أصالته التاريخية التى تنبع من الإسلام وتقاليده وبعد أن درس قصته « الورد الأبيض » مشيراً إلى ما فيها من التحليل للحياة الأوربية والحياة الإسلامية ، انتهى المستشرق جرمانوس مع هذا القاص العربى قائلا : « لقد أثارت الثورة المصرية أدب حسونة وضمته إلى ركابها وبترقبه للأشياء وملاحظاته وخبراته الطويلة استطاع بكتابه «كفاح الشعب » أن يحقق الكثير وقت الثورة » .

ومن من المستشرقين يستطيع أن ينسى أدب محمود تيمور وقد نال عناية جرمانوس ومن هنا بحث أدبه معترفاً بفضله وقيمته وفنه . ولكنه للأسف لم يذهب بعيداً فى دراسته وإنما قطع كلامه عنه معلناً تقديره لأعمال محمود تيمور الأدبية حق التقدير من كثرة ما تحتويه من عظمة ، وعلى الرغم من ذلك فالمستشرق المسلم لم يخيب أملنا لأنه تناول هذا الأديب اللامع فى مكان آخر رة بعنوان « محمود تيمور والأدب العربى المعاصر» الذى أصدره بالإنجليزية عام ١٩٥١م . وأخرى بعنوان « قراءات فى أدب تيمور» الذى نشره باللغة العربية عام ١٩٦٨م [١] . حيث قال من بين ما قاله « ومما لا ريب فيه أن محمود تيمور هو خير ممثلى هذا الأدب العربى الحديث وأخصبهم إنتاجاً ، وأقواهم عبقرية فهو سليل أسرة عريقة النسب ممتدة التقاليد فى التأليف والأدب . . ماكاد التمدن الأوربى ينتشر فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى مصر ، حتى أثار مشاكل جديدة تردد صداها فى المجال الأدبى « وما من شك أن محمود تيمور قد استقبل هذه المشاكل بعقل متفتح مطالباً بإلقاء الضوء على حياة الشعب بما فيه من محاسن ومساوئ على السواء ، لأن هذا كله هو ما يعد فى نظره الطريق الوحيد لعلاج المجتمع ومواجهة معضلاته . ثم أشاد إلى أعمال محمود تيمور الفكرية ، تأثره وتأثيره فى اتجاهه ومذهبه ، إذ نجده كاتباً متمكناً ومؤلفاً قاصاً أو ناقداً اجتماعيًّا وخياليًّا متأصلا ، فهو كاتب

---

(١) مجلة « الإصلاح الاجتماعى » مايو ١٩٦٨ م ، ص ٦٢/٦٦ ، مطابع رابطة الإصلاح الاجتماعى وبحثه هذا يعتبر مقدمة لكتاب « عزرائيل القرية وقصص أخرى » الذى نقل إلى الفرنسية ثم إلى المجرية وغيرها من اللغات الأوربية .

بارع وطبيب نفسانى ومحلل اجتماعى يجيب على الأسئلة التى تجد المتخصصين فى مثل هذين المجالين .

ولا يتوقف المستشرق المسلم جرمانوس عند هذا الحد ، كما لا يفعل صاحبه محمود تيمور أيضاً ، بل يمضيا بنا قدماً فيدرس الثانى العلاقات بين الأدب العربى والأدب العالمى ويؤلف بجانب قصصه المشهورة مسرحياته المعروفة ، ويقوم الأول بتحليل الأمرين معاً حيث نراه يشيد بمسرحيات محمود تيمور كما أشاد منذ قليل بقصصه المختلفة .

وينهى عبد الكريم جرمانوس دراسته عن محمود تيمور معجباً بقصته « شمروخ » التى تتعقب « موضوع التنقيب عن البترول واستغلال مناجمه وما يعترضه من مشاكل وما يحدثه من مخاطر للعالم العربى ومجتمعه » كما تحتوى « مشاهد ومكايد حب على عرض رائع من وصف لحياة البدو فى الصحراء ، وذلك مما زادها رونقاً وبهاء » .

وأخيراً . فإذا اعتبر محمود تيمور بأدبه « عميد عصره فى أدب القصة العربى » [١] فليس ذلك إلا لمكانة روائعه الأدبية فى الأدب العالمى لأنها شقت طريقها إليه مترجمة إلى لغات مختلفة متعددة .

ثم عرض المستشرق المسلم لأدب زكى أبو شادى وأهميته للأدب العربى الحديث ، كما عرض لأدب سلامة موسى الذى كان « أول المصريين الذين عرفوا علم الاجتماع الأوربى وكذلك قوانين الحياة الاجتماعية » معتذراً للإمام محمد عبده الذى كان من أوائل العرب المحدثين الذين اهتموا بمثل هذا الفكر الأوربى ، ولم ينس أن يشير إلى عظمة محمد حسين هيكل معتبراً إياه دافعاً قويًّا لتطور النقد العربى الحديث مشيداً بكتابيه « حياة محمد » عليه الصلاة والسلام و « منزل الوحى » الذى كان « باعثاً له على السفر لإتمام مراسم الحج فى مكة المكرمة » . ويعترف بفضل مجمع اللغة العربية وبأهميته إذ أن مهمة المجتمع عظيمة الشأن فى توحيد وتنسيق الحرية الروحية والفكرية لعلماء المسلمين الذين انحازوا ومالوا إلى الغرب باستشراقهم معلناً بذلك تأثرهم به .

وأخيراً عرض لعدد كبير من الأدباء العرب المعاصرين وأدبياتهم وذكرهم تباعاً معترفاً بأن الأدب العربى المعاصر منذ الثورة العربية الكبرى « قد رفع صوته ليعلن الحرية التى اعتبرها

(١) نيازى ديزدار فينشى ، أدب تيمور فى يوغوسلافيا ، ص ٦ من مجلة « الإصلاح الاجتماعى » مايو ١٩٦٨ م .

الفكرة الأساسية » ليكون بكل ما فيه من ابتكار ، وأصالة ، واجتهاد ، صوت الحرية والاستقلال والنهضة الجديدة .

وهناك مثالان نود أن نضيفهما فى هذا المكان وهما « ثلاثية نجيب محفوظ » للأب جاك جوميه ، و« العرب من الأمس إلى الغد » لجاك بيرك ، وذلك لما لهما من أهمية وتطبيق ونموذجية .

أما الأب جاك جوميه فبجانب اهتمامه بالدراسات القرآنية وغيرها [1] أفرد دراسة خاصة يتناول فيها « ثلاثية نجيب محفوظ [2] » متعرضاً لأهمية هذه الثلاثية ادبيًّا وفكريًّا وفنيًّا ، إذ « هناك ثلاث روايات يكمل كل منهما الأخريين ، ظهرت فى القاهرة بين ١٩٥٦ ، سنة ١٩٥٧ ، وتستحق التنويه على هذا الأساس ، ومؤلفها الأستاذ نجيب محفوظ كاتب روائى ذائع الصيت من قبل هذه الثلاثية ، « التى فرضت نفسها على الدوائر الأدبية ، بل على الناس كافة ، حتى اعتبره « بعض النقاد فى القاهرة خير روائى عرفته الآداب العربية إلى يومنا هذا » . ومع ذلك فإن الفحوى العام للثلاثية ليس بالشيء الجديد سوى ما ينم عنه من التجديد وهو استخدام الواقعية ومناهجها على نطاق واسع هذا الاتساع ، وبهذه الدرجة من الأستاذية فى مجال الحياة المصرية ، حيث يتعقب صاحبها إحدى الأسر المتوسطة فى ربع قرن من عصرها ليكشف عن آثار التغيير فى نمط حياتها وسرعة تطورها وتقدم تفكيرها » مدققاً فى الملاحظة والوصف والتحليل ، جاهداً بكل ما فى وسعه أن يبرز ذلك « التوازى بين مستوى التطور الخلقى العائلى ومستوى التطور السياسى فى مصر فكما كان الأبناء يتحللون شيئاً فشيئاً من سيطرة الآباء كانت مصر كذلك تتحلل من السيطرة البريطانية » . وليس هذا كله . لأن نجيب محفوظ بدراساته الفلسفية لم يرض لنفسه مطلقاً أن يقف عند هذا الحد البسيط وإنما قام بتحليل فريد « لأزمات الضمير المروعة التى كانت تثيرها أحياناً احتكاكات بعض المصريين ببعض وجوه التفكير الأوربى ، من نزعة علمية فى مبدإ الأمر ثم النزعة الماركسية بعد ذلك » .

وبعد أن أشار إلى حياة نجيب محفوظ وتطوره الفنى ، أوجز مضمون ثلاثيته التى تربو

(١) كمال سعد ومارى غضبان ، أفكار الخواجات الذين يبحثون فى القرآن والعادات المصرية مجلة (المصور) القاهرة ، ٢٠ نوفمبر ١٩٧٠ م .

(٢) الأب جاك جوميه ، ثلاثية نجيب محفوظ ، ترجمة نظمى لوقا . مكتبة مصر ١٩٧٠ .

صفحاتها على ١٤٣٨ صفحة متوسطة الحجم [١] فى صفحات قليلة تدل على الإلمام والدقة والتركيز ثم انتقل إلى دراسة شخصياتها منوهاً إلى خصائصها ومذهبها واتجاهها . وأنهى هذه الصفحات قائلا : « ها هنا تقف بنا الثلاثية ، وهى بحاجة إلى رابعة تصلنا بالفترة الجديدة من حياة مصر الاجتماعية ، ولكن هذه الرواية قد لا تتسنى كتابتها قبل أعوام تتبين فيها ملامح هذه المرحلة الخطيرة التى كافح فى سبيلها عبد المنعم وأخوه أحمد ، كل منهما فى اتجاه » . وهذا الرأى للأب جوميه يعد خطيراً لأنه يعبر عن لا نهائية القصة . وهذا ما لا نوافقه عليه ، وإلا لامتدت الثلاثية إلى ما لا نهاية . ولأغفلنا طبيعة اختلاف البشر فى مواجهة الحياة وما تحمل من مشاكل واختلاف وأسرار .

وبعد أن قام الأب جوميه بتلخيص الثلاثية ، ذهب يتناول شخصياتها ، إحداها تلو الأخرى معتمداً على حكمه على القصة ، الذى أصدره قبل أن يقوم بتحليل نفسية أبطالها قائلا : « بالغة ما بلغت موهبة الرواية لدى نجيب محفوظ ، وبالغاً ما بلغ فنه الموفق فى تشويق القراء لمتابعة حوادث روايته ، فإن الأهمية الأولى للثلاثية قائمة فى مجالها السيكولوجى وهذا على الأقل ما يتراءى لنا فالثلاثية تموج بالأنماط الإنسانية ، ونعتقد أن الدراسات الفلسفية التى بدأ بها شبابه أتاحت له صدق الحس فى التحليل النفسى فأدرك الصلات العميقة بين المواقف التى يراها غيره أشتاتاً متفرقة لا يجمعها رباط ونعتقد كذلك أن تعليمه الجامعى أتاح له القدرة على تذوق الآداب الأجنبية ، فأخذ عنها فنية الرواية .

بيد أنه هضم تلك الفنية وسيطر عليها وسخرها لأغراضه فخرج عمله الكبير مصريًّا خالص المصرية . وهكذا اتسعت القصة فى كفاية لرسم صورة أبطالها . وإن لم يبلغ الأحفاد مبلغ الرجال إلا فى الأربعينيات . ولكن الذى يبدو أن أمامهم فى الأفق صراعاً أيديولوجيًّا حاداً فرضوان يتردد على الباشا وهو من رجال الأحزاب فهو فى نظره معلم الجيل ، وعبد المنعم أصبح من الإخوان الذين يسيرون على هدى القرآن وأحمد أضحى شيوعيًّا . فالزواج والدفن على سنن دينه القديم ، والحياة ذاتها على سنن ماركس ، إلهه الجديد ولكن لو قسنا أحفاد الثلاثية الثلاثة على أساس الواقع المصرى وحده الذى حدث منذ الأربعينيات وحتى الآن ، فإننا لابد أن نعترف أن أحداً منهم لم ينجح فى الحياة إلا من التحم منهم بالشعب نفسه وهذا ما لا نعرفه لأن صاحب الثلاثية نفسه قد ترك سبل الحياة مفتوحة . ومن هنا لا نحتاج إلى قصة رابعة ،

(١) نجيب محفوظ ، بين القصرين ، قصر الشوق ، السكرية ، مكتبة مصر ط ٧ - ١٩٧٠ .

أو خامسة تكملة للثلاثية نفسها ، بل نحتاج إلى ثلاثية جديدة بأكملها . وهذا أمر طبيعى فى مثل هذا الحال ومثل هذه التطورات .

وإذا كان لابد من ملاحظة على دراسة الأب جوميه للثلاثية فهى عدم إشارته إلى أسلوبها والقارئ لها يمكن أن يلاحظ بسهولة أن لأسلوبها هندسة محكمة للغاية ربما كانت فريدة فى نوعها فى الأدب العربى المعاصر ، ولكنها متجلية لكل من له قدر من المعرفة باللغة العربية ومميزاتها . وإذا كان نجيب محفوظ فى رواياته كلها : مصور الحياة الصادقة ، وباعثها المبدع الأمين ، كما يلاحظ نظمى لوقا ، فهل هو كذلك فى نظر المستشرق فى بحثه للثلاثية ؟ نترك الإجابة لنظمى لوقا : « إنه هو وليس هو فنجيب من حيث نظر إليه المستشرق الفاضل قمة تتراءى لعينى رجل نشأ فى مواطن القمم الشوامخ ، وألف الأعلام من كتّاب الرواية فى شتى أمم الغرب ، وفى سائر عصوره أما نجيب ، من حيث ننظر إليه ، أى من حيث هو ظاهرة أدبية مصرية عربية ، فقمة شامخة فى سهل من الأرض منبسط أو شبه منبسط هذه هى القيمة الحقيقية لنجيب عند أهل اللسان العربى : إنه فرد فذ ونابغة غير تابع ، وإن كنا نرجو أن يكون متبوعاً بآحاد غيره من النابغين فى يوم غير بعيد » ومن هذا كله يبدو لنا أن دراسة أدب نجيب محفوظ لم تزل فى بداية الطريق ، ولكن هذا لا يعنى مطلقاً أننا نقلل من قيمة الدراسات التى خرجت عن أدبه حتى الآن ، بل على العكس تماماً ، وهل يمكن لأحد أن يقلل مثلا من قيمة البحث الذى قام به محمد حسن عبد الله [١] ، أو من قيمة مثل البحث الذى قام به الأب جوميه ؟ طبعاً ، لا ! ومن هنا ، فإن كل ما نوده هو ازدياد من البحث والتنقيب والدرس فى أدب هذا الأديب ، وذلك لكى نصل إلى فهمه فهماً دقيقاً وهذا من حقنا ، بل من واجبنا نحو الفكر والثقافة والأدب على السواء !

أما جاك بيرك فقد أفرد فى كتابه المذكور فصلا خاصاً [٢] تناول فيه « مغامرات الكلمة فى الأدب العربى الحديث واتجاهاته المختلفة . وقد عرض فيه لقدسية اللغة العربية التى « تظل وفية لتحديدها الذى يتضمن النزول إلى الأرض ، بدلا من الانبثاق منها » حيث يبدو أنه قد عكس وضعها تماماً فبدلا من أن يقوم بربط قدسيتها بواقع الحياة العربية نفسها ودورها

---

(١) الإسلامية والروحية فى أدب نجيب محفوظ ، مكتبة الأمل ، الكويت ١٩٧٢ .

(٢) جاك بيرك ، العرب من الأمس إلى الغد ، ص ٢٦١/٢٩٤ ترجمة على سعد ، ثم تعرض لبعض المسائل الأدبية الأخرى التى عالجها بيرك متعرضاً للأدب العربى المعاصر واتجاهاته وأدبائه ومذاهبه وما إلى ذلك كما هى عادته أن يعد ذلك .

التاريخي فيها ، كما فعلنا وكما يجب أن يفعل كل من يبحث فى آدابها فإنه قام بفصلها عن صلتها الوثيقة بالجماهير العريضة ومساعدتها إياها بالاستمرار على تنمية وعيها بعظمة ماضيها ودورها فى حاضرها وأهميتها لمستقبلها . ومن أجل هذا أصبحت العربية عنده معضلة معقدة للغاية يصعب حلها ، إذ «كيف سعت اللغة الفصحى الوفية للقرآن الكريم ، الذى يشكل نموذجها الأعلى غير المخلوق ، لأن تتحول من سبيل لهبوط الوحى وللاتصال مع الله جل وعلا ، إلى أداة لتبادل الشئون الدنيوية ، ووسيلة للثقافة ، والإنباء والتعبير ، وما هو المدى الذى نجحت فيه لبلوغ هذه الغاية . إن بحثنا من هذا النوع يقوم بالذات فى صلب دراستى » . وانطلاقا من هذا الأساس قرر بيرك أن هذه اللغة « ليست اللغة الأم لأى أحد » مما يدل على مخالفته للواقع التاريخى الذى يؤكد أنها اللغة الأم لكل عربى ، مسلماً كان أو مسيحياً أو غيرهما ، علاوة على أنها يجب أن تكون فى نظرنا اللغة الأم لكل مسلم فى كل بلد من بلاد العالم ، وهذا هو ما سنسعى إليه ضاربين عرض الحائط بكل المعوقات . ثم إن الواقع الحضارى يؤكد لكل ذى عينين أن التقدم العربى ، بل والإسلامى ، مرهون بدرجة ارتباطه بهذه اللغة وبقدر اتصاله بقدسيتها أيضاً ، فكلما كان هذا الارتباط أشد وثوقاً . كانت الخطوات إلى الأمام أكثر اتساعًا . علاوة على أنها أكثر ثباتاً . وعلى الرغم من هذا الانزلاق ، فإن قيام بيرك بربط هذه اللغة بالقرآن الكريم وحده قد أعطى له بعداً أعمق لفهم تأثيرها فى نهضة العرب الحديثة لأننا « بعد هذا يسعنا أن نفهم ماذا تعطى اللغة الكبرى التى ظلت مكتوفة فى مستودعها الطفولى والإلهى ، رمزاً اجتماعيًّا هائل الفعالية والعمق . والانحطاط المعنوى والتشتت السياسى والتدهور الاقتصادى للعالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر ، يجعل من هذه اللغة الرمز الوحيد لهذه الشعوب وبالفعل فإن صعودهم من جديد على طريق الانبعاث قد بدأ بالبعث اللغوى وبفضل محاولة ابتداء أولى ، والحق يقال ، إذ أن المسيحيين هم الذين يتخذون وجه الرواد بصورة تبدو مناقضة لمنطق الظاهر .

فنى أفواههم وتحت أقلامهم . تفقد « اللغة » من بداية اللعبة النصيب الدينى من قدرتها الرمزية . وهى تكسب إلحاحاً مقابلا ، وبالقدر نفسه على الجانب الاجتماعى وحتى الوطنى : فتريد لذاتها أن تكون عربية أكثر منها إسلامية . وكان ذلك يحتوى البذور لشتى التطورات اللاحقة ومن الجلى هنا أنه لابد من وقفة مع بيرك . ونفعل ذلك لاعتبارات شتى لا حاجة بنا إلى حصرها ، ولا نريد أن نناقشه فى أهمية اللغة العربية للشعوب العربية والإسلامية معاً ، لأننا

قد أكدنا فعاليتها من قبل ، ولكن إذا كان بيرك يصر على أن المسيحيين « هم الذين يتخذون وجه الرواد بصورة تبدو مناقضة للمنطق الظاهر » فإننا نكتفى منه بالرد على سؤالنا هذا : هل سبق رواد النهضة الذين ذكر أسماءهم من أمثال بطرس البستانى وناصيف اليازجى وفارس الشدياق وابراهيم اليازجى وغيرهم هؤلاء الرواد من أمثال محمد بن عبد الوهاب ورفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وغيرهم ؟ فإذا سبق أولئك هؤلاء فنحن نعترف بفضل أسبقيتهم ، وإذا لم يسبقوهم . فلماذا إذن نحتاج إلى مخالفة الواقع والحقيقة والتاريخ ؟ نرى أننا لسنا فى حاجة إلى ذلك إلا إذا أردنا أن نخدع أنفسنا ونكذب على تاريخنا ونهرب من صدقنا ، وهل هذا فعل العلماء الذين يسعون إلى الحقيقة .

لقد أثبتنا هذا الأمر من قبل ، ولا داعى لهذا التكرار ، وأهم ما يعنينا هنا هو إصرار بيرك على إفقاد اللغة العربية نصيبها الدينى وفعاليتها الرمزية تحت أقلام رواد النهضة المسيحيين ، وإعطائه لها نصيبها الاجتماعى والوطنى فحسب ، كما يروق له ويحلو إذ يريدها أن تصبح عربية أكثر منها إسلامية . ويبدو أن له هنا اعتبارات أخرى ، لأنه يعرف جيداً ، قبل غيره ، أن نصيبى اللغة العربية الاجتماعى والوطنى معاً ، لا يمكنهما بأى حال من الأحوال أن يحلا حل نصيبها الإسلامى ، لأن نصيبها هذا أعمق جذوراً وأوقع قدراً وأشد رسوخاً هنا وهناك ، فى العالم العربى والعالم الإسلامى أليس كذلك ؟ بلى ! ولو حدث كما يحلو لبيرك لفقدت هذه اللغة ماهيتها ، ولكانت النتيجة فادحة هى افناء الشخصة العربية : إسلامية كانت أو مسيحية ؟ إذن ، فهل هناك خسارة أفدح من هذا ؟ ونضيف أن قيمة اللغة العربية ترجع قبل كل شىء إلى درجة اتصالها بالعقيدة الإسلامية ودستورها المطلق الذى يهدى للتى هى أقوم ، ثم باتصالها بالنشاط العربى اجتماعيًّا وعلميًّا وفكريًّا وفنيًّا ودوليًّا ، لأنها تستطيع أن تستوعبها جميعاً وتحركها محليًّا وعالميًّا ، وتعبر عنها فلسفيًّا وتاريخيًّا وأدبيًّا مما أضفى عليها قدسية وفاعلية وماذا يريد بيرك وغيره من أكثر من ذلك ؟ .

أما إذا كان اكتشاف الإنسان العربى للطبيعة فى حاجة إلى إعادة خلقها فى الكلمة كما هو الحال مع غيره أيضاً ، مما يشترط وجود « أدوات الوصف عن جهة ، ويقظة حساسية من جهة ثانية كما يشترط « تجديداً فى علاقاتنا بين الفرد والمجتمع والعالم » وأن الفرق بارز بين إحساس الشعراء العرب نحو الطبيعة فى وطنهم وبينهم فى مهجرهم حتى ، « يبدو لنا ، أن الطبيعة ، فى نهاية المطاف ، لا يحس بها هؤلاء الشعراء ، إلا كإطار يعرضون فيه ويلصقون عليه انفعالاتهم

الأنانية . . أما المهجر ، فعلى العكس ، قد حمل إحساساً جديداً وأغانى جديدة » اننا لا نرى أن هذا الفرق بين أولئك وهؤلاء وقد جاء نتيجة لما يدعيه بيرك ، لأن كلا الأمرين موجود هنا وهناك ، وربما كان هذا أقوى مما كان هناك ، لأن الفرق الذى يتحدث عنه بيرك يمكن فى فروق الطبيعة ذاتها وليس فى سواها ، كما يكمن فى اختلاف ثقافة هؤلاء وأولئك مما أدى إلى الفروق فى شعرهم .

ثم ركز بيرك على اهتمام العرب بالفنون الشعبية وبالشعر العامى مبرراً هذا الاهتمام بثورية العرب الحديثة ، إذ « الفلولكلور كان محتقراً تقليديًّا . لأنه يهرب فى الوقت نفسه من الثقافة الكلاسيكية ، ومن النماذج الأجنبية » وعلى الرغم من أن الفولكلور يعتبر فى حد ذاته الثقافة السفلى أو الثقافة الأساسية فإنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً ، لا يمكن فصله ، باللغة العامية ، فى نظر بيرك التى ظلت حتى الآن موضع ازدراء . ومن هنا فإن اهتمام العرب بهما معاً يبلغ اليوم حداً كبيراً لثوريتهم وتحررهم » ومع ذلك فإننا لا نرى أن طابعه كان هداماً « كما يرى بيرك ، بل على العكس ، لأن الاهتمام بالفنون الشعبية ليس إلا طابعا ليس إلا اهتماماً بجزء من التراث الثقافى للشعب بأسره . وإذا اعتبرنا أن الفنون الشعبية جميعها ليست سوى لون من التعبير تزاوله الشعوب عبر العصور ، فإن لها أهمية بالغة فى نظرنا لفهم فلسفة الشعب ونظره إلى الإنسان والمجتمع والكون وما إلى ذلك ومن هنا كان لها دور كبير فى كل حقبة من حقب التاريخ ، بحيث لا نجده كظاهرة هدامة ، بل بالعكس من ذلك ، ولم ينس بيرك أن يعرض لاهتمام الاشتراكيين فى مصر بهذه الفنون ، ثم لدورها فى لبنان ، حيث تلعب « منذ زمن طويل دوراً سياسيًّا ، أنه يتحرك فى مجال التاريخ » وبعدئذ أشار إلى الشعراء العاميين أمثال الزعنى فى لبنان ، صاحب الأغنيات الشهيرة ، الذى « يستعمل خاصة وربما من قبيل الازدراء ، اللغة العامية المصرية » أو الحاج زايرى فى العراق الذى « يعتبر أكبر شاعر شعبى فى العراق وقصائده التى لم تجمع إلا مؤخراً ، تتردد على الشفاة منذ جيل » والشيخ الحردللو فى السودان ، الذى « تغنّى بأمجاد قبيلته الشكرية ، وإخراج الحب مباهج الصيد والقنص » وهذا كله يعد فيما بدأه بيرك » بالنسبة لهذه الشعوب طريقة جديدة للعناية بنفسها وبكلمة أصح للرضى والقبول بنفسها » . إذن منذ متى أصبحت هذه الفنون والاهتمام بها من قبل شعوبها « طريقة جديدة للعناية بنفسها » ؟ ألم تكن ترافق أصحابها منذ أقدم أيامها وحتى الآن وسترافقها إلى الأبد والتاريخ كله شاهد على ذلك لأن الفولكلور بأوسع ما نفهمه ليس إلا نوعاً من التعبير عما يدور

فى خلد أصحابه وما يعتمل فى نفوسهم فى هذا العصر أو ذاك .

أما المسرح العربى فإنه فى نظر بيرك قد خلق من العدم تماماً وهو يشير بدون شك صعوبات أشد مما يثيرها الفولكلور ، فالفلاسفة الإسلاميون الكبار الذين واجهوا نص « فن الشعر » لأرسطو لم يكونوا موفقين فى كثير من الأحيان فى ترجماتهم مما أحدث التباسات عديدة فى معانى الكلمات والمفاهيم كذلك ، ولكن لا حاجة بنا إلى أن نسبر الآن غور مثل هذه المعضلات ، بل نحيل القارئ إلى ترجمات « فن الشعر » الجديد وتعليقات أصحابها التى أشرنا إليها من قبل .

وعلينا الآن أن نترك القرون الطويلة لكى نصل إلى القرن التاسع عشر حيث نعثر على أولى « المحاولات المسرحية حقاً » فى العالم العربى بدأها « رائدان مجددان فى هذا الباب » أولها ، مارون النقاش الذى أخرج سنة ١٨٩٨ مسرحية « البخيل » التى كانت مستوحاة أكثر مما كانت منقولة من موليير ، وكانت لغتها خليطاً من التركية واللبنانية والمصرية وثانيهما القبانى الذى ذهب إلى أبعد من ذلك فى طريق الفن ، ولكن اصطدم بمعارضة المحافظين ، مما أجبره على النزول إلى مصر ، ثم علينا « أن نقفز فترة طويلة من الزمن لنصل إلى محاولات شوقى التى هى ، والحق يقال أدبية صرفة « وقد ظلت هذه المحاولات مسيطرة على المسرح العربى لفترة طويلة من الزمن لأن « الوصول إلى المسرح الحقيقى ، أقتضى الأمر أن يتم بطريقة الالتحام بين التقاليد المقبولة من الجماهيرية الشعبية ، والأنماط الأدبية الراقية ، وليس بالوسع القول بأن هذا المجهود قد حقق حتى الآن نجاحاً كاملا ، باستثناء بعض المحاولات الموفقة . وخاصة فى مصر ، حيث أنشئ عدد من الفرق المسرحية ومراكز الدراسات المسرحية ، كما أنشئ المسرح الشعبى كذلك وتدلنا الإحصائية البسيطة من بين سبعة وثلاثين مسرحية تم عرضها أن ثمانية منها فحسب كانت مقبولة . وكلها كانت تعالج ثلاثة مواضيع رئيسية وهى الأخذ بالثأر ، تحايل النساء والنشئ الجديد ، ويتساءل بيرك : لماذا عدم التعرض لمواضيع الساعة كالعمل الوطنى ، يترك بيرك تساؤله هذا بدون إجابة ، لماذا ؟ لا ندرى ربما له مبرراته .

ثم مر بيرك مراً سريعاً ببعض أفلام المسرح العربى وأشار إلى أحمد باكثير ويوسف إدريس وتوفيق الحكيم طبعاً وأهمية اجتهاداتهم وقيمتها للمسرح العربى ومستقبله ، كما أشاد بالناقدين محمد مندور وأمين العالم وإسهامهما فى النقد الفنى عامة والنقد المسرحى خاصة ، ثم مادار بينهما من جانب وبين توفيق الحكيم من جانب آخر ، وانتهى بيرك قائلا : وفى نظرنا لا تنحصر الأهمية التاريخية للمعارك التى تثيرها آثار توفيق الحكيم ، ككل الآثار الكبيرة ، فى هذه

النزاعات تبين الأجيال والمدارس المتنافسة وفى ملحق لمسرحية عنوانها « الصفقة » يعرض نظريته حول لغة المسرح . وفى هذا البحث ما هو كثير الأهمية بالنسبة لدراستنا ، إذ أن المسرح العربى قد استوقفنا خاصة بصفته انتصاراً خارجاً عن الدين ، ولماذا يعد المسرح خارجا عن الدين ، إننا لا نراه كذلك [١] .

ولم يكتف بيرك بهذا فيما يتعلق بالمسرح العربى ، وإنما اتجه إلى معضلة اللغة ذاتها إذ اعتبر وجود اللغة الملائمة لدى العرب للفعل المسرحى من الأسباب الرئيسية لعدم وجود الفن المسرحى نفسه إلا فى الآونة الأخيرة فإن كلمة مسرح تعنى وجود جمهور وكلمة جمهور تفرض لغة مفهومة من الجميع ، كأن العربية غير مفهومة من الجميع من الخليج إلى المحيط ويرى أن أوربا نفسها قد واجهت من قبل مشكلة مثل هذه وبالضبط فى القرن السادس عشر إلى أن أخلى المسرح الكلاسيكى باللاتينية مكانه للمسرح الشعبى الذى تطور شيئاً فشيئاً إلى مسرح كورنيه وراسين وغيرها ، فثمة المشكلة بعينها فى العالم العربى كذلك وهل يمكن أن نوافقه فى ذلك ؟ طبعاً لا لأن الفرق بين المشكلتين ، هنا وهناك واضح وجلى فاللغة اللاتينية كانت لغة أجنبية فى البلاد الأوربية إلا فى إيطاليا وأما اللغة العربية فليست كذلك فى أى قطر من أقطار الضاد ، بل وفى أى بلد من بلاد الإسلام .

ويبدو أنه ، كما هو الحال غيره من المستشرقين ، لم يستطع أن يفهم أو أنه لم يرد أن يفهم ، هذا الأمر فهماً جيداً وأن يحيط به كما ينبغى ، ومن هنا ركز جهوده على دراسة اتجاه توفيق الحكيم واقتراحه لاستعمال « لغة ثالثة » وأنيس فريحة واتجاهه إلى خلق « لغة تستطيع أن تكون لغة الناس المتوسطين » ، وكذا اتجاه عبد العزيز الأهوانى ومحاولاته وهو أحد خصوم الفصحى الأشد جرأة » ونحن لا نراه كذلك ، لأنه خدم العربية الفصحى بقدر كبير فى العصر الحديث ، ويكفيه فضلا أنه ربى أجيالا من الأساتذة والمدرسين لهم مكانتهم الآن فى مجال العلم والتعليم من المحيط إلى الخليج . كما تناول بيرك غيرها م المحاولات التى تنبئ بلا شك عن « مساوى تقليد الغرب الذى يدفع نحو الازدواجين والالتباس فى اللغة ، إن لم يكن نحو محو الشخصية إذن ، فها هو ذا نفسه يعترف هنا بالخطورة ويراها رأى العين ، وهل هناك خطورة أشد من محو الشخصية واقتلاعها من جذورها ؟ وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بالشخصية العربية التى لها رسالة يجب عليها أداؤها .

---

(١) محمد عزيزة ، الإسلام والمسرح ، ص ١١ وما بعدها ، دار الهلال ١٩٧١ .

ثم ينوه بيرك بالفنون التشكيلية والموسيقى والصعوبات التى يواجهها الإنسان العربى من التأثيرات الخارجية فى هذين المجالين « الأمر الذى يهدد إمكانية إدراك الروح العصرية مع المحافظة على الأصالة إذ لو وازنا بين هذين المجالين والمجال الأدبى لوجدنا « أن الكلمة . . . . كانت على العكس ، قادرة على الاضطلاع بهذه المهام كاملة وقد سبق لمنطق علم النحو الصارم ، المتشدد ، أن وضعها فى حالة استعداد لنضالات العصر الحديث ، والدنيا الجديدة . . . . فكان أن أضحت اللغة العربية مهيأة لمواجهة كل الظروف : تنافس الثقافات العالمية والطاقات المساومة السياسية أو الحركة الملهبة للحماسة فى المعارض السياسية » . وهكذا يتضح لبيرك نفسه أن اللغة العربية باستمرارها القرآنى قادرة على مواجهة كل التحديات وأنها لا تحتاج إلى « لغة ثالثة » أو « لغة متوسطة » أو « لغة عامية » ، وإنما تحتاج إلى تنمية الوعى الثقافى لدى الجماهير العريضة ورفع وعيها اللغوى على مستوى واجبها التاريخى والحضارى . ومن هنا أصبح جليًّا أن العرب لا يحتاجون إطلاقاً عند مخاطبتهم الجماعية إلى اختراع اللغة العربية الوسطى ، على الرغم من أن الاتصال يجرى على الوقت « الحاضر » بواسطة الصحيفة والميكروفون أكثر مما يجرى بواسطة الأدب وعلى الرغم أيضاً من مشاركة الزعيم والصحفى فى استغلال « ازدواجية الحرمات المقدسة » وتسخيرها لسيطرة الكلمة على أوساط الجماهير مما يؤكد أن استخدامها على هذا النحو بعد ميكافيليًّا حيناً ، وديماجوجيًّا أحياناً ، ، وثقافيًّا أحايين أخرى ، و « المثقفون العرب يعلمون ذلك جيداً » .

ولعلها أمور تنبع من ضرورات البعث من جانب وضرورات التجديد من جانب آخر إذ « الحال فى الفنون مثلها هما فى الاقتصاد ، وفى اللغة كما هما فى الأخلاق » لأنها تتطلب أولا التعرف على الذات ، وثانياً التحديد فى الاتجاه ، وثالثاً العلم بالهدف وهنا نتج « نزاع بين الأعلام والتعبير والدلالة يمكننا تتبع نتائج فى تطور الأسلوب العربى والتقسيم الوظيفى الذى يحدث شيئاً فشيئاً بين الأنواع الفكرية ومن هنا أيضاً نرى أن الأدب الحديث . بقدرته على التعبير عن خلجات انفعالية جديدة ، وحى بتسليحه بتقنينات تعبيرية أكثر لطافة ودقة ، بفضل نماذجه الأجنبية ، يلقى قبولا من القراء أقل بكثير من الأدب القديم الذى كان يعبر بصورة أقل ، ويحفل أكثر بالدلالات ومن ثم ليس غريباً أبداً أن وقعت مواجهة عنيفة بين الواقعيين والرمزيين ، مما أدى إلى تدخل طه حسين وعباس العقاد لحسم الأمر ، فأنكر الأول « على الواقعيين الشبان درسهم لقواعد اللغة » وأنكر الثانى « على الرمزيين قطعهم الروابط مع

عبقرية اللغة » وعلى الرغم من ذلك أخذت اللغة العربية الوسطى تتسع خطاها ، كما أخذت « تبتعد شيئاً فشيئاً عن الفصحى بذهنيتها » . ومع هذا وذاك فهى « تبتعد عن الرسالة التوحيدية أيضاً . وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك شيء يمثل « هذا التطور أفضل من مجهودين أدبيين معاصرين ، ويحمل لكل منهما ثقلا إحصائيًّا وأهمية جمالية . ومعنى سياسيًّا يختلف عما يحمله الآخر ، ولكنهما ظلا على جانبى الخط الواحد » ، وهما الاتجاهان الواقعى والرمزى من بين الاتجاهات الأخرى فى الأدب العربى المعاصر .

ويمثل الاتجاه الأول عبد الرحمن الشرقاوى ، ويوسف إدريس وأحمد رشدى صالح ومحمد صدقى وغيرهم من الأدباء الذين تأثروا بأدب زولا وموباسان وتشيكوف وأمثالهم من الواقعيين العالميين ، كما يمثله محمود أمين العالم ورجاء النقاش من النقاد العرب المعاصرين .

وقد اختار بيرك من بين الأولين كاتباً أقل شهرة بينهم جميعاً ، قائلا « سوف أؤكد الآن على كاتب عمالى أصيل ، وهو محمد صدقى الذى يشعر بعد دراسته فى معهد أزهرى وحياته كعامل زراعى ومزاولته أنواعاً من المهن المختلفة ، بالحاجة للتعبير عن حياة يغزو الجانب الشجى من عصرنا ، قسوة العمل ، والآمال المرتكزة على النضال وهذه اللفحات من العذوبة التى تأخذ بتلابيب نفسك أحياناً بفعل الصداقة الإنسانية أو بتأثير الجمال الإنسانى ، هذا هو الجو الذى تؤكده مجموعتان قصصيتان « الأنفار » و « الأيدى الخشنة » . والذى يعيننا هنا هو الحوار الذى يدور فى كلتيهما باللغة العامية [١] وذلك لحكم الباحث الذى يتعلق بعدم ملاءمة الفصحى لمثل هذا الحوار لأن « الصور المزلزلة لا تتلاءم بالطبع مع أسلوب الفصحى ولا مع مفرداتها » وإن كان اختياره للمجموعتين يتعلق فيما يبدو لنا ، بميله الشديد إلى دراسة معاناة الناس ، لأن مؤلفها كان دوماً معهم حتى « تمرس وجدانه بمرارة الألم وقول الصمود وعمق المعاناة التى يقاسيها الفلاحون والعمال [٢] فى حياتهم .

ويمثل الاتجاه الثانى نزار قبانى ، وسعيد عقل ، والتونسى ، ومسعدى فى مسرحيته « السد » وغيرهم الذين « اتجهوا نحو سيماء الكلمة التى تلتقى فيها حسب الحالات ! رسالة بودلير مع رسالة ريمبو والسرياليين ، وأيضا نهج مالارميه مع أفكار فاليرى » . ويلاحظ بيرك أننا لو ذهبنا مع جميل صليبا الذى يحدد « الرمزية بأنها تحويل القيم المحسوسة إلى قيم مجردة

(١) محمد صدقى ، « الأنفار » و « الأيدى الخشنة » ، تقديم محمود أمين العالم ، دار سعد مصر ١٩٥٦ م .
(٢) بشير الهاشمى ، دراسات فى الأدب الحديث ، ص ١٦٧/١٦٦ ، دار مكتبة الفكر ، ليبيا ، ١٩٦٧ م .

وبالعكس » فسنلقى بدون شك بتحديد الاستعارة وتعريفها . « فإن الأمر كذلك ، يكون هذا النوع الأدبى غير جديد فى الإسلام » وهو غير جديد حقًا فيما نرى سواء فى الأدب العربى القديم أو الحديث على السواء [1] .

وعلى الرغم مما بين الاتجاهين من فروق ، فإنهما ينحدران « من رد فعل لقوة مماثلة ضد النظم الشعرى والشعر القصصى الذى كان رائجاً لدى الجيل السابق » . ويبدو جليًّا أن الاتجاه الثانى يستمد قوته من مدرسة « أبولو » التى حلت محل الصالونات الأدبية ويحدث العاطفة التى تنبع من الوجدان وحده .

وينهى بيرك دراسته عن مغايرة الكلمة بالمقدس واللامقدس فى اللغة العربية مشيراً إلى المؤامرة التى تواطأ فيها هؤلاء المؤلفون وهى مطالبتهم للغة أن تحمل قيمة الرمز بصورة صريحة ، بينما كانت هى رمزية من نفسها ، منذ نشأتها حيث كانت مرتبطة بالحق الإلهى حتى أيامنا هذه حيث تلعب دور التأليف الاجتماعى « إذن ، فما الذى جاء به هؤلاء وأولئك من جديد ، وأهم من ذلك كيف نشأ الاتجاه إلى طلب اللغة العربية وحدها دون سواها أن « تحمل قيمة الرمزية بصورة صريحة » لأن أصحابه قد نسوا أن اللغة أى لغة تغطى بقدر ما يؤخذ منها ، أم لأن لهم مقاصد أخرى من وراء ذلك ، وأيا كان الأمر فإن الاتجاهين يلتقيان فى مجال الصحافة ، حيث أصبحا معها ، ومع التكنولوجية والترجمة أيضاً من بين العلامات الأساسية لتعالم متزايد ، وهكذا يتجلى أمامنا أن « الشرق ولغته ينتقلان فى الفترة المعاصرة من الطابع المقدس إلى الجو التاريخى ، ولا شك فى تطور من هذا النوع » . غير أن الشرق بعد أن سار « شوطاً كافيًا على طريق تحقيق وتأكيد الذات ضد الخارج » أخذ يشعر شعوراً متزايداً « بالحاجة ليعيد بناء نفسه من الداخل » . ولكن لكى يحقق هذه الغاية كان عليه أن « يطلب من اللغة أيضاً أن تعيد وصل الاستمرار مع ذاته ، مثلما عهد إليها بالدور الأول فى التكيف مع الآخرين » . وها نحن أولاء فى النهاية يجب أن نلاحظ أن اللامقدس فى اللغة لابد أن يتلاشى إلى المقدس الجديد الذى يعتزم البقاء وفيًّا لرسالته القديمة مع إثرائه بالروح الحديث و « هكذا بدأ العرب بانتهاك حرمة رموزهم ، ولكنهم يجسون عملية الانتهاك هذه وراء رموز جديدة ، ومن هذه الرموز تبقى اللغة أزخر شىء بالحياة . إنهم يطلبون من لغتهم أن تكون سيطرة على العالم وأداة لسحر نفوسهم ، أى أن تكون فى الوقت الواحد تمرساً عمليًّا وهرباً من الواقع العملى « بحيث يبدو

(١) درويش الجندى ، الرمزية فى الأدب العربى ، ص ١٤٧ و ص ٣٦٥ وما بعدها مكتبة نهضة مصر ١٩٥٨ .

جليًّا أن معضلة المقدس واللامقدس فى اللغة العربية لدى بيرك تكمن فى ازدواجية معقدة بالتمرس والهرب المعمليين فى آن واحد ، وهذا غير ممكن .

ولم يكن اهتمام بيرك بالأدب العربى المعاصر مركزاً على مثل هذه التأملات فحسب وإنما ركز اهتمامه بتوفيق الحكيم وكتابه « رحلة إلى الغد » ، ثم سلامة موسى والوردى وخالد محمد خالد وتوزيعهم بين عدة اتجاهات وعناصر ، مثل عدم الرضا ، انعتاق ، ألم ، احتباس ، سعى ، ثورة ، ضمير ، مسئولية ، وما إلى ذلك ، و « هذه الكلمة الكبرى « المسئولية » ، التى يصلها طريق خفى فى الضمائر الشرقية بالعذاب الذى تفرضه النزعات الكثيرة وشتى التغيرات ، ولا يهم أن تتخذ فى رسالة سلامة موسى مغزى اشتراكيًّا ، أو أن يدرجها الوردى فى المطالبة بمذهب شيعى اثنى عشرى ، بينما يركزها خالد محمد خالد فى أغرب خليط من الوعظ الأزهرى ومادية الاحشاء . «كما اهتم بغير هؤلاء دارساً تطور اتجاهات البحث فى الفنون العربية « الحديثة » . وآفاق مراحلها الجديدة ، حيث ذكر كلا من طه حسين وفتحى غانم ويوسف وهبى وأم كليثوم ومحمد عبد الوهاب وفريد الأطرش الذين امتازوا بالابتعاد عن المجتمع القروى والانتقال إلى المدينة .

وعلاوة على كل ما أشرنا إليه ، وما تركناه أيضاً ، نود أن نعرض لاهتمام بيرك بعمل أدبى من أروع الأعمال الأدبية المعاصرة وهو « قرية ظالمة » لمحمد كامل حسين [١] ، حيث بحث المعنى التاريخى لهذا الكتاب والعلاقة بين وجود الجذر (ظ . ل . م) فى النصوص القرآنية ، لأن « دراسة الأمر من جانب علم المشتقات تحمل على التفكير بنوع من « عدم الملاءمة ، أو شىء يقدم فى غير موضعه على عكس ما توجبه الكلمة الإغريقية «كوسموس » ، حيث يرى بيرك أن الأمر هنا يتعلق قبل شىء بالقلق العربى وعذاب التمزق النفسى فى هذا العمل الأدبى الرائع أكثر مما يتعلق بأى شىء آخر . ثم تساءل بيرك : هل تأثر مؤلف « قرية ظالمة » بأرنست رينان أولا ؟ ويبدو أنه لا يشك فى تأثر الأول بالثانى مطلقاً ، وذلك حينما يقول : « وفى الواقع فإن الدكتور كامل حسين قد تذوق رينان فى جملة مفكرين آخرين قبل أن ينفصل عن آثاره » . ويزعم بيرك أن كتاب « وحدة المعرفة » لصاحب « قرية ظالمة » يلقى مزيداً من الضوء على الكتاب الثانى .

---

(١) قرية ظالمة ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، وقد ترجمت القصة إلى أكثر من لغة أوربية منها إنجليزية وغيرها ، ويعدها الآن بالاشتراك مع مصطفى هومبتش للترجمة إلى اليوغوسلافية أيضاً .

ثم أشار إلى معضلة « قدرة مهيمنة وقدر » التى تبدو بارزة بين سطور « قرية ظالمة » وتكمن فى اتجاه محمد كامل حسين الذى « يقترح علينا مذهباً إنسانيًّا مبنيًّا على فكرة الخطأ . ولكن هناك فرقاً بين مذهبه هذا والمذهب الإنسانى المسيحى لأن إحدى القواعد الإسلامية الأساسية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر « تسيطر على المذهب المقترح ويبدو أن هذا هو ما يؤلم بيرك ، أما فى المسيحية لا تزال تسيطر فى رأيه الزلزلة النفسية التى أحس بها الرسل يوم أن أهدرت العدالة « ومن الجلى أن التأمل الإسلامى يتبين فى كل لحظة من الكتاب ، وعلى الرغم من ذلك يتساءل بيرك : هل أراد محمد كامل حسين أن يحل لنا اللغز فى أسباب تقدم المسيحيين وأسباب تخلف المسلمين ؟ وهكذا يبدو جليا أن بيرك نفسه لم يستطع بعد أن يتحرر من عقدة المستشرقين منذ عهد رينان إلى عهده هو على الرغم من زعمه بموضوعيته العلمية ، ولكن بيرك لم يتوقف عند هذا الحد ، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك ، فاعتبر محاولة صاحب « قرية ظالمة » تحليلا لمعضلة تناوب الإسلام والمسيحية ، أو بالأحرى تناوب الشرق والغرب وذلك فى تصوير الطرازين ، اللذين يختلفان إلى درجة التناقض لأن الغرب « يبنى نفسه انطلاقاً من هذا العالم ، وضد هذا العالم ، إن قاعدته الأخلاقية تريد لنفسها أن تنبع من الداخل لأنه يبنى الشخص الإنسانى من الخارج إلى الداخل إنه لا يفصل الموضوعية عن النزاهة » . أما بالنسبة للإسلام فالأمر يختلف تماماً ، وخاصة بالنسبة للإسلام التقليدى ، كأن هناك إسلامين فى نظره ، لأن الشخصية فى هذا الإسلام ، ترتكز فى الوقت نفسه على فكرة التسامى بالنسبة لله العلى القدير ، وعلى نوع من الفيض بالنسبة للسلوك أنها تنضم للكون وتلتصق به » . ثم عرض للمشكلة بين التوفيق والملاءمة والذنب والخطأ والفروق التى تنبع من فهم هذه الظواهر بين المسيحين والمسلمين ، و « لكن الخطأ ليس الخطيئة الأولى ، وهو ليس كذلك قتل إله (المسيح) وإذا كان « الله قد مات » كما يقول نيتشه » أو على الأقل إذا كان قد خاطر بالموت فذلك عند العرب ، لأسباب تختلف عما عندنا فالخطأ بالنسبة لهم هو فى الفشل الذى ينزله بنظامهم ظهور المدنية التقنية والإمبريالية . وحينئذ يعقب إنسان التسامى والانضمام للكون إنسان الحرمان والانفصال ، أى إنسان الاحتباس النفسى والقلق ، ولكن أيضاً إنسان النقد والعمل والتحرك وفى نهاية المحنة يبلغ قلب الطبيعة والتاريخ بالضربة ذاتها ، ولكن من جانب آخر وفى نهاية المحنة يبلغ قلب الطبيعة والتاريخ بالضربة ذاتها ، ولكن من جانب آخر تفقد كينونته الكثير من طابعها الكلى » . أما نحن فإذا نظرنا إلى قصة « قرية ظالمة » فنعتبرها أروع مما بدت لبيرك ، لأنها

تعد فى نظرنا مغامرة فلسفية أدبية رائعة لإبراز وحل وإثارة عدة قضايا ومعضلات ومشاكل تتعلق بالضمير الإنسانى سواء أكان هذا الضمير مسيحيًّا أو إسلاميًّا أو غير ذلك ، ومن هنا نعتبر هذا العمل الأدبى الرائع عملا على المستوى العالمى ، بل على المستوى الكونى ، وحتى اتجاهه الإسلامى ينبع من هذا الأساس نفسه ، لأن مؤلفه يأخذ القرآن بهذا الاعتبار الفلسفى العميق ، ولذلك كله تعد محاولته فى نظرنا جريئة للغاية . ومن هنا لا نتفق أيضاً مع فيلسوف العرب الوجودى عبد الرحمن بدوى حينما يزعم قائلا : لا أجد فى الأدب العربى المعاصر فى أى بلد عربى كان أى تأثير للفلسفة على الأدب لدى من تواضع الناس على تسميتهم بكبار الأدباء وحتى الذين درسوا الفلسفة منهم ، مثل نجيب محفوظ ، لا نعثر فى إنتاجه القصصى على أى أثر لدراسته الفلسفية ، وهو شىء غريب حقاً ، يستلفت النظر ، ومن العجب الذى يستنفد كل عجب أن يحاول البعض أن يتلمس فى أدب توفيق الحكيم أو فى أدب العقاد أى أثر فلسفى [(١)] » لأن الحكم بهذا الإطلاق لا يليق بالنقاد ، علاوة على أنه ليس صحيحاً بعدة اعتبارات وخاصة فيما يتعلق بتوفيق الحكيم وعباس العقاد ونجيب محفوظ وغيرهم [(٢)] .

ولم ينس بيرك أن يشير إلى رأى البرت حورانى فيما يتعلق بقصة «قرية ظالمة» واتجاه صاحبها ، إذ حاول حورانى أن يفهمنا بأن مدرسة محمد عبده هى التى أوحت إلى محمد كامل حسين أن يكون «كتابه المرموق « قرية ظالمة » فى الظاهر بمثابة تأمل فى معنى صلب المسيح ، أما فى الواقع فكان عرضاً جديداً لتعاليم الإسلام على ضوء مظهرين مهيمنين على عصره : علم النفس . . . وخطر الحرب » والدليل على ذلك كله أنه يستهل كتابه « أسوة ببعض تعاليم أتباع محمد عبده بالتمييز بين النظامين الروحى والزمنى » ، ومع كل ذلك فإن « تعاليمه حول النظامين لم تكن تماماً لتعاليم أتباع محمد عبده » غير أن ما يهم ألبرت حورانى هو أن يؤكد « أن هذا العقل أخذ ينطق هنا بلهجة أخرى أثارتها النزعة إلى الأهمية الأممية ، عن أعمال مجتمعة ، وفيما كان صوت الله يخاطب الجيل السابق فى الشئون الدينية علنا ، وبواسطة القرآن ، أصبح اليوم يهمس كصوت الضمير الهاتف فى سريرة الفرد ، فالضمير عو اعتقاد المؤلف ، ما يفرض الحدود على أفعال الإنسان ، ويضع القوانين على النفس التقيد بها وإلا اعتراها المرض والفساد » . ولكن ما نلاحظة هو أن حورانى لم يترك لنا جواباً ، على أساس ومبدأ يجب أن

(١) نبيل فرج ، لقاء مع الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٩٣ ، مجلة « الثقافة » مارس ١٩٧٤ م .
(٢) جلال العشرى ، ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ، ص ٥ وما بعدها الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ .

يسير هذا الضمير الذى يمكن أن نسميه واعيا أو ناطقاً ، أو بالأحرى حيًّا أو بناء أو إيجابيًّا ؟ . وإذا لم يفعل هو ذلك ، فنعتقد أن المؤلف قد أعلن عنه ولو بطريقة أدبية وفنية معاً ، أن هذا الضمير الواعى الذى يهتف فنيًّا لابد أن يتحرك فى الإطار القرآنى الذى يعبر عن معنى الإيمان الكونى الشامل ، إذن فالكتاب يفرض على كل من يريد أن يفهمه أن يفهم قبل كل شىء مذهب الإسلامية كمذهب من المذاهب الأدبية فى الأدب العربى المعاصر. و« قرية ظالمة » من أروع نماذجها وإن لم نستطع أن نذهب بالاعتراف بمثاليته فى هذا الميدان على الرغم من استكماله لبعض العناصر لهذا الاتجاه ، ولا ندرى لماذا يضيق الناقد العربى باتجاه صاحب « قرية ظالمة » الفكرى حينما يقرر قائلا : ولا شك أن كتاب قرية ظالمة هو أقرب إلى العمل الفكرى منه إلى العمل الأدبى إذا كنا نحدد الإبداع الأدبى بالقصيدة والقصة والمسرحية ، ولا شك أن ثقافتنا العربية فى حاجة إلى المفكر حاجتها إلى الأديب ، وكتاب قرية ظالمة ، لون من ألوان الكتب التى تثير مسائل فكرية « لدى قرائها [1] » ونسأله : هل أعمال الأدب العالمى الرفيعة اليوم اتجاه غير الاتجاه الذى يعد بحق أقرب إلى العمل الفكرى منه إلى العمل الأدبى ؟ ثم ما قيمة العمل الأدبى إذا لم يكن عملا فكريًّا فى الوقت نفسه ؟ نرى أنه لا حاجة بنا أن نحيله وغيره إلى الأعمال الأدبية لسارتر ، كامو ، بان ، دريزر ، ميللر وغيرهم ، إذن فلماذا نحترم هذا الاتجاه هناك ولا نحترمه هنا ؟ هل فى ذلك شىء من العدالة ؟ طبعا ، لا .

هذا هو أهم ما يترامى للمرء من اهتمام جاك بيرك بالأدب العربى المعاصر ، حاولنا إبرازه لشموليته وعمقه وأهميته كذلك لأنه يتعرض للمسائل الدقيقة التى تتعلق بالذكر والثقافة والأدب لدى العرب فى هذا العصر. وعلى الرغم من أن دراسته قريبة العهد فإننا نصادف أثره فى بعض المفكرين العرب كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد .

ومن واجبنا الآن أن نشير إلى اهتمام هـ . أ جيب بالأدب العربى الحديث . وقد كان الثانى ، بعد كراتشكوفسكى ، الذى اهتم من المستشرقين بهذا الأدب [2] عرض هـ . أ جيب هنا للأدب العربى الحديث ، فبدأ دراسته الممتعة بالنظر إلى ظواهر نهضته المختلفة التى وجدت فى القرن الماضى متحدثاً عن أعلامها المشهورين ثم انتقل إلى دراسة مصطفى المنفلوطى

---

(١) يوسف الشارونى ، دراسات فى الأدب العربى المعاصر ، ص ٢٤١/٢٤٠ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٤ .

(٢) هـ . أ . جيب ، دراسات فى حضارة الإسلام ، ص ٣٩٣/٣١٧ .

والأسلوب النثرى الجديد ، وتناول المجددين المصريين واتجاهاتهم ومذاهبهم ونزعاتهم حتى انتهى بحثه بدراسة القصة المصرية ونشأتها وآلامها واتجاهاتها وخصائصها وما إلى ذلك .

ومن الطريف حقاً أنه قد شكا منذ البداية من إهمال الاستشراق لدراسة الأدب العربى الحديث . ولكنه لم يلبث أن يرد هذا الإهمال بانصراف الاستشراق إلى الأدب العربى القديم ولذلك كله «كان الأدب العربى أقل الآداب الشرقية الحديثة حظاً من عناية الأوربيين ، ويرجع ذلك فى الأكثر إلى ذلك النفر القليل من الأوربيين الذين لا يجدون صعوبة فى قراءة العربية منصرفين إلى دراسة ما للإسلام والمسلمين من تراث غنى ، حتى لم يعد للحاضر فى نظرهم أى اعتبار ، أو ربما لم يجدوا فيه ما يجذبهم إليه » ولكنه سرعان ما اعترف بأن دراسة الأوضاع الاجتماعية الفكرية والسياسية تعتبر بحق شبه مستحيلة فى أى بلد عربى « ما لم يسبقها تفهم لطبيعة الأدب المكتوب فيها والمقروء » وخاصة إذا نظرنا إلى الأدب العربى ودوره المؤثر فى الاتجاهات الفكرية التحررية فى البلاد العربية بأسرها حيث يعتبر « أدبها الحديث معياراً صادقاً للحركات الفكرية التى تعتلج فيها ، بل لعله المعيار الوحيد الذى نستطيع به أن نميز الطبيعى من المصطنع على نحو واضح حاسم » غير أن مثل هذه الدراسة لم تعد سهلة على الإطلاق ، وإنما « بلغ الموضوع حداً من الاتساع كبيراً حتى لم تعد الإحاطة به متيسرة إلا عن طريق الدراسة الطويلة المركزة » . ولكن هذا الاهتمام لا يجب أن يكون كسابقه ، وإنما لابد أن يتركز على النثر العربى الحديث ، لأن الشعر العربى الحديث « شأنه شأن الشعر العربى القديم موضوع مستقل بذاته » كما يجب أن يتركز على المسرحية العربية وخاصة تلك التى كتبت باللغات العامية فى مصر وفى غيرها من البلاد العربية .

وبعدئذ تساءل هـ . أ . جيب : بأى حق يدعى الأدب العربى الحديث أدباً ناشئاً ؟ وعلى الرغم من اعترافه بتاريخه الطويل الذى يزيد على ثلاثة عشر قرناً ، عاد فقرر أنه « لا يمكن اعتبار الأدب العربى الحديث وريثاً للأدب العربى القديم إلا فى نطاق ضيق ، بل يبدو أحياناً أنه متجه إلى قطع الصلة بهذا التراث بشكل بات تماماً ومن الغريب حقاً أن يأتى هـ . أ . جيب بهذا الرأى الباطل ، حتى قطع الأدب العربى صلته بتراثه ، فى أى وقت وأى عصر كان ذلك ، ألم نؤكد مراراً أن من أهم عوامله هو استمراره منذ أن عرفناه ، بل وجوده فى الطليعة على الدوام وبالاستمرار ؟ نعم ، لقد حاول هـ . أ . جيب أن يبرر حكمه الباطل بتلك الصلة الثقافية الوثيقة بين الأدباء العرب المحدثين والغرب لأنهم نهلوا منه . ومع اعترافنا بأن كثيراً من

الأدباء العرب قد تثقفوا بثقافة أوربا ، واعتمدوا عليها ، فإننا نقول لجيب وأمثاله من العرب والمستشرقين أن الأدب العربى الحديث ليس إلا استمراراً لذلك الأدب العربى القديم ، وحتى إذا أخذنا فى الاعتبار ذلك الصراع الذى دار بين المحافظين والتقدميين ، فإننا لا نعتبر هذا الصراع نفسه إلا تأكيداً منطقيًّا واستمراراً تاريخيًّا للصراع الدائم الذى يدور بين القديم والحديث .

وقد اختار هـ . أ . جيب دراسة ظواهر الأدب العربى الحديث فى كل من مصر وسوريا ، وتناولها بشىء من الإسهاب هنا وهناك .

وأنهى هـ . أ . جيب دراسته عن الأدب العربى الحديث معترفاً بأنه قد خطا خطوات موفقة للغاية فى كل من الشعر والمسرح والنثر على حدة . ومع ذلك فإن قراءه سيظلون لفترة ما « يلتقطون فتات موائد الآخرين » . إلى أن يتمكن كتابهم العرب « أن يخلقوا فناً جديداً كل الجدة ، وهو أمر شاق ، ليس ثمة ما يبشر به الآن » .

ومن الغريب حقاً أنه لم يستطع أن يتنبأ بأن الأمة التى أنجبت رفاعة الطهطاوى ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبى ، وعبد الحميد باكيس ، وطه حسين ، وعباس العقاد وغيرهم سوف تنجب بدون شك مئات من أمثالهم ، أمثال نجيب محفوظ ، وعبد الرحمن الشرقاوى ، ويوسف السباعى ، واحسان عبد القدوس ، ويوسف ادريس وغيرهم .

وإذا لم يستطع هـ . أ . جيب أن يتنبأ بهذا ، فقد حاول أن يتنبأ بشىء آخر ، إذ « ليس ببعيد أن نرى قريباً قسماً للصحافة ولكتابة القصة ينشأ فى الجامعة الأزهرية » .

ونرى أن نضيف إلى كل ذلك اهتمام س . موريسه بالأدب العربى الحديث وبنوع خاص منه هو موسيقى الشعر العربى الجديد [١] ، حيث بحث فى الشعر المرسل ومشكلاته والشعر الحر ومعضلاته وقضية التجديد فى الشعر العربى الحديث تعد من أخطر القضايا التى أثارت حولها النقاش بين أصحاب مختلف النزعات ، ويكفينا دليلا على ذلك ما أثارته نازك الملائكة [٢] ، ومحمد مندور [٣] الذى حاول أن يجعل من الممكن كتابة الشعر على أوزان جديدة » ،

---

(١) س . موريه ، حركات التجديد فى موسيقى الشعر العربى الحديث ، ص ٣ ، وما بعدها .

(٢) قضايا الشعر المعاصر . ص٢٣ وما بعدها ، مكتبة النهضة ١٩٦٧ .

(٣) الشعر العربى ، مجلة كلية الآداب ، الإسكندرية ١٩٤٣ .

وشكرى محمد عياد [١] الذى سعى إلى « فهم أدق وأعمق لموسيقى الشعر العربى » وغيرهم .

لقد أردنا أن نشير مع ذكر هؤلاء إلى المشكلة فحسب ، وتلك التى أدت إلى الصراع بين الاتجاهات المختلفة فى الشعر الحديث ، مثل الشعر المرسل ، والشعر المنثور ، والشعر الحر ، لنرى مدى أهمية دراسة س . موريه التى تمتاز . « بأنها دراسة حديثة تواكب مشكلات التجديد فى الشعر العربى الحديث ، وترصد أحدث ظواهرها وما تمخضت عنه من نتائج ، كما تتميز بالإحاطة والشمول والدقة ، وبتجديد المصادر الأوربية التى أثرت فى شعراء كل اتجاه وهى بهذا تتم نقصاً ملحوظاً من الدراسات التى تناولت هذا الموضوع [٢] » .

وقد قسم س . موريه دراسته إلى مبحثين ، يتناول فى أولها الشعر المرسل فى الأدب العربى الحديث ، ويدرس فى ثانيها الشعر الحر فى الأدب العربى الحديث مما يدل على اهتمام الاستشراق البالغ بهذين الاتجاهين الرئيسين فى الشعر العربى المعاصر . وتتبع الاستشراق المستمر له .

واهتم يعقوب م ، لندا[٣] بالمسرح والسينما العربيين باحثاً فيهما منذ أيامهما الأولى إلى منتصف عصرنا هذا ، إذ أفرد لها كتاباً خاصاً يعد غنيًّا بمادته ، فريداً فى نوعه علميًّا فى ميدانه ، ومما لا شك فيه أنه سيكون له قيمة متزايدة للدراسين والنقاد والباحثين فى هذين الفنين لدى العرب ، وكذلك لأولئك الذين « يحرصون على تنمية اهتماماتهم بثقافة ومجتمعات الشعوب المختلفة » عامة ومن بينها الشعوب العربية خاصة .

وقد قسم يعقوب . لندا الكتاب المذكور إلى ثلاثة أقسام . وبحث فى أوله المسرح الظلى الذى عبر الطريق للمسرح والسينما العربيين ، ودرس فى ثانيه المسرح العربى وتطوره منذ منتصف القرن الماضى إلى منتصف القرن الحالى ، وعرض فى ثالثه للسينما العربية واتجاهاتها ثم جاء بخاتمة أشار فيها إلى أهمية دراسته والمشكلات التى يواجهها العالم العربى فى الميدانين المذكورين ، كما

---

(١) موسيقى الشعر العربى ، ص ٦ .

(٢) سعد مصلوح ، مقدمته لكتاب س . موريه المذكور .

(٣) وقد صدر له بجانب كتابه « دراسات فى المسرح والسينما عند العرب الذى نحن بصدده هنا كتب أخرى لم تترجم بعد تتركز حول الأدب العربى المعاصر ، مثل الحياة البرلمانية والحزبية فى مصر ، عام ١٩٥٨ م . و المترادفات وبيانها فى النثر العربى الحديث عام ١٩٦٩ م . وكذلك الأدب العربى بين القديم والحديث أخيراً ، كما يتضح ذلك من نبذة كتبت عنه فى الكتاب المشار إليه أولا ، مما يدل على اهتمامه البالغ بالأدب العربى المعاصر .

أتى بملاحق للكتاب سجل فيها قائمة المسرحيات العربية المؤلفة والمترجمة على السواء منذ عام ١٨٤٨ م . إلى عام ١٩٥٦ م .

وقد قرر يعقوب م . لندا ومنذ البداية أن العرب لم يعرفوا المسرح إلا فى القرن التاسع عشر وذلك لسببين : أولها ، أن الشعوب التى كان العرب على صلة وثيقة بها لم يكن لديها مسرح جيد ، ثانيهما ، أن المرأة وخاصة المحجبة قد منعت من الظهور على المسرح . ومن هنا « فإلى هذين السببين معاً ، ودون غيرهما . يمكن أن نعزو تفسير تلك الحقيقة التى تقول . . أن موضوعات « الدراما الكلاسيكية » لم تجد لها طريقاً إلى الترجمة العربية ، وذلك حتى مطلع السنوات الحديثة » .

ولو دققنا النظر فى هذين السببين ، فلسوف نجدهما تافهين للغاية ولا يمكن أن نعدهما أسباباً تذكر لعدم وجود المسرح عند العرب قبل القرن التاسع عشر ، لأن هناك أسباباً أخرى لعدم وجود هذا الفن عندهم قبل ذلك .

وبعد دراسته المستفيضة للمسرح الظلى وأثره فى الآداب الأخرى ، إذ أثر فى الأراجوزة الإيطالى والفرنسى والإنجليزى والألمانى وغيره .

ويدل على ذلك « فكاهته الشعبية وسخرياته الفنية » دلالة لا سبيل إلى إنكارها على الإطلاق ، وعلى أى حال ، فإن « الفضل العظيم » الذى أسداه مسرح خيال الظل إلى تاريخ الحضارة العربية هو أنه قد حفظ للأجيال المستقبلة ، من أبناء السلف ، أفكارهم التى قام بتسجيل القليل منها وكذلك عادات تلك الأجيال الغابرة » ومع كل ما له من شأن عظيم من الواجهة التاريخية ، فإنه قد أخذ طريقه إلى الزوال ، إذ حل محله فنا المسرح والسينما الجديدين اللذيان « جردا مسرح خيال الظل من وجوده » تجريداً يكاد يكون تاماً .

وعندما انتقل إلى دراسة المسرح العربى ، قرر بادئ ذى بدء بأن المؤثرات المحلية ، مثل المسرح الظلى وغيره لم يكن لها سوى تأثير ضئيل للغاية فى تطور المسرح العربى الحديث » . إذن فما لا شك فيه مطلقاً أن الفن المسرحى الذى لدى العرب الآن ، قد انتقل إليهم من الغرب . ومن هنا احتل مكانه المرموق فى الأدب العربى المعاصر [1] .

ومن الجلى إذن أن المؤثرات الأوربية هى التى ساعدت خلال القرن التاسع عشر . على صقل الشعور المسرحى « لدى العرب حتى أخذ أبناؤهم الذين اتقنوا بعض اللغات الأجنبية

---

(١) محمود حامد شوكت ، الفن المسرحى فى الأدب العربى الحديث ، ص ٦٦/١٢ دار الفكر العربى ، ١٩٧٠ م .

يشعرون بضرورة ترجمة الأعمال المسرحية وتطعيمها بالعناصر الوطنية وما إلى ذلك .

وعندما عرض للمسرح العربى فى مصر وغيرها من البلاد العربية ، لم ينس أن يبرز لنا أن « من ملامح المسرح العربى الهامة واللافتة وجوده فى البلاد غير العربية ، التى تقطنها أقلية كبيرة من سكان العرب . وأحسن مثل ذلك ما نراه فى الأمريكتين وفى « إسرائيل » من جهة أخرى حالياً . ولا ندرى منذ متى أصبحت الأرض التى اغتصبتها إسرائيل من العرب أنفسهم من « البلاد غير العربية » . والغريب أيضاً أن المترجم نفسه لم يعلن على مثل هذا التجاهل المتعمد ، وكان واجبه العربى يقتضى ذلك ، إذا كان قد نسى وجهه الإسلامى ، أو كان قد أغفله من حسبانه .

ولم يقف يعقوب م . لندا عند هذا الحد ، وإنما تناول فى قسمه الثالث من كتابه السينما العربية وتطورها ومشاكلها . ونشير إلى هذا الاهتمام لأنه يدل على دخول الاستشراق فى ميدان جديد بالنسبة له ، وذلك سعيا وراء التعرف على الشخصية العربية وملامحها الجديدة . ثم تحدث عن الموضوع فى السينما ومشكلة كتابة السيناريو ، ونماذج من الأفلام المفضلة والمقتبسة ، والأصيلة على السواء . ويرى أن تيارين أساسيين يسيطران على موضوعات السينما العربية : أولها ، التيار الواقعى الذى ينظر بالصدق إلى الحياة اليومية » و « يتطلب تصويراً صادقاً لحياة كل يوم » ثانيهما ، التيار غير الواقعى الذى يتطلب من السينما أن تصور أكثر المواقف خيالا ما دام ذلك يعد « غذاء للفكر وتسرية عن النفس » .

ونود أن نشير هنا إلى كتاب وصل إلى أيدينا أخيراً[١] ، يدل على مزيد من اهتمام الاستشراق بالأدب العربى الحديث ، وهو كتاب جون أ . هايفود « الأدب العربى الحديث ١٨٠٠ - ١٩٧٠ » الذى حاول صاحبه فيه أن يحيط بالأدب العربى المعاصر إحاطة شاملة منذ فجر النهضة العربية الحديثة إلى يومنا هذا ، مركزاً جهده على كل من مصر ولبنان وسوريا والعراق على حدة . وبحث فى الشعر والنثر معاً وفى تطورهما فى الأقطار المذكورة ، دارساً رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومصطفى لطفى المنفلوطى وعلى الجارم وتوفيق الحكيم وطه حسين ومحمود تيمور وحسين مؤنس ، وقسطنطين رزيق وصفا الخلوصى وغيرهم . ودرس بشىء من التركيز الأدب الجدلى وأهميته فى تطور الأدب العربى الحديث . ولم ينس أن يتناول الأدب المهجرى وأثره فى الأدب العربى المعاصر وبعض أعلامه الكبار . وعلاوة على

(١) John A. Haywood, Modern Arabic leterature 1800-1970, London 1971.

كل ذلك أشار إلى اتجاهات فى الأدب العربى الحديث منبهاً إلى التيارات المختلفة فيه مثل الرمزية والإقليمية والواقعية والوجودية والدادية وغيرها .

ونعتبر محاولة جون أ . هايفود محاولة قيمة وجريئة وطيبة فى الوقت نفسه ودليلنا على ذلك أن يأتى بعد دراسة كل موضوع بنصوص مختارة تدل على حسن اختياره لها ومحاولة إبراز فكرته التى تعرض لها خلال دراسته إياها . وعلى سبيل المثال لا الحصر عندما بحث الأدب الجدلى كما يسميه ، أو الأدب الدفاعى كما يحلو لولفرد ك . سميث أو الأدب الفلسفى كما نفضل ، جاء بنصوص لمحمد عبده وجمال الدين الأفغانى ، ونحن لا نطالبه فى مثل محاولته بأكثر من ذلك .

ولقد اتضح لنا جليًّا من كل ما تقدم أن الاستشراق يحاول أن يحيط علماً بكل أمر يتعلق بالأدب العربى الحديث وقضاياه المتعددة . وعلى الرغم من كل الجهود التى يبذلها الاستشراق فى هذا السبيل ، فإنه ، فيما يبدو لنا ، لم يزل يخطو فى أول الطريق لأن كل دراسة جادة فى الأدب العربى الحديث تتطلب قبل أى شىء آخر وجود دراسات بيوجرافية وببليوجرافية حول الأدباء والمفكرين والعلماء .

ومما لا شك فيه أن خطوة ما قد خطيت فى هذا الميدان . وهذا ما تؤكد لنا دراسة حديثة العهد قامت بها « وحدة البحث العلمى » التابعة لقسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، بإشراف مارسدن جونز وحمدى السكوت ، التى تتناول أكثر من مائة أديب عربى فى القرن العشرين [1] . وهناك أعمال أخرى وهى قيمة للغاية ألفت فى هذا الميدان لا داعى لتناولها فى هذا المكان ، وخاصة من قبل العرب مثل « معجم المطبوعات العربية والمصرية » ليوسف إلياس سركيس ، الذى يقع فى أكثر من الفى صفحة ويشمل أسماء الكتب المطبوعة فى الأقطار الشرقية والغربية على السواء ، وغيره .

ويشرح لنا مارسدن جونز وحمدى السكوت أن مشروعهما المذكور « يهدف إلى تقديم دراسة بيبوجرافية وببليوجرافية ونقدية لأهم مائة أديب مصرى فى القرن العشرين سواء فى ذلك الأحياء والأموات حاولوا فيها ، إلى جانب الدراسة النقدية والبيبوجرافية أن يغطوا قدر ما وسعهم ، كل ما ألفه الأديب من كتب أو نشره فى الصحف والمجلات المشار إليها فيما بعد ، وكذلك كل ما كتب عنه فى الكتب المختلفة أو فى تلك الصحف والمجلات نفسها ورأوا أن

---

(١) مارسدن جونز وحمدى السكوت ، أدباء مصر فى القرن العشرين ، دراسة بيوجرافية ببليوجرافية نقدية ، مجلة « الجديد » فى ١٥ ديسمبر ١٩٧٢ .

لا يقتصر الأمر على اللغة العربية وحدها فحاولوا أن يغطوا اللغات الأوربية أيضاً ويتضح لنا من هذه الإشارة المقتضبة أن مشروعها يعتبر بحق خطوة تستحق كل التقدير والتشجيع معاً ، لأنها ستدفع ، البحث فى الأدب العربى الحديث بدون أدنى شك ، إلى الأمام .

ومن الجلى أن هذه الدراسة لن تقدم لنا سوى عدداً محدوداً من أسماء أدباء العرب المعاصرين ، لأنها اقتصرت على ادباء مصر فى القرن العشرين فحسب ، وعلى عدد محدد أيضاً ، لأنها سوف تتناول مائة واحدة منهم ليس إلا ، وهؤلاء وإن استووا على عرش الأدب العربى الحديث ، فإنهم على الرغم من ذلك ، لا يمثلونه كله ، لأن هناك عشرات من الأدباء العرب المحدثين ينتشرون على امتداد الوطن العربى من الخليج إلى المحيط .

وعلى الرغم من هذا النقص فإن محاولتها جديرة بالإشارة إليها والاهتمام بها ، وذلك على الأقل لدلالتها على التعاون المثمر بين الشرق والغرب فى هذا الميدان ، وهذا ما نتمناه ونرجوه .

وأخيراً . إذا كنا قد أشرنا إلى هذه الدراسة التى تتناول أكثر من مائة أديب مصرى بهذه الطريقة ، فلابد أن نشير ، بجانبها ، إلى دراسة مثلها تتناول أديبا واحداً فحسب ، وهى دراسة المستشرق كمال يوسف [1] عن توفيق الحكيم ، التى تتضمن « مقدمة طويلة عن توفيق الحكيم : حياته وأدبه ، وبعد هذه المقدمة يعتمد الباحث على منهج محدد ، هذا المنهج الذى يجدر بنا أن نهتم به ، ونلتفت إليه لا بالنسبة لتوفيق الحكيم وحده ، ولكن بالنسبة لكل أدبائنا الكبار » ، بل وللصغار أيضاً ، ومما لاشك فيه أن « مثل هذا يعتبر جهداً رائعاً فى سبيل تنظيم المكتبة العربية ، وبالتالى فى سبيل تنظيم العقل العربى » مما سيسهل البحث العربى فى العالم العربى ، وينظم دراساته ، ويقودنا إلى سبر أغواره ، والنفاذ إليه والإحاطة به .

وهذا مهم ، لا بالنسبة للعرب فحسب ، بل للعالم بأسره ، ومن أجل هذا كله يعتبر الكتاب المذكور عن توفيق الحكيم وأمثاله « درساً لنا ينبغى أن نتعلم منه ، ونأخذ بمنهجه البسيط المتواضع ، وندفع طلابنا الجامعيين فى بداية حياتهم العلمية ، إلى الاهتمام بهذا المنهج ، وبذلك نعرف طريقنا ونضىء فى المكتبة العربية كثيراً من المصابيح فلا تكون معلوماتنا محدودة وتقريبية عن كل شىء فى الأدب والثقافة والفن « كما يقول رجاء النقاش » وحينئذ نستطيع أن نتقدم شيئاً إلى الأمام لتدريس أثر الاستشراق فى أدبنا المعاصر بشىء من الإسهاب .

(١) رجاء النقاش ، كتاب عن توفيق الحكيم بالروسية ، ماذا نستفيد من هذا الكتاب وماذا نتعلم منه ، مجلة « المصور » ، ٧ أبريل ١٩٧٢ .

الفصل الثالث

أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر

بعد أن أثبتنا إسهام الاستشراق فى دراسة أدبنا الحديث ، وبينا اهتمامه به يجدر بنا أن نبحث الآن أثره فيه لنستجلى مدى أهميته بالنسبة له .

ولكى نقوم بذلك يجب علينا أن نتبين عوامله أولاً ، وندرس ميادينه ثانياً ، ونبرز طبيعته أخيراً ، وهى مسائل جد شائكة سنحاول أن نستبين أمرها فى هذا المكان ولو بشىء من الإيجاز .

أولاً – وسائل تأثيره

عندما أخذت المدنية الأوربية تشق طريقها إلى العالم العربى فى نهاية القرن الثامن عشر ، دهش العرب مما رأوا عند أصحابها الذين نزلوا مصر بقيادة بونابرت . وعلى الرغم من أن نزولهم فيها لم يدم طويلا ، فقد كان كافياً ليفتح شعبها الذكى أعينه على العالم ويختار بنفسه واليه الذى سعى بجد وإخلاص ، لاتصال العرب بالغرب . وقد ظل هذا الاتصال منذئذ وحتى الآن يتفاوت قوة وضعفاً ، ويختلف سلماً وحرباً ، ويتباين تأثيراً وتأثراً كما بينا آنفاً . وقد أثبتنا أن أثر الثقافات قديماً وحديثاً يحدث دائماً عن طريق الرحلات والهجرات ، أو الغزوات والفتوحات ، أو الآثار والمخلفات ، أو الكتب والمؤلفات وما إلى ذلك ، ولم يستطع الاستشراق أن يخرج عن كل ذلك فى شىء ، وإنما تأثر العرب به عن طريقين أساسيين وهما : الاتصال المباشر أو الاتصال غير المباشر ولا مراء فى تأثر الأدب العربى المعاصر بالاستشراق مطلقاً . ويبدأ ذلك التأثر فى القرن الماضى ، حيث بدأ العرب يتصلون بالاستشراق عن طرق مختلفة . ويبدو هذا التأثر جليًّا منذ بدء القرن الحالى حتى الآن . ويعتبر النصف الأول من القرن العشرين بحق العهد الذهبى لهذا التأثير ، إذ أمده المستشرقون بمدد وافر فأثاروا فيه مشاكل جديدة وغزوه بمشاكل قائمة وبعثوا حركة تنشيط مؤثرين فى كل ميادين الفكر العربى المعاصر .

وقد استشهد العرب بهم ، أو أحالوا نزاعهم إليهم وناقشوا آراءهم وردوا عليهم وعلى كل ، فمثل هذه الأمور لا يمكن مطلقاً أن تمر بدون التأثير والتأثر معاً . ومن هنا يمكننا أن نقرر أنه لا سبيل إلى فهم الأدب العربي المعاصر فهماً سليماً إلا إذا درس فى ضوء اهتمام الاستشراق به وما أثاره فيه من المشاكل .

ومما لا شك فيه أن هذا الأثر لم يكن جلياً فى القرن الماضى كما هو اليوم ، وإن كان بعض المفكرين العرب أمثال رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده ، وعلى مبارك وغيرهم قد وجهوا نظرهم إلى ذلك ولم يكن هذا غريباً على الإطلاق ، لأن الفكر الاستشراقى نفسه لم يكن قد تبلور بعد لديهم ولم يطلع عليه العلماء العرب فى القرن التاسع عشر مثلما اطلعوا عليه فى القرن العشرين بحيث لا نجد أحداً من مفكريهم فى هذا القرن إلا وله صلة بطريقة أو بأخرى ، بجولد زيهر ، أو بروكلمان ، أو جيب أو كراتشكوفسكى ، أو جرونباوم ، أو مرجوليوث ، أو ناللينو ، أو بلاشير ، أو ماسينيون ، أو بالثينا ، أو جويدى ، أو برجستراسر ، أو نولدكه ، أو اربرى أو غيرهم . ولكى نصل إلى استجلاء أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر يجب علينا قبل كل شيء أن نكشف عوامل تأثيره فيه .

أما أثره عن الطريق المباشر فقد حدث ذلك فيما نرى من خلال أربعة عوامل رئيسية وهى كالآتى :

١ — إرسال البعثات العربية إلى أوربا .

٢ — حضور العرب فى مؤتمرات الاستشراق .

٣ — استحضار علماء الاستشراق للتدريس فى الجامعات العربية . وأما أثره عن الطريق غير المباشر فقد كان ذلك فيما نظن خلال عامل رئيسى واحد وهو :

١ — ترجمة أعمال الاستشراق إلى اللغة العربية .

١ — إرسال البعثات العربية إلى أوربا

لما تولى محمد على عرش مصر ظل يرقب الصراع الذى كان يدور فيها بين الأتراك والإنجليز والمماليك ، وأيقن بدهائه أن مستقبل البلد يتعلق بقوة الشعب لا بهذه القوى الثلاث ، فوقف فى صفه بكل ما كان له من بصيرة نافذة وبدأ بإنشاء المدارس المختلفة فى أنحاء مصر ، وبإرسال البعثات العلمية إلى الغرب حتى أصبح فى نظر الجميع « مجدداً لدروس العلم وبعد إندراسها ،

آتياً فى ذلك بما لم يستطعه الأوائل[١] » .

وعلى الرغم من أنه قد اضطر أن يستعين فى ذلك بالأجانب فإنه لم ينهج نهجهم بالكامل فقد كان يعلم جيداً أن معارفهم الحديثة قد وضعت فى الكتب التى ألفها علماؤهم من هذا الصنف أو الآخر. ومن هنا أعد العدة لنقل أكبر قدر منها إلى العربية ، فأخذ يرسل أعداداً من الشباب إلى أوربا ليتقنوا علومها ولغاتها وفنونها واستطاع أن يكون جيشاً من العلماء الذين أسهموا بجد وإخلاص فى بناء مصر الحديثة . ويؤكد الباحثون أنه لم يقلد أحداً فى منهجه ، وإنما « اتخذ بين المستشرقين والمستغربين خطا وسطاً ، يدلك على ذلك أن « ماكولى » استشهد بما عمله محمد على فى مصر لتأييد ما ذهب إليه من ضرورة تعليم العلوم الحديثة ، كما أن خصوم «ماكولى» من أنصار الثقافة «الشرقية» استشهدوا أيضاً بمحمد على تأييداً على ما ذهبوا إليه من ضرورة وصل حاضر الأمة بغابرها ، فقالوا إن مصلح مصر يعلم العلوم الحديثة ، ولكنه يعلمها باللغة العربية[٢] » .

ويمكن أن نستدل على منهجه المستقل ، بما قام به من إعداد عدد كبير من المدرسين لمدارسه المختلفة التى افتتحها والتى قامت بجانب وظيفتها الأصلية بجهود جبارة فى ميادين الترجمة أيضا[٣] . ومن أجل كل ذلك أرسل البعثات المتعددة[٤] إلى أوربا واضعاً فى اعتباره أن يثقف أعضاؤها بالثقافة الحديثة ، ويعدوا أنفسهم لنقل علوم الغرب المختلفة إلى لغتهم العربية[٥] .

لقد بقيت أهداف هذه البعثات واحدة لا تتغير على مر الأيام مما لا حاجة بنا إلى تتبعها وإحصائها إحصاء ، وإنما يكفى أن نؤكد أنها كانت منذ عهدها الأول وحتى الآن تروح وتعود بأعداد متزايدة حتى لمع بعض أصحابها بما أسدوا من خير إلى بلادهم وبما أثاروا من قضايا علمية وفنية بعد عودتهم أيضا . وكل من يتتبع مثل هؤلاء سيتضح له بالضرورة أنهم قد تتلمذوا على أيدى المستشرقين وتأثروا بهم كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد .

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوى ، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية ، ٣٧٢ ، مطبعة شركة الرغائب بالقاهرة ١٩١٢ .

(٢) محمد شفيق غربال ، محمد على الكبير ، ص ٩٦ ، مجموعة أعلام الإسلام ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٣) جمال الدين الشيال ، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ، ص ٣٢/١٦ دار الفكر العربى ١٩٥١ .

(٤) أحمد عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم فى عصر محمد على ، ص ٤٥٣/٤٢٢ ، القاهرة ١٩٤٤م .

(٥) جمال الدين الشيال ، المرجع السابق ، ص ٤٤/٣٣ .

٢ - حضور العرب فى مؤتمرات الاستشراق :

لقد بدأت دوائر الاستشراق تعقد مؤتمراتها الدولية منذ مائة عام تماما [1] . وقد عقد آخرها فى يوليو عام ١٩٧٣ م . بمناسبة احتفالها بالعيد المئوى ، حيث « حضره أربعة آلاف عضو ، وكان من توصياته إنشاء اتحادات جديدة فرعية . واتحاد اللغات القديمة يكون مقره القاهرة واتحاد للدراسات الإسلامية وآخر للدراسات الهندسية [2] » . وخلال هذا القرن من الزمان حضر هذه المؤتمرات عدد كبير من علماء العرب الذين قدموا بحوثهم أمام أعضائها ، وشاركوا فى أعمالها ، وناقشوا مسائلها التى أثارها أصحابها حول الإسلام والقرآن ، والرسول ﷺ ، واللغة العربية ، وتاريخ العرب وآدابهم ثم عادوا بانطباعاتهم إلى بلادهم .

ومما لا شك فيه أن الذين يحضرون مثل هذه المؤتمرات لابد أن يتأثروا بها وبما يدور فيها من مساجلات وأفكار ودراسات وخاصة أولئك الذين يحضرونها أكثر من مرة مثل كرد على وأمين الخولى ، وإبراهيم مدكور وغيرهم .

٣ - الاستعانة بعلماء الاستشراق فى التدريس بالجامعات العربية :

بعد أن عرفت بعض الأقطار العربية فضل الاستشراق حاولت أن تستحضر عدداً من علمائه للتدريس فى جامعاتها . وأول دولة عربية قامت بذلك هى مصر ، فهى سباقة فى كل شىء ، و «كان من أولئك الذين استدعتهم المستشرق الايطالى جويدى . وقد انتدبته أستاذاً بها سنة ١٩٠٨ ، ومنهم نالينو الإيطالى الذى كان يدعى سنة ١٩٠٩ لإلقاء بعض المحاضرات ، وكذلك فييت الفرنسى ، وقد انتدبته أستاذاً سنة ١٩١٢ وكانوا جميعاً يلقون محاضراتهم باللغة العربية [3] » وغيرهم من أمثال سانتلانه ، وإينوليتمان ، وكراتشكوفسكى ، وبرجستراسر وغيره ، الذين خرجوا دفعات ودفعات من خريجى اللغة العربية وآدابها .

ويكفينا دليلاً على تأثير هؤلاء المستشرقين فى أدبنا المعاصر أن رواده من الأدباء والفلاسفة

(١) انعقد مؤتمرها الأول عام ١٨٧٣ فى باريس ، كما انعقد آخرها فى المدينة نفسها فى يوليو عام ١٩٧٣ ، بمناسبة الاحتفال بمرور مائة سنة من إنشائه .

(٢) جريدة « الأهرام » ٢٨ يوليو ١٩٧٣م . وقد حضر هذا المؤتمر من علماء مصر إبراهيم مدكور الذى يحضر مؤتمرات الاستشراق منذ أكثر من خمسة وثلاثين سنة ، وكذلك إبراهيم اللبان .

(٣) عز الدين الأمين ، المرجع السابق ، ص ١٠١ .

والنقاد فى العالم العربى الحديث قد كانوا من بين أولئك الذين تعلموا على أيدى المستشرقين وتحت إشرافهم . واستدلالاً على ما نذهب إليه يمكننا أن نأخذ مصر مثالاً لذلك ، لأنها « فى طليعة البلاد العربية فقهاً فى اللغة ، وعلماً بتاريخ آدابها ، وإصابة لمنازع بلاغتها ، إذ ما برحت من يوم إنشاء الجامعة المصرية القديمة ، إلى اليوم تستقدم المستشرقين لتستعين بهم فى تدريس الآداب العربية على خير الوجوه [١] » .

٤ – ترجمة أعمال الاستشراق إلى العربية :

ولابد أن نضيف إلى هذه العوامل الثلاثة لأثر الاستشراق فى أدبنا الحديث عن الطريق المباشر هذا العامل الرابع الذى يدل على أثر الاستشراق فيه عن الطريق غير المباشر ، إذ كان لنقل أعمال الاستشراق إلى العربية تأثير كبير فى أدبنا المعاصر مما أدى إلى تمكن عدد ضخم من قراء العربية أن يطلعوا عليها ويتناولوها . وعلى الرغم من عدم وجود هيئة معينة ، تتولى تتبع هذه الأعمال ودراستها ، فإن المحاولات الفردية قد استطاعت أن تعوضنا عن ذلك فى أكثر الأحوال .

ومنذ أن بدأت ترجمتها من لغاتها الأصلية إلى لغتنا العربية أو كتابتها أخذ تأثيرها ينفذ إلى الفكر والثقافة والأدب ، حتى كاد يسيطر عليها جميعاً بالقوة التى كان يملكها . وقد حدث هذا منذ نهاية القرن التاسع عشر حيث بدأت مواجهة صريحة بين الفكر العربى الإسلامى الأصيل من جانب والفكر الاستشراقى الدخيل من جانب آخر كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

وهكذا تؤكد لنا عوامل التأثير كلها أن أثر المستشرقين لم يقف عند الغرب وحده ، بل إمتد إلى الشرق فأخذ عنهم الشرقيون كثيرا من آرائهم وترجموا بعض كتبهم وبدأوا يتأثرون خطاهم ، وأسهموا بدورهم فى إحياء مجدهم . وقد ظهر لهم فى النصف الأول من القرن الأخير أن فى مصر أو فى عواصم الشرق الأخرى ، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون ، أو أتمت ما بدأوا ، أو تداركت ما فاتهم وهى على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل بابا من أبواب الثقافة العربية الإسلامية ، على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لجهود ينبغى أن ينمو ويطرد ، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة فى أداء هذه الرسالة ، وها هى ذى الجامعة العربية تحاول أخيراً أن تسهم فيها بنصيب ، وفى تبادل الدراسات بين الشرق والغرب

---

(١) أحمد الإسكندرى وأحمد أمين وآخرون ، المرجع السابق ، ٤١١/٢ .

وتضافر الجهود على هذا النحو ما يكشف عن تراث العرب والإسلام جميعه ، ويظهر على حقيقته [1] » وذلك دليل على أهمية دراستنا هذه من جديد .

ثانياً — ميادين تأثيره

لقد تبين لنا من قبل أن الاستشراق عنى بكل ، ما يتعلق بالشرق عامة وسعى وراء كل ما يتعلق بالعرب خاصة ، وبحث فى كل ما يتعلق بالإسلام بوجه أخص ، حتى يبدو كأن نشاطه كله قد انحصر فى دراسة حضارتهم ، وآثارهم ، وفلسفتهم وفنونهم ودينهم ، ولغتهم ، وأدبهم على السواء .

ومن هنا نقرر بادئ ذى بدء أن دراسته قد أثرت فى جميع تلك الميادين ، حيث « كشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعد على نشر مخطوطات قيمة . ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها إلى اللغات الأوربية الحية ، من إنجليزية وفرنسية وألمانية ، وإيطالية ، ونشأ عن هذا الجو من البحث والدراسة استيعاب أبواب الثقافة العربية الإسلامية بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم ، وفلسفة ، وقد وضعت فى كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة عن مقالات مختصرة فى الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب ومؤلفات موسعة مستقلة » [2] وما إلى ذلك .

والذى يعنينا هنا من كل ذلك هو أثرها فى الأدب العربى ، لأن جل اهتمامها ، كما تبين لنا ، كان ينحصر فيه لصلته الوثيقة بالقرآن الكريم ، ثم بكل تلك الميادين على حدة .

أما حصر أثرها فى الأدب العربى المعاصر نفسه فإنه أمر بديهى ، لا حاجة بنا إلى أن نبرهن عليه ، لأن تأثيرها فى هذا الميدان ، كما هو شأنها فى الميادين الأخرى ، لم يبدأ إلا فى النصف الثانى من القرن الماضى ، حتى بلغ أوجه فى النصف الأول من القرن الحالى ، ويتردد صداه حتى الآن .

ومنذ البداية لا بد أن نؤكد أن أثر الاستشراق فى الأدب العربى الحديث ينحصر فيما نرى فى ثلاثة ميادين رئيسية منها :

---

(١) إبراهيم مدكور ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥/٢٦ .

١ – تحقيق مخطوطاته .

٢ – دراسة أدبه .

٣ – اتجاه نقده .

وقد بذل علماؤه فى كل هذه الميادين على حدة جهوداً جبارة يجب الاعتراف بها والشكر عليها .

وبناء على هذا يجب أن نتساءل كيف أثر فيه وبأية طريقة ؟

وما مبلغ هذا التأثير ؟

ومما لا شك فيه أن للاستشراق أثرا كبيرا فى إحياء اللغة العربية وآدابها ويرجع أثر الاستشراق فى هذا الميدان جملة إلى العناصر الثلاثة التى أشرنا إليها وأولها ، نشر المخطوطات العربية وإجادة طبعها . وبذل العناية فى تصحيحها ومقابلتها بالنسخ الأخرى رغبة فى إحياء أصحها . وبيان الاختلاف بين النسخ المختلفة وضبط الأعلام والأماكن ، والتعليق على مباراتها الغامضة ، وتذييلها بفهارس الأشخاص والموضوعات والأماكن وما إلى ذلك ، ثانيها ، البحوث فى اللغة نفسها وآدابها وتحقيق ألفاظها ولهجاتها ، وكتابة معاجمها وإحياء قديمها وكشف تاريخ آدابها ، علاوة عن تحقيق حياة أصحابها قبل الإسلام وبعده على السواء ، ثالثها فى النقد اعتماداً على المناهج الجديدة والتحقيق العلمى ، مما أدى إلى اللغة العربية والمتطلعين إلى التفقه فى آدابها خدمات جليلة تستحق كل التقدير [١] .

ومن الجلى إذن أنه «كان للمستشرقين الفضل الأكبر فى الكشف عن التراث الفكرى العربى الإسلامى ، فهم الذين قاموا بأول تحقيق علمى دقيق لأمهات كتب التراث العربى وبهذا كله قدموا لنا النموذج لتأسى خطاهم [٢] » .

وانطلاقا من كل ما تقدم ، علينا إذن أن نبحث عن أثر الاستشراق فى أدبنا المعاصر فى إطار تلك الدوائر الثلاث المذكورة حيث يتجلى أثره فيها بلا أدنى شك .

١ – تحقيق المخطوطات :

لقد اتضحت لنا من قبل معالم عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى ومدى أهمية

(١) أحمد الإسكندرى وأحمد أمين وآخرون ، المرجع السابق : ٢/٤١٠ ، ٤١١ ، بتصرف .

(٢) نبيل فرج ، المرجع السابق ، ص ٩٣ .

عنايته هذه فى نهضة الأدب العربى فى العصر الحديث وتأكد لدينا ضخامة علمه وعظمة جهوده .

وما دمنا قد بينا كل ذلك آنفا فلا حاجة بنا للإعادة أو الإحصاء لما قام به الاستشراق فى هذا المجال ، ولا داعى أيضا أن نتحدث عن أهمية التراث فى استنهاض الشعوب إذ أشرنا إلى ذلك من قبل ، ثم أمامنا هنا مهمة أخرى أجدر وأشق . مما نحن فيه ، وهى الكشف عما جاء به هذا التأثير . »

وحسب فهمنا السابق للتراث يمكننا أن نقول الآن إنه نوعان : مطبوع ومخطوط أو مكشوف ومطمور ، أو منشور ومستور .

ومن البديهيات العلمية التى يؤكدها الجميع أنه لا توجد أمة غير الأمة العربية تملك هذا التراث الضخم مثلما تملكه هى ، ومن بين التراث آلاف مؤلفة منه مطبوعة ، والآف مؤلفة منه مخطوطة ، ومن هنا كنا على حق عندما أكدنا آنفا أن الحضارة العربية الإسلامية بدأت تأخذ مكانها العالمى من جديد منذ بداية القرن العشرين لما بدأت تعلن عن إرثها الثقافى الأصيل ، المنشور والمستورد معاً ، ومما لا شك فيه أن إرثها المكشوف يؤكد إرثها المستور ، أو العكس لابد أن يتأتى بعد إحياء التراث ونشر المخطوطات ، إذن ، فما أمر الاستشراق فى ذلك وكيف كان أثره فى أدبنا المعاصر بالذات ؟

إن القيام بهذه المهمة ليس هينا أبداً ، ولا يمكن أن يعتمد على المصادفة ، بل لابد أن يكون مبنيا على أسس علمية بناءة وقواعد ثابتة أيضاً ، فقد لعب الاستشراق دوراً مؤثراً لا يمكن إغفاله أو إنكاره ، إذ وضع علماؤه القواعد الأساسية للسير عليها فى نشر المخطوطات وتحقيقها معتمدين على المبادئ التى توصل إليها علماء الآداب الكلاسيكية فى أواسط القرن التاسع عشر [١] . وقد استخدم المستشرقون هذه المبادىء فى إحياء الكتب العربية وإن لم يؤلف فيها تأليفاً خاصا ، إلى أن جاء المستشرق برجستراسير فألف فى هذا الفن [٢] من خلال محاضراته التى ألقاها على طلبة التخصص بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣١ / ١٩٣٢ م . وقد تحدث بعده بسنين محمد مندور عن هذا الموضوع ، فناقش أصوله فى التحقيق من خلال نقده لكتاب « قوانين الدواوين للأسعد بن ماتى الوزير الأيوبى المتوفى

(١) محمد حمدى البكرى ، مقدمته لكتاب « أصول نقد النصوص ونشر الكتب » ص ١١ لبرجستراسير .

(٢) برجشتراسير ، أصول نقد النصوص ونشر الكتب ، إعداد وتقديم محمد حمدى البكرى دار الكتب ١٩٦٩م .

٦٠٦هـ والذى قام بتحقيقه عزيز سوريال عطية ونشرته الجمعية الزراعية بإشارة عمر طوسون ، حيث درس الاتجاه العام لأصول التحقيق باحثاً فى أثناء ذلك مشكلة المصادر المباشرة وغير المباشره ، ثم قراءة النص وغيرها من المعضلات العلمية التى تتعلق بهذه الأصول [1] .

وأصدر بعده بوقت ، بلاشير وسوفاجيه كتابهما بالفرنسية فى هذا الموضوع بعنوان « قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها » .

ونشر بعدهم عبد السلام هارون مؤلفه فى الموضوع نفسه بعنوان « تحقيق النصوص ونشرها » الذى قال عنه إنه أول كتاب عربى فى مثل هذا الفن يشرح مناهجه ويعالج معضلاته . وأخرج بعده بزمن ، صلاح الدين المنجد كتابه « قواعد تحقيق المخطوطات » حيث يوضح صراحة أثر الاستشراق فى هذا الميدان ، وأخيراً جاءت عائشة عبد الرحمن فأصدرت كتابها « مقدمة فى المنهج » تناولت فيه بعض قضايا نشر النصوص وتحقيق المخطوطات منبهة إلى فضل علمائنا القدماء فى هذا المجال .

وبعد هذه الإشارة إلى بعض الأعمال السابقة يحسن بنا دراسة اتجاهات برجستراسير وعبد السلام هارون ، وصلاح الدين المنجد ، التى ستمكننا من رؤية تأثير الاستشراق فى هذا الميدان بالذات .

أما **برجستراسير** فقد وزع مادة مؤلفه المذكور ، الذى قام بإعداده محمد حمدى البكرى . على ثلاثة موضوعات رئيسية هى : النسخ والنص والعمل والاصطلاح .

أما فى الأول [2] ، فقد تناول فيه مشكلة النسخ الخطية وتفاوت قيمها والطرق التى توصل إلى أفضلية النسخ فيما بينها ، وخاصة بين الكاملة والناقصة وأحسنية الواضحة عن غير الواضحة ، وأفضلية قديمها على حديثها ، وأحسنية المقابلة عن غير المقابلة معرضاً لكتابه ، « اللمع فى التصوف » للطوسى المتوفى ٣٣١ هـ الذى نشره نيكلسون وكتاب « عيون الأنباء فى طبقة الأطباء » لابن أصيبعة المتوفى ٦٦٨ هـ . والذى نشره موللر ، وكتاب « الخيل » للكلبى المتوفى ٢٠٤ هـ الذى نشره دلافيدا ، وغيرها مؤكدا أن « المرجح أن علماء العرب كانوا أكثر تقديراً لقيمة المخطوطات القديمة بخط مؤلفها من علماء الغرب » ، ومارا بأعمال روبرن

---

(١) محمد مندور ، فى الميزان الجديد ، ص ٢١٢/٢٢٥ .
(٢) برجستراسير ، المرجع السابق ، ص ١٤/٤٧ .

جوست ، وفلاديمير جورجياس واجناطوس كراتشكوفسكى ، ودارساً كل ذلك على أمثلة عديدة ، حيث بحث « العلامات الظاهرية فى نقد قيمة النسخة » حتى انتقل إلى دراسة الدلائل الباطنة ومن أهمها : الإخلال والتقديم ، والتأخير ، والإخفاء ، وغيرها ، مشيراً إلى جهود كوفالسكى فى تحقيقه « ديوان قيس بن الخطيم » الذى نشره عام ١٩١٤ م . فى ليبزيج ، ووستنفيلد فى تحقيقه « عجائب المخلوقات » للقزوينى ، الذى أصدره عام ١٩٤٨ م . فى جوتنجين ، وفلوجيل فى تحقيقه «كتاب الفهرست » لابن النديم ، الذى أخرجه عام ٧١/ ١٨٧٢ فى ليبزيج ، وسخاو فى تحقيقه « الآثار الباقية » للبيرونى ، الذى نشره عام ١٩٢٣ فى ليبزيج وغيرهم .

ثم تناول الإبرازات التى تطابقها فى زماننا الطبعة ، حيث درس أسباب تعددها وأنواعها وإسهام كل من ثوربيكه بتحقيقه « درة الغواص فى أوهام الخواص » للحريرى الذى أخرجه عام ١٨٧١ فى ليبزيج وشاخت بتحقيقه « الحيل والمخارج » للشيبانى الذى أصدره عام ١٩٢٣ فى هانوفير ، وبرجستراسير بتحقيقه رسالة حنين بن اسحاق فى « ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبما لم يترجم » الذى نشره عام ١٩٢٥ فى ليبزيج وغيرهم .

وبعد أن درس تلك الأمثلة بإسهاب واف متناولاً المعضلات التى واجهها المستشرقون المذكورون وغيرهم فى صبر وأناة ، أورد أمثلة أخرى مأخوذة من اللغة والشعر ، فعرض لاهتمام هفز بتحقيقه كتاب « الإبل » للأصمعى ، وهل بتحقيقه كتاب « طبقات الشعراء » للجمحى وغيرهما ، اتجه إلى دراسة اختلاف الروايات ، وهى القضية التى تشغل بال علماء الاستشراق فأردف «كل ما ذكرناه من الأمثلة حتى الآن عن مسألة معنى الكتاب وعن التصنيف ، والتأليف ، مأخوذاً من النثر ، ومن الكتب العلمية خاصة ، أما الشعر الجاهلى ، والمخضرم والإسلامى ، والأموى ، فالبعد بين ما قاله الشاعر وبين مادون أطول من البعد بين ما قاله الجمحى فى الطبقات وبين الكتاب المنسوب إليه ، وذلك من جهات منها بعد العهد بين الشعراء القدماء وبين الذين جمعوا دواوينهم ، فالدواوين الستة التى نشرها و . هلواردت تحت عنوان «كتاب العقد الثمين فى دواوين الشعراء الستة الجاهليين » وهى دواوين : النابغة وطرفة وعنترة ، وزهير وعلقمة ، وأمرئ القيس جمعها الأصمعى ، وبين عهدهم وبين عهد الأصمعى أكثر من قرنين ، ولم يصل إلينا مما جمعه هو إلا رواية واحدة ، هى رواية الأعلم الشنتمرى المتوفى ٤٧٦ هـ ، وذلك بعد وفاة الأصمعى بقرنين ونصف قرن ، فلا مراء فى

إمكان وقوع التغييرات عن عمد أو بغير عمد ، بل إن وقوع الخطأ أو الزيف فى تلك المدة الطويلة أمر ممكن إلى أبعد حد » ثم أشار إلى أسباب اضطراب رواية الشعر مبرراً ذلك بمبررات مختلفة حتى قال إن الأصمعى الذى جمع كثيراً من الدواوين القديمة كان ناقدا للشعر والشعراء ، فعاير الشعر » بمعياره وأخضعه لسلطته وحكمه ، فمن المؤكد أنه هو وأمثاله كانوا يسقطون مالا يرونه صحيحاً ولا لائقاً بالشاعر الذى ينسب إليه « مستدلا على ذلك » بديوان الأعشى الذى أخرجه جابر عام ١٩٢٨ م فى لندن ، الذى وصل منه روايتان « إحداها تبلغ خمس عشرة قصيدة ، والثانية تحتوى على قصائد وقطع كثيرة سواها بينها قطع مشهورة » فلابد إذن من حدوث إسقاط بعض ما ينسب إلى الأعشى وإثبات بعضه الآخر الذى ينسب إلى غيره ، و « ربما كان جامع هذه الرواية هو الأصمعى » . ومن هذا كله « لا يستبعد أن نقاد الشعر كانوا يغيرون ويصححون ما لا يعجبهم وما كان خطأ » مما أدى إلى التساؤل : هل الشعر الجاهلى جاهلى حقا ؟ أو أنه مزور كله ؟ ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، ويرى أن هذا التساؤل لا يقتصر على الشعر الجاهلى وإنما يتخطاه إلى الشعر الأموى وإن كان البعد بين الشاعر وجامع ديوانه أقل بكثير من نظيره فى الشعر الجاهلى . وعلى سبيل المثال لا الحصر ديوان عمر بن أبى ربيعة الذى نشره شفارتزر ، حيث « حلل كل ما يوجد فى الديوان من أفكار شاعره تحليلاً دقيقاً واستنتج من ذلك أنه قد سقط من الديوان أشياء كثيرة نعرف من كتاب الأغانى أن ابن أبى ربيعة كان يذكرها فى شعره وأظهر أن جامع الديوان كان لا يوافق ما يحكى عن الشاعر من الطيش وخفة العقل ، فأسقط كثيراً مما كان يراه مكروهاً من جهة الدين أو من جهة الأخلاق » ، ويخرج براجستراسير من ذلك كله بقوله :

« والخلاصة أن المقيد فى النسخ قد يكون بعيداً عن الأصل أى عما قاله المؤلف نفسه فى بعض الأحيان » ، هكذا يرى برجسترا سير أن الانتحال قد امتد إلى الشعر بعد الإسلام . وبناء على هذا تحدث برجستراسير عن وظيفة الناقد والناشر ، والرواية الثانية والشرح ، والترجمة والاقتباس فى الشعر وجمع الرواية وترتيبها ، حيث تساءل : ما وظيفة الناقد أو الناشر فى مثل تلك الحالات ؟ وما الغرض الذى يجب أن يقصد إليه ؟ مجيباً بأن وظيفتهما هى الرجوع إلى الأصل أى إلى كلام المؤلف ، ومؤكداً بأنه « يجوز لنا أن ننقد الروايات وأن نؤثر الأليف ، ولكن لا يجوز لنا أن ندخل فى الديوان ما لم يرو فيه على الإطلاق .

وعندما تحدث عن الرواية أشار إلى الأمثلة المختلفة نحو « تدبير الرجل لمنزله » للفيلسوف

اليونانى بريسون ، الذى نشره الأب لويس شيخو ، ونشره ثانية المستشرق بليسنير مع ترجمتيه العبرية واللاتينية و «لسيور الأرض» للخوارزمى الذى نشره بمجلته ، و « قدر التراجم وقيمتها يتدرجان كتدرج قدر النسخ وقيمتها » . .

والاقتباس يمكن أن يكون على نوعين :

الأول : أن يقتبس المؤلف من قبله والأصل موجود عندنا .

والثانى : أن يقتبس منه من جاء بعده ، و « ذلك كثير الوقوع فى الآداب العربية » والحال فى الشعر هو الحال فى النثر ، ويبدو أن اتجاه النحويين العرب ولغوييهم فيما يتعلق بتوثيق أبيات الشعر التى كانوا يستشهدون بها فى كتبهم يمكن أن يؤخذ كطريق يحتذى كما تؤكد لنا ذلك أمثلة لا حصر لها فى مؤلفاتهم .

أما فى الثانى [1] ، فقد تناول معضلة النص ، مؤكدا أن ترتيب النسخ واختيار روايتها لا تفى بتهذيب المخطوط ، بل لابد من اختيار القراءة الصائبة ، والنقد وسيلة إلى هذا الاختيار ويجب أن يعتمد على الفهم وهذا مبنى على أمرين : الأول ، معرفة المادة التى يبحث فيها الكتاب ، والثانى ، معرفة اللغة وأساليبها .

أما استدلاله على الأمر الأول فقد جاء بالأمثلة المختلفة حيث أكد ضرورته لأداء مهمة نشر المخطوط وتحقيقه مشيراً إلى السبب الذى جعل نولدكة عند شرح المعلقات يمسك عن شرح معلقة طرفة لأنها تحتوى على وصف الجمل وهو لم يكن متخصصاً فى علم الحيوان وإن اطلع على كثير من ذلك ، واستشار المتخصصين فى هذا العلم ، ومع ذلك فقد كان يشعر بقلة علمه فى هذه الناحية ، وقد عنى المستشرقون بحل هذه المشكلة عناية كبيرة ، فوضعوا كتبا معينة لعلم الأشياء والأسماء فى العربية ، فنرى مثلا شوار تلوزه يضع كتاباً « أسلحة العرب القدماء من شعرائهم » عام ١٨٨٦ فى ليبزيج ، ويؤلف كاسدروف « البيت والمنزل عند العرب القدماء حتى الخلفاء العثمانيين » عام ١٩١٤ فى هالة وأخرج دوزى « قاموس أسماء الملابس عند العرب » عام ١٨٤٥ فى أمستردام ، وأصدر برونليتش « البئر عند العرب » عام ١٩٢٥ فى ليبزيج وأمثالها كما استدل على الخطأ الذى قد يقع فيه المتخصصون أيضا فى ميدان ما ، مثلما حدث مع فيكه وستر ، وطمسون عندما قاموا بتحقيق كتاب « ببيس » فى الأعظام المنطقة والصم منهياً تفسيره لهذا المثال بقوله ! « وقد أسهبت فى إيضاح هذا المثال ليكون أسوة لمسائل

(١) برجستراسير ، المرجع السابق ، ص ٤٨/٨٧ .

التأمل والتفكر التى تتبع فى كثيرين من حالات نقد النصوص وإصلاح أخطائها » .

وَأما استدلاله على الأمر الثانى فقد أتى فى صورة لمثال من كتاب « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع » المنسوب إلى ترجمان الدين القاسم بن إبراهيم الحسنى الطباطبا المتوفى ٢٩٦ . حيث كتب الناشر يدل عبارة « ذى الأمثال الدلا » « عبارة » ذو الأمثال العلا » وذلك من باب السهو ولابد كذلك علاوة على معرفة اللغة العربية وبيانها ، من دراسة « لغة الكتاب الذى ينشر وأسلوبه الخاصين به . . وذلك أنه لا يوجد بين مؤلفى الكتب العربية إثنان تتوافق عبارتهما توافقاً تاما . . حتى إنه ليختلف أحيانا الكتاب الواحد أو الديوان الواحد لمؤلف أو شاعر واحد ، عن كتاب أو ديوان آخر لذلك المؤلف أو الشاعر بعينه ، وهذا مهم جدًّا فى نقد النصوص » . وبين ذلك برجستراسير بإيراد أمثلة عديدة تدل على ضرورة مراعاة هذه القاعدة بقدر كبير من العناية ، لأن أكثر نقد النصوص يدور على مثل هذه الفروق .

وأشار كذلك إلى التنقيط والتفليق دارساً إياهما بإسهاب ، وآتياً بأمثلة تدل على أهميتهما فى تحقيق المخطوط ونشره .

وفضلا عن كل ذلك لابد من النظر إلى النص الذى نريد نشره من جهة الناسخ أيضاً . والتحريف ، وكثير من الموضوعات التى تتعلق بعلم الخط العربى وهذا الجانب لم يلق من عناية الباحثين إلا القدر القليل سواء فى ذلك العرب وعلماء الاستشراق « ومن المؤكد أن معرفة تاريخ الخط تسهل علينا تحديد أجناس التحريف ، وتعيننا على إصلاحها [1] » .

ويمكن أن يظهر الخلل فى النسخ الذى قد يحدث فى أول الكلمة أو آخرها ، أو من قطع بعض الصفحات ، أو أكل العث ، أو قص الهوامش » .

وأنهى برجستراسير بحثه فيما يتعلق بدراسة النص بالإشارة إلى قاعدتين « عدهما بعض النقاد أساسيتين فى نقد النصوص » على الرغم من أنهما تصيبان أحيانا وتخطئان أحياناً أخرى ، الأولى ، أن النص الأقصر هو الصحيح ، والثانية ، أن النص الأصعب هو الصحيح .

---

(١) إبراهيم جمعة ، دراسة فى تطور الكتابات الكوفية على الأحجار فى مصر فى القرون الخمسة الأولى للهجرة مع دراسة مقارنة لهذه الكتابات فى بقاع أخرى من العالم الإسلامى ، ص ٣ ومابعدها ، دار الفكر العربى ١٩٦٩ ، حيث درس بإسهاب الكتابة العربية قبل العصر الكوفى ، الكوفة والكتابة المنسوبة إليها ، الجهود التى بذلت فى دراسة الكتابات الكوفية ، تقسيم الكتابات الكوفية ، خط التحرير المجفف ، خطوط المصاحف الكوفية التذكارية ، أنواع الخط الكوفى ، فى مصطلحه وظهور النقوش العربية فى القرون الخمسة الأولى للهجرة معتمداً على دراسات الاستشراق وعملائه من أمثال فلورى ومارسيه وبرفنسال ، وجان دافيل فيل وغيرهم .

ثم اختتم كلامه عن هذا الموضوع بتشبيه النص المغلوط الذى تتفق عليه كل النسخ بالمريض ، وشبه الناقد بالطبيب قائلا : « إن أول وظيفة للطبيب هو أن يتحقق هل كان المريض مريضاً فى الأصل ؟ » وهكذا الأمر نفسه بالنص ، وبعدئذ عليه أن يعين العضو المريض ثم يستدل على نوع المرض الواقع به ، وكذلك الأمر بالنسبة للناقد الذى لا بد أن يجتهد فى استخراج الخطأ ثم يتقدم بإصلاحه إصلاحا بناء .

وثم عرض للعمل الذى لابد أن يقوم به كل من يريد أن ينشر كتاباً من الكتب القديمة [1] ، وقد اعترف صراحة أنه سيتبع فى هذا الميدان بحثاً وضعه العالم الألمانى شتاخلمين المتخصص فى الآداب الكلاسيكية ، إلا أنه سوف يعتمد اعتماداً كليًّا على الأمثلة من الآداب العربية ، وقرر أنه أول ما يجب على الباحث عمله هو أن يعرف ما إذا كان الكتاب الذى يريد أن يحققه قد سبق نشره أو لا ؟ ولذلك لابد له من الرجوع إلى فهارس المخطوطات وما إلى ذلك .

والجدير بالذكر هنا أن برجستراسير قد اعترف بفضل العرب فى هذا المجال وخاصة فى مجال مقابلة النسخ وأهميتها قائلا « وقد عرف العرب المقابلة منذ فجر الحضارة الإسلامية ، واعتبروها شيئاً أساسيًّا فى أدب الترجمة فى القرن الثالث للهجرة » . ولم يكتف بهذا الأعتراف فحسب ، بل قرر أسبقية الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك قائلا . « ومع ذلك فإن أول استخدامها يرجع إلى عصر النبى ، فنحن نعرف أن النبى كان يقابل سور القرآن ، التى نزل بها الوحى على جبريل ، مرة كل عام طوال حياته ، وأنه قابل القرآن على جبريل مرتين فى عامه الأخير » معتمداً فى هذا على « الإتقان » للسيوطى ، وكتاب البرهان فى متشابة القرآن » للكرمانى . ثم أسهب فى هذا الفن إسهاباً لا حاجة بنا إلى تتبعه ، وانتهى مؤكداً أن « المألوف أن تكون المقابلة مرتين : مرة قبل نقد النص وتصحيحه ومرة عند الطبع » .

ثم تناول برجستراسير الإملاء وأشار إلى « أدب الكاتب » لابن قتيبة و « صبح الأعشى » للقلقشندى ، وبعد ذلك عرج على الترقيم وأهميته ، كما بين فن الفهرسة مبرهنا على هذا كله بالأمثلة العديدة . وأشار فى هذا الصدد بطريقة فلوجل الذى اشتهر بفهرسته للقرآن الكريم عام ١٨٣٤ م . وبأهمية « نشر مصحف الحكومة المصرية الذى أعدت فيه الآيات على التعديد الكوفى بدقة تامة » مما ترتب عليه أن « ابتدأ المستشرقون استعمالها فى مقالاتهم العلمية » كما أشاد

(١) برجستراسير ، المرجع السابق ١٢١/٨٨ .

بفهرست فنك لكتب الحديث ، وفهرست دى جويه عند نشره لكتب الجغرافيا العربية ، وفهرست ليال عند نشره كثيراً من الأشعار العربية وخاصة عندما نشر ديوان عبيد بن الأبرص ، وعامر بن الطفيل ، وفهرست كرنكو عندما نشر أشعار طفيل بن عوف الغنوى .

ذلكم هو اتجاه برجستراسير فى دراسته « أصول نقد النصوص ونشر الكتب » التى تعتبر بحق من أروع ما كتب بالعربية فى مثل هذا الفن ، على الرغم من اتباعه طريقة باحثى الآداب الكلاسيكية ، التى استطاع أن يطبقها بأمانة على الآداب العربية معتمداً فى منهجه على الكتب العربية التى يربو عددها على خمسين ومائة كتاب مما يؤكد دقته وحرصه وعنايته وإخلاصه وأصالته وصبره على السواء .

أما **عبد السلام هارون** ، فقد استطاع أن يؤلف بعد تمرس طويل فى عالم المخطوطات وجهاً متصلا فى تحقيق النصوص ، وتجارب مضنية فى إحياء التراث «كتاباً يعتز به ويغتبط اغتباطا شديداً ، إذ هو أول كتاب عربى يظهر فى عالم الطباعة معالجاً هذا الفن العزيز : فن تحقيق النصوص ونشرها [1] » .

ومنذ البداية أجاب على تساؤل نفسه وتساؤل غيره عن كيفية وصول الثقافة العربية إلينا ؟ ومن هنا أخذ يحدثنا عن فن الرواية الشفوية وطرقها . وعلى الرغم من أنها طريقة بدائية فإن « الرواية العربية اقترنت منذ اللحظة الأولى بالحرص البالغ ، والدقة الكاملة والأمانة ، لأن الدين يدعو إلى ذلك » وبعد أن بين جمع القرآن وما دار حوله قرر أنه كان أول نص إسلامى مكتوب وصل إلينا ، ثم تحدث بإسهاب عن صناعة الرواية بالمشرق والمغرب معاً ، وأوائل التصنيف ، واتساع مجاله فى العهد الأموى والعهد العباسى كذلك ، وأتبع هذا بحديث عن الورق والوراقين وأنواعها وأهميتها وكثرتها مؤكدا ذلك بآراء ابن النديم وابن خلدون والجهشيارى والقلقشندى وغيرهم .

وعرض للخط العربى وتطوره وأنواعه وجاء بنماذج منه ثم انتقل إلى معالجة مشكلة أصول النصوص التى « تحتاج إلى فطنة المحقق وخبرته بالخط والتاريخ والورق » ودرس هذا الموضوع بإسهاب كاف وبخبرة وافية منتهيا بأن « هذه هى أهم الجوانب الجديرة بعناية الفاحص ، وقد يجد أموراً أخرى ، تعاونه على تقدير النسخة ، فلكل مخطوط ظروف تستدعى دراسة خاصة » .

---

(١) عبد السلام هارون ، المرجع السابق ، ص ٧ .

وعندما أخذ يبحث فى قضية التحقيق نفسها ، أكد أنه « يقصد به بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائط معينة . » وأسهب فى هذا الميدان معتمداً على الأمثلة المختلفة التى أخذها عن علمائنا القدامى أمثال ابن جنى ، والسيوطى ، والجاحظ وحذرهم الشديد فى المجال الذى نحن بصدده .

وتحدث عن مشكلة التصحيف والتحريف وانتشارهما فى المخطوطات العربية لأسباب مختلفة ولم ينس أن يحيطنا علما بالمؤلفات التى تبحث هذا الموضوع بإسهاب كبير .

ثم تناول مسألة معالجة النصوص وما يتعلق بها من ترجيح الروايات وتصحيح الأخطاء والزيادة والحذف وما إلى ذلك ، مشيراً إلى أمثلة عديدة تدل على خبرة واسعة وعلم غزير ودراية عميقة . وفى خلال هذا التتابع كله لم ينس أن يعترف بإسهام علماء الاستشراق فى هذا الميدان ، وإنما أكده قائلا : « لقد كان لجمهرة العلماء المستشرقين فضل عظيم فى تأسيس المدرسة الطباعية الأولى ، للتحقيق والنشر وقلت « الطباعية » لأنى أعلم أن تحقيق النصوص ليس فنا غربياً مستحدثاً ، وإنما هو عربى أصيل قديم وضع أصوله أسلافنا العرب منذ زاولوا العلم وروايته من الحديث والشعر والأدب وسائر فنون الثقافة ، وكان نشاطهم فى ذلك ظاهراً ملء السمع والبصر ولم يكتف عبد السلام هارون بذلك فحسب بل ، أردف مؤكداً « وقد أدى المستشرقون إلينا هذه الأمانة الفنية نقلا عن العرب ، فظهر لهم روائع النشر أمثال النقائض ، وديوان الأعشى ، وكامل المبرز وشرح المفضليات . ثم كان أكبر وسيط عربى نقل هذا الفن عن المستشرقين هو المرحوم العلامة أحمد زكى باشا الذى لم يقتصر جهده على أن ينقل هذا الفن فحسب ، بل أشاع معه كذلك استعمال علامات الترقيم الحديثة التى كان لها أثر بعيد فى توضيح النصوص وتيسير قراءتها وضبط مدلولها ، وأشاع معها كذلك ضروبا من التكميلات الحديثة للنثر العلمى » .

وهكذا اعترف صراحة بتأثر العرب المحدثين بعلماء الاستشراق فى هذا الميدان وأشاد بأحمد زكى الذى حمل هذا الفن من الغرب إلى الشرق .

واختتم بحثه بالإشارة إلى الفهارس وأهميتها ، ولكن إذا كان قد اعترف هنا بأثر الاستشراق فى الأدب العربى الحديث ، فإنه لم ينس أن يضيف أن علماء العرب المحدثين قد ابتدعوا أشياء عديدة لها أهميتها الكبرى للبحث فى هذا المجال ، ومن هنا أشار إلى أنواع الفهارس الجديدة التى جاء بها العرب وحدهم ومن تلقاء أنفسهم . وأشاد فى هذا الصدد بما أتى به محمد

عبد الغنى حسن والأب مارى الكرملى وغيرهما .

وأخيرا لو أن الناشر قد بلغ مراده من تحقيقه فلابد من الاستداركات والتذييلات إذ « الخطأ فى معالجة النصوص أمر مشترك بين العلماء جميعا ، لا إثم ولا حوب فيه ، ولكن كتمان الخطأ فيه الإثم ، والتقصير فى أداء الأمانة ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل » ، ثم إن الكمال لله وحده سبحانه دون سواه .

تلكم هى دراسة عبد السلام هارون فى تحقيق النصوص ونشرها ، التى سدت فراغاً لا يدرك خطره إلا من أحاط بأهميته فى إحياء التراث العربى الإسلامى الثمين ودرره الغالية .

وأما **صلاح الدين المنجد** فقد وضع مؤلفه المذكور بعد تجربة جد غنية فى ميدان التحقيق استخلص منها قواعده التى « أفاد منها مئات من الطلبة والمشتغلين بالمخطوطات ، ووجدوا فيها دليلاً واضحاً سهلاً لا تعقيد فيه » وقد قدمها إلى مؤتمر المجامع العلمية بدمشق عام ١٩٥٦ م . الذى حولها إلى لجنة التراث العربى التى درست هذه القواعد . ورأت الموافقة عليها لتكون دليلا للمحققين عندما ينشرون النصوص القديمة [١] .

وقد ترجمت حتى الآن إلى أكثر من ست لغات منها : الفرنسية والأسبانية والإيطالية والإنجليزية ، على الرغم من اعترافه الصريح بتأثره بالمستشرقين الذين سبقوا أصحاب التراث العربى الإسلامى المحدثين إلى إحيائه منذ أكثر من مائة عام ، إذ « نشروه متبعين نهجا علميا دقيقا » ومن الإنصاف أن نقرر أن « لهم فضل السبق فى نشر تراثنا العربى منذ القرن الماضى ، وأنهم أول من نبهنا إلى كتبنا ونوادر مخطوطاتنا وأنهم وضعوا بين أيدينا نصوصا لولاهم لم نعرفها » . والأدلة على ما ذهب إليه عديدة لا حصر لها وقد مر بنا بعضها ، ولا ضرورة لسردها .

لقد جاءت هذه القواعد نتيجة لعدة عوامل « غايتها توحيد طرق النشر ، والتعريف به . . . استقيناها من نهج المستشرقين الألمان ، ومن خطة جمعية غيوم بوده ، ومن قواعد محدثينا القدامى فى ضبط الروايات . ومما نشر فى هذا الموضوع من قبل . أفدنا من ذلك كله ، ومن العقبات التى مرت بنا أثناء نشرنا عددا من المخطوطات القديمة ونحن ندعو المحققين إلى اتباعها ومناقشتها ، فلعل فى ذلك ما يدفع إلى توحيد طرق النشر الذى نهدف إليه » .

---

(١) صلاح الدن المنجد ، المرجع السابق ، ص ٣ .

ومن هنا نراه يتحدث عن جمع النسخ ، وترتيبها ، وفئاتها ، معدداً القواعد الأساسية التى يجب مراعاتها قبل النظر إلى المخطوط نفسه .

ونراه يتكلم ثانيًا عن تحقيق النصوص وغاية تحقيقه ومنهجه لكى يكون (تقديم المخطوط صحيحاً كما وضعه مؤلفه دون شرحه » ، كما تكلم عن الرسم ، والألفاظ المختصرة ، والشكل ، والعنوانات ، وتقسيم النص وترقيمه ، والنقط ، والإشارات ، والفواصل ، والخطوط والأقواس ، والرموز ، والحواشى ، والإجازات ، والسماعات مشيراً إلى المبادئ الرئيسية التى يجب اتباعها لكى يكون التحقيق على أكمل وجه ممكن .

ونراه أخيراً يبحث موضوع الفهارس وأنواعها ، والمقدمة ومحتواها والمراجع وسردها منبها إلى الأصول التى يجب السير عليها ، حتى اختتم بحثه قائلا : « هذه هى القواعد العامة التى ينبغى اتباعها فى نشر النصوص ، اتبعنا فيها طريقا سويًّا ليس فيه تقليد أعمى للمستشرقين ، وليس فيه الفوضى وفقدان النهج اللذان نجدهما عند الناشرين فى بلادنا .

تكلم عن الدراسات الثلاث فى ميدان تحقيق المخطوطات التى أوجرناها على قدر الإمكان استدلالا بذلك على أهمية البحث فيها ، وضرورة إحيائها ، والنهج الذى يجب أن يتبع فى هذا الفن .

ومن كل ما تقدم تتبين لنا بعض الأمور الهامة للغاية منها :

أولا – أن المستشرق برجستراسير قد عالج مشكلة تحقيق النصوص ومنهج دراستها وطريقة نشرها بتوسع أكثر من صاحبه وغيرهما . وأنه كان أعمق سيراً ، وأطول باعاً منهما .

ثانيا – أن المحقق عبد السلام هارون قد توصل إلى حل معضلة تحقيق النصوص ونشرها على أساس المنهج العربى الأصيل ، دون الرجوع إلى علماء الاستشراق مما يزيد من فضله وقيمته ، وقدره .

ثالثا – أن الباحث صلاح الدين المنجد قد وضع قواعد دقيقة للغاية على طريقة حسابية يمكن السير عليها فى معالجة قضية تحقيق المخطوطات ونشرها ، معتمداً على العوامل العديدة وأهمها تأثره بالاستشراق .

رابعاً – أن أعمالهم الثلاثة قد جاءت بإثبات أسبقية العرب فى هذا الفن ، وأخذ المستشرقين عنهم .

خامساً – أنهم جميعا قد أقروا بما كان لإحياء التراث من أثر عظيم فى الأدب العربى الحديث .

سادساً – أن هذا التأثير قد جاء عن طريق تحقيق المخطوطات ونشرها حيث لعب الاستشراق دوراً رئيسيًّا فى العصر الحديث ، لابد من الاعتراف بفضله وأثره .

سابعاً – أن علماءه قد قاموا بإحياء آلاف من أمهات الكتب العربية الثمينة .

ثامناً – عاد هذا الفن البالغ الأهمية إلى أصحابه العرب عن طريق المستشرقين ، وعن طريق إسهامهم فى الأدب العربى الحديث .

تاسعاً – لقد تأثر العرب المحدثون بمنهج المستشرقين فى تحقيق المخطوطات ولعب بعضهم مثل أحمد زكى باشا دون الوسيط فى أخذ هذا الفن عنهم ونقله إلى العرب .

وهكذا يجب أن نقرر أثر الاستشراق فى هذا الميدان فى الأدب العربى الحديث ، إذ كان المستشرقون ، « أول من انتبه إلى أهمية المخطوطات التى تضم التراث الفكرى للعرب القدامى فأخذوا يقتنون نوادرها ويعملون على تحقيقها ونشرها وفق الأصول العلمية الصحيحة ، وبشكل يسهل الاستفادة منها ، كما اهتموا بتنظيم الفهارس الوافية للتعريف بهذه المخطوطات التى تضمها خزائن كتبهم . . . وفى بداية عصر النهضة الحديثة انتبه رجال الفكر فى البلاد العربية إلى ضرورة إحياء التراث القديم الذى خلفه الأوائل وبدأوا بتعقب المخطوطات وتجميعها والمحافظة عليها وأسهموا فى تحقيقها ونشرها [1] » .

ولو أردنا أن نتوسع فى هذا الموضوع ، لكان فى إمكاننا أن نوازن هنا بين تحقيقين لكتاب أدبى واحد ، مثل « طبقات الشعراء » أو « طبقات فحول الشعراء » لابن سلام الجمحى ، كما جاء فى تحقيق المستشرق جوزف هل ، وكما جاء فى تحقيق محمود محمد شاكر الذى أشار إلى الفروق الرئيسية بين تحقيقه وتحقيق هل للكتاب نفسه . وكان فى إمكاننا أيضا أن نقارن بين تحقيقين آخرين لكتاب فلسفى واحد ، مثل المقالات الإسلامية واختلاف المصلين « لأبى الحسن الأشعرى ، كما جاء فى تحقيق المستشرق هـ . ريتز ، وكما جاء فى تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد للكتاب ذاته .

وأخيراً كان فى إمكاننا أن نقارن غيرها من الكتب العربية النادرة التى قام بتحقيقها علماء العرب وعلماء الاستشراق ، لكى نتتبع الفروق الأساسية فيما بينهم ، ثم نتتبع تطور هذا الفن

(١) عبد الجبار عبد الرحمن ، دليل المراجع العربية والمصرية ، ص ٣٥ ، دار الطباعة الحديثة ، بصرة ١٩٧٠ .

عندهم جميعاً منذ بدايات هذا القرن وحتى الآن ، ولكننا نؤجل هذا كله لفرصة أخرى إن شاء الله ، وذلك لأننا مضطرون الآن أن نتخطى ذلك كله لكى ننتقل إلى ميدان آخر للاستشراق فيه بالغ الأثر .

٢ — دراسة الأدب العربى :

لقد تبين لنا مما تقدم مدى أثر الاستشراق فى أدبنا الحديث ، والمنهج العلمى السليم يتطلب منا الآن أن نكشف مزيدا من هذا التأثير .

ومما لا شك فيه مطلقاً أن المسائل التى تعرضنا لها فيما مضى تؤكد ذلك تماما وهكذا نستطيع أن نفهم الأمر الذى جعل طه حسين يسأل منذ نصف قرن : « كيف تتصور أستاذا للأدب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ؟ » ولم يقف عميد الأدب عند هذا الحد بل قال : « إنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس ، ولابد من التماسه عندهم ، حتى تباح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ، ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وادابنا وتاريخنا . » وقد حدث هذا حقا منذ قرابة ربع قرن من الزمن .

ومن هنا يبدو هذا التأثير جليّا وعظيماً فى الوقت نفسه . وقد يتجلى ذلك فى كل ما يتصل بالأدب العربى وتاريخه ، جمعه وتنظيمه ، تأثره ، وتأثيره .

وهكذا يتضح لنا جليّا أن أبرز النواحى لأثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر تتجلى فى :

(ا) التأريخ للعصور الأدبية .
(ب) تأليف دائرة المعارف الإسلامية .
(حـ) الفهرسة للمعاجم العربية .
(د) البحث فى تأثير الأدب العربى .

وإذا كان الأمر كذلك فلنبحث إذن أثر الاستشراق فى الدوائر المذكورة على قدر الإمكان والإيجاز .

(ا) **التأريخ للعصور الأدبية :**

ليس من السهل مطلقاً الإحاطة بكل نواحى الأدب العربى ، ويرجع ذلك إلى مشاكل كثيرة يواجهها مؤرخ هذا الأدب ، فمثلا كل من يحاول أن يؤرخ للأدب العربى لابد أن يواجه مشكلة أدبه الجاهلى الذى ظل أدباً مرويًّا لقرون ، حتى تعرض العلماء الأجلاء لتدوينه وحفظه معاً . وحدث ذلك بعد ظهور الإسلام بقرنين أو يزيد وإذا كان التدوين قد بدأ فعله فى أواخر أيام الأمويين . فقد كان للأدب العربى نصيب عظيم الشأن فى هذا النشاط العلمى الرائع حقًّا . ومنذ ذلك الحين انكب العلماء على هذا الأدب يضعون فيه أعمالهم الجليلة حتى أصبح تراثه من أغنى أنواع المعرفة وأكثرها إثراء . ويمكننا القول بحق بأنه يمثل أروع ما أنتجه العرب على الإطلاق .

وبجانب تلك المشكلة التى ذكرناها هناك مشكلة أخرى لها خطرها للأدب أى أدب وهى مشكلة التاريخ السياسى الذى لم يكتب فيه كما يجب أن يكتب حتى الآن ، وإذا أخذنا فى الاعتبار ما لهذا التاريخ من أهمية لتفسير الظواهر الفكرية والثقافية والأدبية على السواء ، فستتجلى أمام أعيننا ضخامة الصعوبة التى يواجهها الدارس للأدب العربى .

لا سيما إذا أضفنا إلى ذلك ظاهرة التفاعل بين الأدب والمجتمع ، إذ كثيراً ما يتوقف فهم الأدب فهماً حقيقيًّا تعلى فهم المجتمع الذى نبع هذا الأدب منه .

وعلاوة على ذلك كله نستطيع أن نلاحظ أن هناك مشاكل أخرى ، قد تكون خارجية وقد تكون داخلية يواجهها مؤرخ الأدب العربى . ومع هذه وتلك ، هناك مشاكل تنبع من صميم دراسات العرب الأدبية نفسها ، على الرغم من أنهم تفوقوا على غيرهم فى تأليف المراجع والمؤلفات والتراجم للأدباء والشعراء والعلماء ، ذاهبين فى ذلك كله مذاهب شتى لا حصر لها ، لقد اهتموا بجمع الإنتاج الأدبى اهتماماً بالغاً لا يضارعهم فيه أحد ، فحشوا أعمالهم المدونة بالمسائل الكثيرة التى تتعلق بالمعارف المختلفة مما أدى إلى أن أصبحت مراجعهم القديمة تتطلب مجهوداً ضخماً للاستفادة منها استفادة كاملة ، إذ ينقصها التبويب الدقيق . ومن هنا أصبح من العسير أن يقف المرء على جميع مظاهر أدبهم الرائع حقا .

وقد ظلت الأمور تجرى على هذا المنوال حتى الحصر الحديث عندما جاءت النهضة حاملة معها مفاهيم جديدة كل الجدة للأدب وتاريخه وهاهنا لعب الاستشراق بالنسبة للأدب العربى دورا بالغ الأهمية .

وقد بينا فيما مضى أن الاستشراق قد شارك فى هذه النهضة مشاركة فعالة فأثر فى كثير من الدارسين العرب المحدثين وخاصة فى أولئك الذين اجتهدوا فى حل معضلة تاريخ الأدب العربى ، إذ سبقهم أصحابه فى هذا المضمار ، وإن كان العرب قد ألغوا كثيراً من الكتب التى تدل على تفوقهم فى هذا الميدان .

ومن ذلك فإنهم لم يتعرضوا لمعضلة تاريخ أدبهم ذاتها إلا بعد أن تأثروا بالاستشراق فى هذا المجال . وأول من جاء بهذا التأثر هو حسن توفيق العدل (١٨٦٢ - ١٩٠٤) الذى تعلم بالأزهر ودار العلوم ، وكان أستاذا للغة العربية فى المدرسة الشرقية ببرلين لفترة من الزمن ، وتخرج على يديه عدد كبير من المستشرقين وأصدر هناك مجلة « التوفيق المصرى » وبعد أن عاد إلى مصر درس الأدب العربى فى دار العلوم على طريقة المستشرقين ، وألف عدداً من الكتب منها « البيداجوجيا » و « أصول الكلمات العامية » و « تاريخ الآداب العربية » وغيرها [(١)] .

لقد حاول علماء الاستشراق أن يحيطوا بالأدب العربى إحاطة كاملة فبحثوا فى كل ما يتعلق به معتبرين تاريخه أساساً لذلك . ومن هنا واجهوا معضلة تأريخه ونشأته وتكوينه ومنزلته وتطوره . وأرادوا أن يحلوها . ولكى يقوموا بذلك كان عليهم أن يبدأوا دراستهم للأدب العربى على أساس جديد . وهكذا ذهبوا فقسموا هذا الأدب إلى عصور . وكأن هذا أمر جديد فيه بوجه عام ، إذ لم يقم مؤرخوه القدامى بتقسيمه على هذا الأساس ، بل كانوا يركزون جهودهم على وضع الأدباء فى إطار تاريخى حسب مواليدهم حيناً ، أو وفاتهم أحياناً ، أو مواضيع أدبهم فى أحايين . ولذلك كله كانت محاولة الاستشراق لدراسة الأدب العربى عن طريق تأريخه وتقسيمه إلى عصور مختلفة صدى جديداً فرضه عليه تطور الدراسات الأدبية فى العالم ، حتى سلك المستشرقون مسلك مؤرخيهم الغربيين فى دراسة آدابهم المختلفة . وهكذا أخذوا اتجاها جديداً فى دراسة الأدب العربى أيضاً . إذن ، فالمستشرقون هم الذين حلوا مشكلة التحقيب فى الأدب العربى الحديث ، وتأثر بهم علماء العرب المحدثون كل التأثر .

ومن هنا نرى بروكلمان يقسم تاريخ الأدب العربى إلى خمسة عصور رئيسية وهى :

١ — عصر ما قبل الإسلام ، ويبدأ من نقطة لا يمكن تحديدها الآن حتى ظهور الإسلام .

٢ — عصر ظهور الإسلام حتى نهاية الأمويين عام ٧٥٠ م .

٣ — عصر الدولة العباسية حتى نهايتها على أيدى المغول عام ١٢٥٨ م .

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة ، ص ٧١٨ ، دار الشعب بمصر ١٩٦٥ .

٤ – عصر ما بعد سقوط بغداد حتى مجيء بونابرت إلى مصر عام ١٧٩٨ م .

٥ – عصر البعث الجديد فى القرن الماضى حتى العصر الحاضر.

ويختلف نيكلسون عنه فيقسم تاريخ الأدب العربى إلى ستة عصور رئيسية وهى :

١ – عصر ما قبل الإسلام ويبدأ من نقطة زمنية يصعب تحديدها حتى ظهور الإسلام .

٢ – عصر محمد ﷺ والقرآن الكريم .

٣ – عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية .

٤ – عصر الدولة العباسية وخلفائها .

٥ – عصر العرب فى أوربا ودورهم فيها .

٦ – عصر ما بعد الفتح المغولى حتى عصرنا الحاضر.

ويذهب نالينو فيقسم تاريخ الأدب العربى إلى ستة عصور أيضا وهى :

١ – العصر الجاهلى مبتدئا بزمن يستحيل تحديده حتى ظهور الإسلام .

٢ – العصر العربى الإسلامى مبتدئاً بظهور الإسلام ومنتهيا بسقوط الدولة الأموية عام ٧٥٠ م .

٣ – العصر العباسى الأول يستمر من سقوط الأمويين حتى عام ١٠٥٨ م .

٤ – العصر العباسى الثانى ويبدأ من عام ١٠٥٨ م . ومستمر حتى سقوط بغداد فى أيدى المغول عام ١٢٥٨ م .

٥ – عصر الانحطاط ويبدأ من عام ١٢٥٨ م . حتى عام ١٨٠٥ م .

٦ – عصر البعث الجديد ويبدأ من جلوس محمد على بك على عرش مصر عام ١٨٠٥ م . ويستمر حتى الآن .

وقد تبين لنا مما تقدم أن الاختلاف بين هؤلاء كما هو الحال نفسه بين غيرهم فيما يتعلق بتحقيب الأدب العربى بسيط للغاية وأنهم وسواهم من زملائهم يأخذون عنصر التحولات السياسية أساساً للقيام بتقسيم تاريخ الأدب العربى نفسه إلى تلك العصور التى تبناها علماؤنا المحدثون وأفردوا مؤلفاتهم الخاصة بكل عصر من عصوره .

ولو أخذنا أيًّا من الدارسين العرب المحدثين للأدب العربى وتاريخه لبدا لنا أثر الاستشراق فى هذا المجال واضحا وجليًّا كل الجلاء . ولا حاجة بنا الآن أن نعدهم عدًّا ونحصيهم إحصاء ،

لأن الأمر قد اتضح لنا حينما كنا مع علمائنا المحدثين من قبل ، ولا داعي للتكرار في هذا المكان بالذات .

وإذا كان أثر الاستشراق في الأدب العربي المعاصر عظيما تجاه مشكلة التحقيب في تاريخه . فقد ترتب على ذلك أثره البالغ أيضا تجاه مشكلة التبويب ، إذ قام علماؤه المستشرقون بتنظيم العلوم العربية وتنسيق مادتها على أساس علمى منهجى سليم . ولهذا التأثير أهمية بالغة فيه . لأننا إذا رجعنا إلى المراجع العربية القديمة فسنراها خليطا كبيرا من المسائل الثقافية الشاملة والمعارف العامة المختلفة ، حيث يخلط الأدب باللغة والفقه ، وما إلى ذلك مما يتطلب جهداً بالغاً من المرء ليكشف عن موضوع دون الآخر . ومهمة المراجع الأساسية هي أن تسهل مهمة الباحث في الكشف عن المادة التي يسعى إلى تحصيلها لكي يقوم بعد ذلك ببحثها وغربلتها ونقدها .

ومما لا شك فيه أن مثل هذه المراجع تتطلب جهداً شاقًا من الدارسين للآداب العربية ، ولذلك كله يجب أن تأخذ طريقها إلى الإحياء على أسس علمية سليمة ، مع العناية الكاملة بفصل كل علم عن الآخر ، ثم القيام بالتبويب لكل علم على حدة تبويباً منهجيًا سليما . وقد بذل الاستشراق في هذا السبيل جهداً مشكوراً ، ولا بد أن يؤدى مثل هذا المجهود الضخم خدمة جلى لمؤرخي الأدب العربي ويسهل طريقهم أمام مهمتهم ويحفظهم من الانحراف . قبل أن يصلوا إلى طريقهم السوى ، وهو عمل جليل لا يمكن تقديره بشيء وخاصة في أدب مثل أدب العرب الذى له علاقة وثيقة العرى بالعلم والفلسفة والدين على السواء . ولا بد أن نؤكد مرة أخرى أن الكتب التي ألفها العرب القدامى في هذا الصدد تدل على مجهود ضخم للغاية ومع ذلك فإنها تحوم حوماً حول الشاعر أو الأديب أو الكاتب ، ولا تنفذ إلى صلب المشكلة التي نبغى الوصول إليها ، إذ لا يمكن لأحد أن يهمل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أثرت وتؤثر في حياة الأديب وإنتاجه الذهنى ، إذ ينعكس كل ذلك على فكره وفنه وأدبه .

وها هنا لعب الاستشراق مرة أخرى دوره ، وذلك عندما اهتم بحل مشكلة التبويب فأسدى بهذا الدور الهام خيراً كثيراً إلى الأدب العربي المعاصر . وهكذا نجد كل الباحثين العرب المحدثين ينهجون نهجه ، ويسيرون سيرته متأثرين به كل التأثر . وإذا أردنا أن نتأكد مما نذهب إليه فيكفينا أن نمسك أى كتاب لعالم عربي محدث جاد في الأدب العربي لنرى ذلك بأعيننا

ونتأكد بأنفسنا . ولن نذهب بعيدا فى هذا الصدد ، ونعدد الكتب التى قام المستشرقون بتبويبها إذ ذكرنا أعداداً منها فيما مضى ، وإنما سنختصر الطريق ونأخذ دليلا جديداً لا يمكن تفنيده وهو أحد مؤلفاتهم الذى اشترك فى تأليفه عدد كبير منهم ، بل أئمتهم ، علاوة على أن له أثراً بالغاً فى الفكر العربى المعاصر بوجه عام ، والأدب العربى الحديث بوجه خاص .

(ب) تأليف دائرة المعارف الإسلامية :

لابد لنا من دراستها ولو بإيجاز وذلك لأهميتها وأثرها فى العقل العربى الإسلامى المعاصر ، ولذلك كله سندرس هنا ظهورها وموضوعها ، ومنهجها وقيمتها ، وترجمتها وأثرها فى الأدب العربى المعاصر .

١ — ظهورها وموضوعها :

أما ظهورها فقد كان بفضل جهد بذله علماء الاستشراق فى العالم بأسره ، ولابد أن نعتبرها أكبر عمل قاموا به على الإطلاق . وقد استهدفوا بإخراجها أن يجمعوا معلوماتهم وأبحاثهم وأفكارهم فى مؤلف واحد شامل يحيط بكل ما يتعلق بالإسلام والعرب والقرآن ، ولم يأت مؤلفهم هذا اعتباطاً وإنما أعدوا له قرابة عشرين سنة أو يزيد ، إذ بدأت فكرته تراودهم منذ نهاية القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا يجمعون المواد ، ويوزعون جمعها على العلماء ويرتبونها حسب الهجاء .

وهكذا جاءت فكرتهم بنتيجة ضخمة ، حتى بدأت تظهر دائرتهم الإسلامية تباعاً من عام ١٩١٣ م إلى عام ١٩٣٤ م . وأصبح « الكتاب فى جملته من أهم الكتب التى تفيد الباحث وترشده إلى أهم ما قيل فى الموضوع وتدل على خير الكتب العربية والأفرنجية التى يصح أن يرجع الباحث إليها للاستزادة منها » ومن أجل هذا كله اضطر العلماء العرب المحدثون أن يرجعوا إليها حتى وضح أثرها فى الأدب العربى المعاصر .

وأما موضوعها فنستطيع أن نلاحظ أنها تعالج جميع الموضوعات التى تتعلق بالإسلام والعرب معاً . ومن هنا فهى بحق تعد مجموعة ضخمة من المباحث تضم كنوزاً من المعارف عن البلاد العربية الإسلامية وشعوبها ، وأديانها ولغاتها ، وأعلامها وأحداثها التاريخية وأحوالها الاجتماعية وأمورها الاقتصادية ومسائلها الفكرية والثقافية والأدبية وغيرها ، أو بعبارة أخرى

إنها تحتوى على كل ما يحتاج الباحث ، ما يجب للباحث الوقوف عليه فى مثل هذه الأمور ، إذ تعتبر خزانة عربية إسلامية شاملة تشهد لأصحابها بالاطلاع الواسع على كل ما يتعلق بالعرب والمسلمين ، وتدل على براعتهم فى الجمع ومنهجهم فى التأليف ودقتهم فى التبويب ونظامهم فى التصنيف وما إلى ذلك [1] على الرغم من أنهم لم يستطيعوا أن يستوفوا فى كتابتهم كل ما كان يجب أن يكتب حول الموضوع ، وإنما اقتصروا على أهم ركائزه وذلك لاستحالة الإحاطة به إحاطة شاملة . ومن هنا أحالوا الإفاضة فيه إلى المصادر التى ينبهون إليها عقب تناولهم موضوعاً ما مذيلين إياه بأسماء أصحابها .

ومن هنا أيضا جاء أثرها البالغ فى الأدب العربى المعاصر .

٢ - منهجها وقيمتها :

أما منهجها فيعتبر مثالاً يحتذى ، إذ عنى أصحابها بتوزيع كتابة مادتها على المتخصصين فيها الذين لهم خبرة طويلة فى بحثها ، وسبر أغوارها والنظر إليها . وقد اتبع منهجاً أبجديًّا فى إخراجها مما يسهل أمر البحث فيها ، والرجوع إليها . والاستفادة منها .

وأما قيمتها فترجع إلى شموليتها أكثر منها إلى موضوعيتها ، إذ جمع أصحابها أغزر مادة كان يمكن حينئذ جمعها حول موضوع واحد فى مكان واحد ، وأحالوا الباحث فيها إلى أكبر قدر ممكن من أهم المراجع ، ويقلل قدر موضوعيتها العلمية أن نظر مؤلفوها فى أحايين كثيرة نظرة غير موضوعية وغير النظرة الإسلامية ، كما شابوا مسائل عديدة بالتعصب ، كما فعل ذلك الأب لامنس وأمثاله مما « يوجب أن يكتب الموضوع من جديد ومن غير تحيز [2] » .

وعلى الرغم من قلة موضوعيتها فى الموضوعات التى تتعلق بالإسلام مباشرة كالقرآن والرسول ﷺ وغيرها فإن قيمتها تعود إلى ما أضافته إلى النهضة العربية الإسلامية الحديثة ودفعها إلى الأمام ، وذلك « لأنها ليست بجهود فرد واحد وإنما هى ثمرة مجهودات أعلام المستشرقين ، كتب كل منهم فيما تخصص فيه من علم وفن حتى صارت فصولهم نماذج فى العمق والبحث والتحقيق . . أضف إلى ذلك أنهم قصروا أبحاثهم على ناحية واحدة من المعرفة الإنسانية كلها هى تراث الإسلام بأسره وما يتصل به . . وليست فائدتها مقصورة على الناحية

---

(١) كوركيس عواد ، نظرات فى دائرة المعارف الإسلامية ، الرسالة ٣ ديسمبر ١٩٤٥ .

(٢) أحمد أمين . دائرة المعارف الإسلامية ، الرسالة ، ٥ أكتوبر ١٩٣٣ .

الثقافية وحدها ، وإنما مفيدة لبعث الحضارة العربية الإسلامية وتكوين الرأى العام الإسلامى وتدعيم تقاليده ، والكشف عن مثله العليا ، وذلك لأن مهمة دائرة المعارف فيما نعتقد أكبر من مهمة الجامعة نفسها فى تكوين الرأى العام ، لما فيه من الشمول مع العمق والتحقيق مع الترتيب ، على سهولة فى الأسلوب واللغة لا تجعلها وقفاً على الخواص وأشباههم [1] » بل يستفيد منها غيرهم كذلك مما يزيد من أهميتها وخطورتها أيضاً .

وما من شك فى تأثيرها الكبير فى الأدب العربى الحديث .

٣ — ترجمتها وتأثيرها :

أقبل العرب على ترجمتها بشغف قبل انتهاء أصحابها من إخراجها ، إذ بدءوا وينقلونها إلى لغتهم قبل إصدارها كاملة بلغاتها الأصلية الثلاث الإنجليزية والألمانية والفرنسية ، ولو حاولنا أن نستعرض أهم المؤلفات التى نقلت إلى العربية فى عصرنا الحالى وإحصاء أنفس ما طبع منها ، لوجدنا فى صدارتها « دائرة المعارف الإسلامية » التى قام بإعداد ترجمتها إبراهيم زكى خورشيد وأحمد الشنتاوى وعبد الحميد يونس . وإن دل هذا العمل الجبار على شىء فإنه يدل قبل كل شىء على استعدادهم للتحدى والجهد والتضحية فى سبيل إيمانهم بدينهم وأمتهم وأدبهم ولغتهم على السواء . وكل من عانى مشقة الترجمة من لغة إلى أخرى لا بد أن يقف أمام هؤلاء الثلاثة بالإجلال ، لأن ترجمة موسوعة كاملة فى أى موضوع كانت هى ومن أى مصدر استقت بعد عملا عظيما يستحق الاحترام والتقدير فما بالنا إذن بترجمة « دائرة المعارف الإسلامية » التى تحوى ألواناً مختلفة من معارف تضم التاريخ ، والعلوم ، والتصوف ، والفنون ، والفقه ، والأعلام ، والفلسفة ، والفلك ، واللاهوت ، والأدب ، والترجمة وغيرها مما ابتكره العرب وغيرهم قبل الإسلام وبعده . وكل هذا وذاك يدل على مشقة عمل المترجمين الذين قدموا إلى أمتهم وفضلهم الذى أسدوه إلى أدبهم .

وجدير بالذكر أن ترجمتهم هذه وإن لم يكملوها بعد لم تكن . فحسب نقلا من لغة إلى لغة وإنما كانت ملاحظاتهم وملاحظات غيرهم من علماء العرب إضافة جديدة إلى « دائرة المعارف الإسلامية » مما زاد فى قيمتها ورفع من شأنها وصقل جوهرها . إذن فترجمتهم لم تعد

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، مقدمة الطبعة الأولى للجنة ترجمتها إلى العربية عام ١٩٣٣م .

خدمة قدموها إلى الفكر العربى الإسلامى فحسب ، وإنما كانت خدمة أيضا قدموها إلى الأدب الاستشراقى كذلك .

وهكذا رفعت ترجمتها إلى العربية من قيمتها فى الأدب العربى المعاصر بقدر كبير .

أما أثرها فى هذا الأدب الذى نحن بصدده فيبدو جليا واضحا فى كل ما ألفه العلماء العرب المحدثون بعد إصدارها . إذ كلما نجد عالما من علمائهم فى العربيات والإسلاميات إلا ورجع إليها واعتمد عليها . ولو أضفنا إلى ذلك كله أننا لم نهتم كثيرا بتبويب ما وصل إلينا من فروع المعرفة التى تلقيناها عن قدمائنا ، لتجلّت لنا أهمية ترجمتها إلى العربية وأثرها فى أدابها الحديثة بأسرها .

وعلى أية حال يكفينا دليلا على أثرها فى الأدب العربى المعاصر تلك البحوث الشهيرة التى قام بها أحمد أمين[١] وإسماعيل مظهر[٢] وعبد الوهاب عزام[٣] وكوركيس عواد[٤] وغيرهم الذين أشادوا بأهميتها واعترفوا بأثرها ، ورحبوا بترجمتها وأسهموا بإضافتها إلى التراث العربى الإسلامى الخالد .

ويكفينا أيضاً أن نستدل على أثرها فى الأدب العربى الحديث برأى محمد كرد على[٥] الذى تناولها بشىء من الإسهاب والإنصاف معا منذ قرابة نصف قرن من الزمان فى مقاله الشيق بعنوان « المعلمة الإسلامية » حيث أشاد بما قدمه العرب فى هذا الميدان إلى الإنسانية بأسرها ، أذ «كم من معلمة أوموسوعات أو دائرة معارف لهم فى الحديث والسير واللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا ، وغيرها من العلوم التى خاضوا عبابها ودونوها وجودوا فى نسقها حتى لا تزال إلى اليوم يستفاد منها ويدهش المنصفون من وضعها وينسج الغربيون أصحاب المدنيات الحديثة على منوال علماء العرب فى وضع المعاجم والمعلمات تسهيلا على الناس فى التعليم » .

ولكن بعد أن نسى العرب موسوعاتهم الضخمة التى ألفها علماؤهم أمثال الحموى

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الرسالة ، ١٥ أكتوبر ١٩٣٣ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية نقد وتقدير ، الرسالة ، ١٥ أكتوبر ١٩٣٣ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية أغلاط الكراسة الأولى ، الرسالة ١٠ نوفمبر ١٩٣٣ .

(٤) نظرات فى دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية ، الرسالة ، ٣ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤ سبتمبر ، و ١ أكتوبر ١٩٤٥ .

(٥) المعلمة الإسلامية «مجلة المجمع العلمى العربى» دمشق ، حزيران ١٩٢٦م .

والخوارزمى والبيرونى والقلقشندى وابن خلدون وغيرهم . جاء المستشرقون فوقفوا على دراسة العرب وعلومهم حتى ارتقى علمهم وقوى عودهم فاتخذ أئمتهم من أمثال هوتسما ، وأرنولد وماسيه وشاخت وشادة وغيرهم قرارا بتأليف المعلمة الإسلامية والغاية من إخراجها كما يراها محمد كرد على هى « علمية صرفة وذلك ليحيط الناس حق الإحاطة بحال الشعوب الإسلامية ويطلعوا على تاريخهم ودينهم وفنونهم وعلومهم وجغرافية البلاد التى ينزلونها وتراجم المشهورين من رجالهم » .

ومما لا شك فيه أنها تعتبر سفراً نفيسا يدل على ما يمكن أن يصل إليه عمل جامعى من دقة وفائدة ، حيث اشترك فى إصدارها أكثر من خمسين مستشرقاً من أئمة المستشرقين كما تدل على ما يحتاجه باحث الدراسة العربية الإسلامية من جهد إذا أراد أن يسبر غورها وينزل إلى حلبتها ومن هنا لم يعد غريبا أبداً أن كان تأثيرها كبيراً فى الأدب العربى المعاصر.

ويعترف محمد كرد على نفسه بعظيم أثرها فى الفكر العربى الإسلامى الحديث حين يقول . « تصفحنا هذه المعلمة ورجعنا إليها غير مرة فكنا نعجب ببحوثها ونستفيد من علم كاتبيها وتمحيصهم » .

وليس من حقنا مطلقاً أن ندهش من هذا الرأى لأنها فى نظره « أمتع كتاب كتب عن الإسلام والمسلمين فى الغرب على الإطلاق ، وهو أقرب إلى الحقائق والتمحيص من كل ما ألفه الغربيون فى هذا المجال ، وعمل كهذا يولى العلم الغربى شرفاً أى شرف خصوصاً أن القائمين به هم فى عرف العالم العربى الإسلامى مجتهدون لا مقلدون « ومع هذا التقدير كله فإنه لم يستطع أن يتجاهل إسهام أجداده إذ « لكتاب هذه المعلمة عناية خاصة بالعزو إلى المصادر المنقول منها شأن علماء العرب فى التغالى بتصحيح السند والولع بالأحاديث المروية بأسانيدها » . وعلى الرغم من ذلك فإنه طلب من كل عربى يعرف إحدى اللغات الثلاث التى صدرت بها هذه المعلمة أن يطالع مقالاتها بإمعان وتدبر لكى يقف على ما بلغه المستشرقون من معرفة بالإسلام والقرآن وحضارتهم وآدابهم ، لكى يقف على مدى صبر علماء الاستشراق على البحث والدرس خدمة للعلم والأدب العربيين معاً .

ومن أجل هذا كله كان لا بد أن نتعرض لها ونرى أثرها فى الأدب العربى الحديث ومدى أهميتها بالنسبة له .

(حـ) الفهرسة للمعاجم العربية :

لابد أن نضيف إلى كل ما تقدم من أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر تنظيمه المعجم العربى ، وإسهام علمائه فى تبويبه وترتيبه وتأليفه على السواء . وعلى الرغم من ذلك فإن واجب العلم يقتضى أن نؤكد ما قاله هيفود الذى بحث فى المعجم العربى « الحقيقة أن العرب فى مجال المعاجم يحتلون مكان المركز سواء فى الزمان أو المكان بالنسبة للعالم القديم ، والحديث وبالنسبة للشرق والغرب [1] » سواء بسواء .

وليست هذه الحقيقة من نسج خيال هيفود ، وإنما هى تعبر عن الواقع حقا ، لأننا « إذا استثنينا الصين ، لا نجد شعباً آخر يحق له الفخار بوفرة كتب علوم لغته وبشعوره المبكر بحاجته إلى تنسيق مفرداتها بحسب أصول وقواعد غير العرب ، وقد يرجع النهوض بالدراسات اللغوية عند العرب نهوضاً مبكراً ملؤه النشاط إلى الحاجة إلى التفرقة بين الفصيح ومختلف اللهجات وبينه وبين اللغة الفارسية ، ذلك فضلا عما للعرب من نزعة إلى التفقه فى اللغة تلك النزعة التى تجلت مبكرة فى تفسير القرآن ، وفى دراسته دراسة لغوية [2] » .

ويكفينا إلقاء نظرة خاطفة إلى المعاجم اللغوية الضخمة التى ألفها علماء العرب قديماً والتى عدد بعضها إدواردلين ، وهو « أعلم المستشرقين بالمعجمات العربية [3] » فى مقدمة معجمه الشهير [4] الذى قضى فى تأليفه أكثر من خمسين عاما وأعاد ذكرها أ . فيشر من جديد [5] لنتأكد من تلك الحقيقة بأنفسنا ونرضى ضرورة استطلاعنا أيضا .

وإذا كان العرب فى غفلة من الزمن قد تجاهلوا تراثهم اللغوى وتناسوا تفوقهم المعجمى على العالم بأسره ، فإنه « منذ أن ابتدأت حركة الاستشراق عنى القائمون بها بدراسة اللغة العربية لتفتح لهم كنوز الثقافة العربية ، ولتفتح لهم أسواق بلاد العالم العربى ، وفى نفس الوقت تفتح لهم الطرق إلى استعمارها ، فأول معجم نسمع عنه ألفه رافانج فى القرن السادس عشر وطبع بعد وفاته فى أوائل القرن التاسع عشر عام ١٨١٣ م . ثم أعيد طبعه مرارا ، ثم وضع بدول

(١) أحمد مختار عمر ، المرجع السابق ، ص ٢٣٨ ، نقلا عنه .
(٢) أ . فيشر ، المعجم اللغوى التاريخى ، ص ٤ ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٧م .
(٣) المرجع السابق ، ص ٨٨ .
(٤) أ . لين معجم عربى إنجليزى ، ١٢/١ ك . ن . أوبره ١٨٩٣ .
(٥) أ . فيشر . المرجع السابق ص ٤/١ .

(١٥٦١ - ١٦٣٤) معجما عربيا فى سبع مجلدات لم يطبع ، ووضع جوليوس (١٥٩٦ - ١٦٦٧) معجمه عربيًّا استعان فيه بالصحاح وطبعة بليدن عام ١٦٥٣ م . وبقى هذا مرجع المستشرقين حتى ظهر معجم فريتاج . ثم وضع كاستيل (١٦٠٦ - ١٦٨٥) . معجماً للغات السامية جمعه فى ١٨ سنة ونشر عام ١٦٦٩ م .

وأعيد طبعه عدة مرات . ثم وضع مييننسكى فى فيينا معجماً ضخماً للغات التركية والفارسية والعربية مع ترجمة مفرداته إلى اللاتينية والفرنسية والألمانية والبولونية وأعيد طبعه فى فيينا عام ١٧٨٠ م . فى أربعة مجلدات ضخام [١] » .

ومنذئذ واصل المستشرقون إخراج المعاجم العربية القديمة وتنظيمها . وإصدار المعاجم العربية الحديثة كما واصلوا دراستها بجد واجتهاد . وقد أدى ذلك كله إلى أثرهم أيضاً فى الأدب العربى المعاصر ، حيث تأثر العرب المحدثون فى هذا الميدان بمنهجهم تماماً . ولا حاجة بنا أن نذهب بعيداً ، فقد اعترف حسين نصار ، وهو يعتبر من أبرز الفرسان العرب المعاصرين فى هذا المجال بتأثره هو باتجاه بووبليتش الذى كتب مقالا طويلا بعنوان « الخليل وكتابه العين » ونشره فى مجلة « إسلاميات فى مجلدها الثانى ، و « هو من أحسن ما كتب عن الخليل والعين ، وأخذت منه ومن توجيهاته فائدة لا أستطيع تقديرها [٢] . ومن أدق المعجمات العربية التى ألفها المستشرقون هى : ك . ف . فبريتاج معجم عربى لاتينى ، أربعة أجزاء . . هله ألمانيا ١٨٣٠ - ١٨٣٧ ، أ . و . لين ، معجم عربى إنجليزى ، ثمانية أجزاء وذيل ، لندن - أدنبرة ١٨٩٣ م . ر . دوزى ، ذيل للمعجمات العربية ، جزآن . ليدن ١٨٨١ م أكريمرسكى . قاموس عربى فرنسى أربعة أجزاء . القاهرة ١٨٧٥ م . أ . فيشر المعجم اللغوى التاريخى . القسم الأول ، من أول « حرف الهمزة » إلى « أبد » القاهرة ١٩٦٧ م . وغيرها . وعلى الرغم من اعتراف أ . فيشر نفسه بأن أحسن المعجمات العربية التى صنفها المستشرقون « فهى فى معظمها إما تهذيب للمعجمات العربية التى صنفها العرب ، وإما محض تراجم لها ، ولابد لنا أن نلاحظ فى هذه المعجمات ذلك النقص الخطير الذى تجلى لنا فى معجمات العرب ، وهو عرضها للغة الفصحى فقط ، ومع ذلك فحتى هذا العرض غير واف ، وفيه أخطاء متفرقة غير

---

(١) حسين نصار ، المعجم العربى نشأته وتطوره ، ٩٤/١ دار مصر للطباعة ١٩٦٨ .

(٢) المرجع السابق ، ٢/١ .

قليله [1] » ، فإنها استرعت أنظار العرب إلى تراثهم اللغوى الضخم ، وفهم المعجمى الفذ مما أدى إلى تأثرهم ببضاعتهم التى ردت إليهم فى ترتيب جديد وثوب حديث .

ويبدو للمرء أن . ا . فيشر قد أراد أن يتجنب نقص المعجمات العربية السابقة من العرب والمستشرقين وأخطاءهم فيها التى عرض لها بإسهاب فى مقدمته لمعجمه المذكور ، فأحس برغبة ماسة فى إصدار معجم اللغة العربية الكبير الذى يجب أن يكون ملائما للتطور العلمى الحديث ، حيث « يجب أن يشتمل المعجم على كل كلمة بلا استثناء وجدت فى اللغة وأن تعرض على حسب وجهات النظر السبع التالية . التاريخية والاشتقاقية والتصريفية والتعبيرية والنحوية والبيانية والأسلوبية [2] » التى شرح كلا منها على حدة شرحا وافياً وصائباً فى الوقت نفسه . وإذا كان هذا هو منهج فيشر فى تصنيفه « المعجم اللغوى التاريخى » فما هى إذن مبادئ معجمه الرئيسية التى كان فى استطاعتها أن تؤثر فى علماء العرب المعاصرين نجد الجواب على ذلك لدى عبد الله درويش الذى قام بدراسة معجم فيشر بشىء من الإسهاب [3] حيث أشار إلى خمسة مبادئ أساسية عنى بها عناية كبيرة وهى أولا المفردات التى اعتمد فى استخراجها على كتب الأدب والحديث والتفسير والمعاجم العربية والأوربية ، وثانيا جمع المواد بأكبر قدر ممكن . وثالثاً ترتيب الكلمات بأحسن وجه مستطاع ورابعا ، الاصطلاحات واستيفاء حقها ، وأخيراً ، الترجمة إلى اللغات الأوربية . والناظر إلى وجهات فيشر السبع المذكورة يلاحظ « أن معجم أوكسفورد التاريخى الذى نشر قبل مولده بقليل كان مثله الأعلى إفشاء أن يطبق منهجه فى اللغة العربية وقضى زمناً طويلاً يجمع النصوص ليستخلص منها دلالات الألفاظ والتراكيب ، متتبعاً إياها فى مختلف العصور والبيئات ، ومسجلا ما يطرأ عليها من تغيير وتبديل [4] » غير أنه مما يؤسف له أن القائمين فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإصدار هذا المعجم لم يعثروا إلا على قليل من مادته الضخمة التى تفرقت كلية بين الشرق والغرب .

(١) أ. فيشر ، المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٣) عبد الله درويش ، المعاجم العربية مع اعتناء خاص بمعجم العين للخليل ، ابن أحمد ص ١٣٧/١٤٦ ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦م .

(٤) إبراهيم مدكور ، مقدمته لمعجم فيشر المذكور ، ص ١ ، ويمكن الرجوع لإثبات الفكرة نفسها إلى مقدمته للمعجم الوسيط الذى أخرجه عدد من أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

ونرى بإخلاص أننا لسنا فى حاجة إطلاقا أن ندقق النظر فى المعاجم العربية الحديثة مثل « محيط المحيط » للبستانى ، و« أقرب الموارد » للشرتونى ، و« المنجد » لمعلوف و« المعجم الوسيط » لعدد من كبار أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وغيرها لكى نتأكد من تأثر أصحابها بالمعاجم التى أخرجها المستشرقون المذكورون وغير المذكورين .

وإذا أضفنا إلى كل ما أوردناه أهمية المعاجم اللغوية لازدهار الأدب وتطوره ثم لتقدم فكره ، ونمو غزارته ودفع نهضته ، لإتضحت رؤيتنا لأثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر بشكل أكثر صراحة وجلاء ، إذ نشر علماؤه أهم الكتب العربية فى دقة وضبط ، وعلموا علماءنا كيف تنشر الكتب فى تحقيق وتبويب ، وكيف ترتب المعاجم وتجمع مواردها .

وكانت لهم علاوة على ذلك كله بحوث قيمة فى الموضوعات الإسلامية والأدبية ، سواء بسواء كالذى يتمثل فى « دائرة المعارف الإسلامية » ، على الرغم من أن التعصب الدينى قد غلب على بعضهم فى بحوثه ، وغلب على غيرهم التعصب السياسى لأمته ، ووقع آخرون فى أخطاء كبيرة مصدرها صعوبة تذوق روح اللغة وأدبها .

ولكن هذا كله لايمكن أن يذهب بفضل الكثير منهم وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار ناحية طرق البحث وكيفية الاستفادة من النصوص والاستنباط منها ومعالجة عناصرها وما إلى ذلك [١] .

وما دام قد تبين لنا أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر فلنمض خطوة أخرى فى هذا السبيل لنكشف مزيداً من ذلك التأثير.

(د) البحث فى تأثر وتأثير الأدب العربى :

لقد فرق الفتح العربى للبلاد التى كان أهلها يتكلمون اللغات المختلفة وما تبع ذلك من سيطرة اللغة العربية عليها جميعاً . بين العهدين فى تاريخ آداب هذه اللغات [٢] وتاريخ آداب اللغة العربية أيضا ، التى اضطرت بعد انطلاق أصحابها خارج حدودها الأولية أن تسعى وراء كل ما هو مفيد وجديد ، بالنسبة لها استجابة لحاجاتها الفكرية والعلمية والفنية الجديدة التى

---

(١) طه حسين ، وآخرون ، التوجيه الأدبى ، ص ٢٢١ بتصرف.

(٢) مراد كامل ومحمد حمدى البكرى ، تاريخ الأدب السريانى من نشأته إلى الفتح الإسلامى ص ٣ ومابعدها . على سبيل المثال لا الحصر ، مطبعة المقتطف ١٩٤٩م .

طرأت عليها [١] . وهكذا « أطل الأدب العربي على منافذ الثقافات العالمية وأشرف على منابعها يستلهمها ويلهمها أجل الآيات والروائع ، يؤثر فيها فى القديم والحديث ويتأثر بها ، وذلك فى عصور نهضته وازدهاره [٢] » .

والذى يهمنا هنا هو أمر تأثر هذا الأدب بآداب البلاد المفتوحة وعلومها ونظر بعض المستشرقين إلى هذا التأثر ، وما يستخرجون منه فى أثناء كشفهم إياه ودراستهم له .

من الجلى أن التأثر بين أدب وآخر قد يكون فى الجنس الأدبى أو فى المواقف الأدبية ، أو فى الأفكار والموضوعات وألاحساسيس ، وقد يظهر فى النواحى الفنية التى تتجلى فى الاتجاه والصياغة والأساليب [٣] . وما من شك مطلقاً فى أن هذا التأثر قد ازداد بولع المسلمين بالعلوم والآداب والفنون وشغفهم بها ، حتى كان من جملة إفضال تميزهم عليها جميعاً أنهم جمعوا أثمن ما فيها من لغات الشعوب التى دانت لهم ، وأضافوا إليها وتقدموا بها إلى الأمام [٤] .

وقد أظلت دولتهم الشعوب بأسرها من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب فشاركت جميعها فى بناء صرح الحضارة الإسلامية التى كان لها الدور القيادى فى القرون الوسطى كلها . وعلى الرغم من أهمية البحث فى تلك الخطوط الثقافية المعقدة . وفى العلوم المنقولة إلى العرب ، وما حملهم على طلبها ، ومن كان أبرز نقلتها إلى لغتهم فإننا لا نرى داعياً لتفصيل ذلك ، إذ أغنانا عن تفصيله جورجى زيدان وغيره الذين عرضوا له بإسهاب حتى يمكن لكل من يهتم بذلك أن يرجع إليه [٥] إن كل ما نراه داعياً بالنسبة لنا فى هذا الصدد هو أن نشير إلى أهمية الجهد الذى بذله الاستشراق . ولم يزل يبذله ، فى سبيل كشف هذا التأثر الذى تداخلت حدوده إلى حد يكاد يستحيل معه التمييز بينها من قريب أو من بعيد ، ومع ذلك كله « يجوز لنا أن نفترض وجود ثلاثة خيوط على الأقل بينها تداخل وتشابك إلى أقصى حد ، ففى المرتبة الأولى يأتى الكتاب اليونان المشتغلون بالمسائل العلمية الذين نقلت كتبهم إلى العربية فدرسها علماء العرب وكانت موضوع تعليقات وملخصات وخط الاتصال فى مثل هذه الأحوال بين ،

---

(١) محمد غنيمى هلال ، الأدب المقارن ، ص ١٠٤ ومابعدها ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م .

(٢) محمد عبد المنعم خفاجى ، دراسات فى الأدب المقارن ، ٥/١ ، دار الطباعة المحمدية . بدون تاريخ .

(٣) المرجع نفسه ، ٩٥/٢ بتصرف .

(٤) جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامى ، ١٣٣/٣ بتصرف . دار الهلال بدون تاريخ .

(٥) المرجع السابق ، ١٣٣/٣ — ١٩٥ .

وتأتى بعد ذلك مرحلة كان فيها كتاب العرب يصلون إلى النتائج والمبادئ العلمية ويضيفون إليها دون أن يشيروا إلى المصادر التى استقوا منها ، ولكن لا سبيل إلى تفسيرها إلابإرجاعها إلى مصدر يونانى إسكندرى . وثمة مسائل ومشاكل كانت تثار ويتناولها العرب بطريقتهم الخاصة ولكنها لم تكن لتسنح لهم على الإطلاق لو لم يكن المفكرون اليونان الأقدمون قد أثاروها وهم يعالجون مشاكل من نوع مشار ولكنهم وصلوا إلى حل لها بطريقة مغايرة (١) » تماماً . وهكذا يتضح لنا محاولة أوليرى الجاهدة لكشف تأثر الآداب العربية بالحضارة اليونانية التى وصلت إليها عن طرق مختلفة حيث فصل القول فيها بإمعان وإسهاب يمكننا أن نستخلص فيه النتائج التالية :

أولا – أن الحضارات تنتقل من جماعة إلى أخرى بطرق مختلفة ، وأنه من الصعب الإجابة على السؤال عن موطنها الأصلى وهل مرجع مظاهر تفشيها إلى مصدر واحد أو إلى مصادر متعددة مستقلة بعضها عن بعض .

ثانياً – أن مثل هذا السؤال قد راود علماء الاستشراق منذ زمن بعيد لأسباب مختلفة أهمها كشف حقائق التجربة العربية القديمة والحديثة فى العلوم والآداب والفنون والتعريف بها على أكمل وجه ممكن لفهمها والاستفادة منها ولمواجهتها أيضا .

ثالثاً – أن انتقال الثقافات القديمة إلى العرب كان فى أغلب الأحيان على أيدى اليونان لأنهم عندما جاءوا كانت العلوم قد اجتمع معظمها بتفاعل العناصر المختلفة لدى هؤلاء الذين غربلوها ونظموها ورقوها ، وإن بقى بعضها لدى الفرس والكلدان ، والهنود وغيرهم من حيث انتقل إلى العرب أيضا .

رابعاً – أن العرب تأثروا بالعلماء اليونانيين الذين ألفوا فى العلوم كالطب والفلك والرياضيات والفلسفة أكثر من تأثرهم بالأدباء اليونانيين وشعرائهم .

خامساً – أن العرب لم يكونوا مجرد نقلة للتراث القديم الذى ازدهر فى بيئته الجديدة وتطور فعليًّا وإنما زادوا عليه وأحرزوا تقدماً حقيقيًّا فيه حتى يجب أن يقال بأنهم كانوا المخترعين الجدد ، إذ حققوا وصححوا النتائج القديمة وأضافوا إليها الحقائق العلمية الحديثة (٢) .

(١) لاس أوليرى ، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، ص ٢ ، ترجمة وهيب كامل مراجعة زكى على ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢ .

(٢) جورجى زيدان ، المرجع نفسه ١٩٦/٣ – ٢٣٧ ، حيث يؤكد أن العرب قد تفوقوا على أصحاب العلوم غيرهم لأنهم توصلوا فيها إلى آراء جديدة فتنوعت هذه العلوم وارتقت بفضلهم ، فأصبحت على شكل خاص بالتمدن الإسلامى .

ونرى أنه من نافلة القول أن نفصل البحث فى مسألة تأثر العرب بالثقافات الأجنبية إذ أغنانا عن ذلك كثير من الباحثين ومن بينهم عدد من أئمة المستشرقين [١] الذين أكدوا هذا التأثر بطرق مختلفة وعلى أمثلة متعدده لا حاجة بنا إلى تكرارها ، كما أن الواقع التاريخى يؤكد أن علمية التأثر والتأثير كانت قد بدأت فعلا منذ حركة الفتوحات العربية الأولى ، وإن لم يكن عصر النقل قد جاء بعد ، سواء أكان العرب يعرفون أنهم كانوا يأخذون من الثقافات الأخرى ويعطون لها ما لم يكونوا يعرفون ذلك [٢] .

وإذ قد عرفنا دور الاستشراق فى عملية كشف النقاب عن هذا التأثر . فإننا لا نريد أن نغض الطرف عن مسألة خطيرة أثارها عدد من علمائه مثل كارل بكر الذى يقرر منذ بداية بحثه [٣] أن التأثر فى الحقيقة لا يقدم لنا شيئا جوهريًّا عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية وإنما الفاصل فى هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع ، وما لم يفعله وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره - وطبيعته ، ثم يتساءل : « ما هو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الإسلامى والعالم الأوربى المعاصر له ، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر كل من الحضارتين ؟ » إذن فلابد من النفاذ إلى صميم المشكلة ، كيف ؟ هكذا ، أى أن لغة حضارة الغرب بقيت واحدة بعينها إذ سارت الكنيسة المسيحية على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التى تشبعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية وماذا حدث فى الشرق تحول خطير إذ « تغيرت اللغة وتغير الدين فكان لابد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولاً فيصبح عربياً إسلاميًّا » ومن هنا بدأ الأمر كأن تراث الأوائل قد اصطدم فى الشرق بأفكار جديدة . بينما هو فى الغرب قد اصطدم بأناس جديدين فحسب . وهل نكتفى بذلك فى نظر كارل بكر طبعاً ، لا ، وإنما لابد من تمييز دقيق بين الروح الغربية وبين الروح الشرقية . وكيف نفعل ذلك ؟ عن طريق التعارض بين الفكرتين ! فكرة الثقافة وفكرة الخلاص ، وماذا يعنى ذلك ؟ إن « المثل الأعلى للتربية عن

(١) عبد الرحمن بدوى ، التراث اليونانى فى الحضارة العربية ، دراسات لكبار المستشرقين دار النهضة العربية ١٩٦٥ ، حيث جمع عدداً من أبحاث المستشرقين التى تدل على ماذهبنا إليه .

(٢) محمد على ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٦٠ دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ١٩٧٣ .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ص ٣٣/٣ حيث نجد ترجمة كاملة لبحث كارل بكر .

طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقلياً عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة السائدة هى الحاجة إلى خلاص الروح ذلك الخلاص الذى يصبو إلى عبور الهاوية التى تفصل بين الله العلى القدير وبين الإنسان الفرد » ، نعم ، وماذا عن عملية الامتزاج التى حدثت بين الروحين منذ زمن مبكر ؟ يبدو أنه ليس فى إمكاننا أن نعلم حقا أياً منهما قد سادت الأخرى ؟ غير أنه لم يقف عند هذا الحد ، وإنما ذهب ليبحث تطور الفكرة الغنوصية ؟ ومفهومها فى الغرب والشرق مؤكداً أن « الدين الإسلامى أقام بناءه المذهبى فى جو من التفكير الحر بعكس الدين المسيحى » وبعد أن تناول عملية الازدواج ذهب ليؤكد قائلا : « لم تكن هذه العملية عملية عدوى الأفكار وانتقالها مقصورة على الميدان الدينى وحده ، وإنما انتقلت أيضا إلى الميادين الأخرى » وكنا نتوقع منه أن يطور هذه الفكرة ويتناولها بشىء من الإسهاب ولكنه قطعها فجأة ليقول « إلا أنه لما كان قد نظر إلى الإسلام على أنه شىء جديد كل الجدة وحسب من جهة أخرى أن الدين والحضارة شىء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب تلك الأسطورة التى ألقت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة ، وهى أن الحضارة القديمة قد ظل حاملوها هم حامليها الأصليين واستمر مسرحها هو مسرحها ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبى الغريب الذى أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر ، ولكن خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو ، ولم يستطع أن يجعله عربيا إسلامياً إلا فى الظاهر فحسب ، ثم إنه جعل فارقاً بينا بينه وبين الغرب ، فى نفس الوقت » . ولكى يؤكد ما ذهب إليه اعتمد على العلاقة بين القانون الرومانى والفقه الإسلامى ، إذ « القانون الرومانى سرى إلى الشريعة الإسلامية كما سرى « الغنوص » إلى الدين الإسلامى » . وعلى هذا الاعتماد الخاطئ أصبح الأمر عنده أننا « إذا ما بحثنا حضارات البلدان التى فتحها العرب استطعنا أن نحكم بسهولة بأن كل شىء بقى الأسلام كما كان على عهده القديم ، لم يضف إليه جديد سواء فى ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات » وعلى الرغم من نقل المؤلفات الضخمة من لغات البلاد المفتوحة إلى اللغة العربية فإنه لم يقع صراع حقيقى مع الأفكار الجديدة إلا فى باب الدين ، وهنا أيضا انتصرت الهلينية من الناحية العلمية كما رأينا من قبل . وبعد أن رضى من نفسه فى هذا الصدد انطلق يتتبع اللغة والأدب . أما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال وقد كانت اللغة العربية إلى جانب الدين والشريعة الثروة المستقلة الثالثة التى أتى بها الفاتحون مع الفتح بالشعر العربى

كان التعبير الفنى الصحيح عن الروح العربية غير أن العرب لم يعنوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير. وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوى عاملاً من بين العوامل التى أثرت فى الأدب الناشئ الذى شاعت فيه روح هلينية تختلف قوة وضعفاً ، والذى كان مكتوباً بلغة عربية . ولا يزال البحث فى هذه المسألة عند بدايته . لكن بعض الأمثلة تقرب إلى أذهاننا فكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين والكلبيين قد لعبت دورا حاسما فى تكوين الأدب العربى [١] ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب العربى يمكن عده مكملاً للعصور القديمة المتأخرة . ولما لم يستطع بكر أن يطمئن إلى ما توصل إليه ، يؤكد أنه كان طبيعيًّا أن يتقدم العرب فى بعض العلوم وهى « الحالة التى توضح لنا كيف استطاع الشرق فى القرون التالية أن يصبح معلماً لأوربا التى لم يكن فيها استمرار لتقاليد عملية لم تتغير نسبيًّا » جاء ليقدر نهائيًّا بأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أى حد لا يبدو الإسلام هنا كوسيط ينقل التراث فحسب » . وها هو ذا يبدو هنا أنه أراد أن يكشف عن نفسه تماماً فذهب يسلب النزعة الإنسانية من الآداب العربية كلية إذ أصبح « الفارق الحاسم بين تأثيرات الأقدمين فى الشرق والغرب هو النزعة الإنسانية » ذاتها . ولكى يبرهن على ما ذهب إليه هنا قال بعد جدل صاغه فى عدد من الصفحات :

« ولعل الفارق بين الشرق والغرب يظهر لنا أوضح ما يظهر فى موقف كل منهما بالنسبة إلى الفن . فهل يستطيع المرء أن يتصور ميلاد الرجل الحديث بدون فن عصر النهضة ؟ وحتى الفن المسيحى نفسه قد عالج موضوع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصرت حاجته الفنية على هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية نعم ، وجد فى فارس وفى الهند تحت حكم الإسلام نوع من تصوير الصغرات دقيق ، لكن ما قيمة هذا النوع إذا ما قيس إلى ما أبدعه ميكل أنجلو أو روفائيل أو تيسيان ؟ وقد بقى النحت بعد فى نظر الشرق عاراً أو حمقاً . . إن الشرق يعوزه تصوير الذات تصويراً مجسماً ، إما عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية » . ثم يبرهن على ذلك كله بعدم وجود الشرقيين الذين يضارعون أمثالهم من الغربيين فى العلوم والآداب والفنون . وهكذا يبدو الأمر عنده خلال العصور ، ولكن ما حال الشرق فى هذا العصر . مما لا شك فيه أنه يواجه مشكلة خطيرة ، وهى : هل يستطيع المرء أن يقبل

(١) ويشير عبد الرحمن بدوى أن أول من بدأ البحث فى مثل هذه المعضله هو مارتين بلنز فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٢٨ .

العالم الفكرى الحديث كما هو فى الواقع دون أن يخضعه خضوعاً باطناً ذاتيًّا ؟ .

يقرر كارل بكر وإذا استطاعت الشعوب الغربية أن تحرر نفسها من كل القيود وذلك بفضل تطبيقها البحث العلمى ورجوعها إلى اليونان وامتلاكها الأمثال الذين هم على مستوى واحد من عباقرة اليونان القدماء وتمسكها بالنزعة الإنسانية فإن « البحث الذى قمنا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكملها . مثل الشعوب الشرقية ، أى العربية يبدو أنه ليس لديها المقدرة على أن تسلك طريق اليونانيين » إذن ، فما دام ليس باستطاعتها أن تسير وحدها فى طريقهم ، فلابد أن تستعبد وتقاد وتستعمر وهكذا فإن النتيجة التى توصل إليها كارل بكر هى « ليست معرفة فحسب ، بل هى مسئولية وتبعة » تقع على الإنسان الغربى أن يقوم بها ، فهى مسئولية كما وصفها جوته نفسه عندما قال : « ليكن كل منا يونانيا بأسلوبه الخاص ، ولكن لابد للكل أن يكون يونانيًّا » ولا نريد أن نرد الآن على كارل بكر ومزاعمه وإنما نحيله مؤقتاً إلى عباس محمود العقاد الذى يؤكد دون أى تردد : « الأصالية قدر مشترك بين جميع الحضارات ، فكل حضارة أبدعت ونقلت وكانت لها سمة تميزها بين الحضارات العالمية ، ولم توجد قط حضارة تفردت بالإبداع أو تفردت بالنقل أو خلت من السمة التى تميزها بين سمات الحضارة [1] .

وأخيراً ، ألم تكن النتائج التى توصل إليها كارل بكر غريبة ؟ بلى ، إنها لكذلك ألم يكن اتباعها أغرب ؟ بلى ، إنه لكذلك ، وعلى الرغم من أن هذه النتائج بعيدة كل البعد عن العلمية والموضوعية معاً ، فإننا نجد عددا من العلماء العرب المحدثين قد تبنوها ودعوا إليها وساروا فى طريقها متأثرين بها وبأمثالها كل التأثر .

ومع ذلك كله ، فإننا نترك مناقشتها الآن ، وننتقل إلى أهمية كشف الاستشراق عن تأثير الأدب العربى فى الآداب الأخرى حيث سيتجلى لنا الأمر على عكس ما ذهب إليه كارل بكر وأمثاله هنا الآن « تأثير المسلمين أو الناطقين بالعربية على أوربا كان بالغاً ، ولعبت أسبانيا وصقلية وإقليم سوريا إلى حد ما ، دوراً كبيراً فى تقديم ما نقله العرب عن اليونان والرومان إلى أوربا العصور الوسطى وأوربا عصر النهضة [2] على حد سواء .

---

(١) عباس محمود العقاد ، أثر العرب فى الحضارة الأوربية ، ص ٢٨ .

(٢) أحمد كمال زكى ، المرجع نفسه ، ص ٢٩ . وهذا مايؤكده لنا أيضا سيدنى فنكلشيتو فى كتابه « الواقعية فى الفن » ص ٦٦ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مراجعة يحيى هويدى ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧١ ، قائلا : =

لقد تبين لنا أن الفتح العربى تم بطريقة معجزة واستوعب كل ما صادفوه من المعارف بسرعة مذهلة ، فأصبحوا بحق أساتذة العالم لمدة تناهز ألف سنة كاملة ، وخلالها عايشوا العلوم وباشروا الآداب ومارسوا الفنون ، ففتحوا أبواب الازدهار على مصاريعها فى كل اتجاه حتى يعد تأثيرهم فى تلك الميادين ميلاداً جديداً للإنسانية جمعاء .

وقد أثار هذا التأثير علماء الاستشراق ، فأخذوا يدرسونه ويحددون دوره وقاموا فى هذا المجال بجهد عظيم لابد من الاعتراف به . وقد تبنى طريقهم عدد من العلماء العرب المحدثين فتأثروا بهم كل التأثر ، إذ ساروا على منوالهم ونهجوا نهجهم واعتمدوا على بحوثهم .

والذى يهمنا الآن أن ننظر ، ولو بإيجاز إلى أهمية كشف الاستشراق عن تأثير الأدب العربى فى غيره من الآداب ، وأهمية ذلك بالنسبة للأدب العربى الحديث ولابد أن نعترف منذ البداية أن مثل هذه الدراسة لا تزال فى مهدها ، وربما يرجع ذلك إلى صعوبتها وتشعبها معاً ، إذ لم يكتشف فى ميدانها حتى الآن إلا قليل [1] تأكيداً حاسماً ، لا سبيل إلى إنكاره أبدا ، إن الأدب العربى قد قدم فى فترات ازدهاره للآداب الأخرى [2] أشكالاً شعرية ونثرية ومسرحية ، وأطلعها على مضامين إنسانية وأدبية ، وفكرية وكشف لها أساليب جمالية وتعبيرية وفنية ، لأننا نحن نعتقد اعتقاداً جازما أن العقل أبى كل الإباء أن الأدب العربى فى الأندلس قد نسخ من صفحة التاريخ الأوربى بغير أن يترك أثراً على الأذواق والأفكار والموضوعات والدواعى النفسية والأساليب اللغوية التى تستمد منها الآداب [3] الأخرى عناصرها المختلفة بل إن كثيراً من كتاب تلك الآداب قد تأثروا بالكتاب العرب وقتئذ وبعدئذ أيضاً ، وقد كشفت الجهود الاستشراقية حتى الآن أنه قد « اقترنت بموضوعات الأدب العربى أسماء طائفة من عباقرة الشعر فى أوربا بأسرها خلال القرن الرابع عشر ومابعده وثبتت الصلة بينهم وبين الثقافة

= « حافظ العرب على الفلسفة والعلم الإغريقيين وطوروهما . لقد طوروا الجبر والفلك ، والطب ، وكان من بينهم خلال العصور المظلمة الأوربية عمالقة التنوير من أمثال ابن سينا الفيلسوف المادى والطبيب المشهو والبيرونى عالم الفلك ، وابن ميمون عالم الفلك وابن رشد الذى نلتق بكتاباته عن أرسطو وسعط كل حركة تهدف إلى تقويض ظلام العصور الوسطى فى أوربا مثل الحركة المدرسية فى القرن الثالث عشر هو حركة النهضة فى إيطاليا » وغيرها من بلاد أوربا معتمداً رأيه على ماذهب إليه س . داوسون . كتابه « تكوين أوربا » الذى أصدره نيورات ١٩٤٥م حيث يقول « لقد استمد التراث العلمى فى أوربا الغربية أصله من العرب » .

(١) محمد خلف الله ، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية ، مقدمة ص ٨ .

(٢) محمد عبد المنعم خفاجى ، المرجع السابق ، ص ١٠٠/١٦٤ .

(٣) عباس محمود العقاد ، المرجع السابق ، ص ٦٥/٦٦ .

العربية على وجه لا يقبل التشكيك ، ولا يسمح بالإنكار [١] » على الإطلاق ويعتبر هذا الكشف بالنسبة للأدب العربي المعاصر الذى يتطلع إلى آفاق جديدة بالغ الأهمية لأنه يعطى دليلاً قاطعاً على إمكانية العرب للإعطاء لا للأخذ فقط كما يزعم بعضهم لأنهم إذا استطاعوا أن يعطوا لعباقرة الأدب الأوربى من أمثال دانتى ، وبترارك وبوكاتشو وشوسيه روسيرفانتيس وغيرهم من قبل ، فإننا نعتقد أنهم يستطيعون أن يعطوا لأمثال هؤلاء اليوم وغداً على السواء .

وما دمنا لسنا بصدد تفصيل هذا الموضوع ودراسته لذاته ، وإنما بصدد النظر إليه للاستدلال على أثر الاستشراق فيه حيث قام علماؤه بدراسته فى جهد وصبر كبيرين فإننا سنعتمد هنا أصلا على دراسة سهير القلماوى ومحمود مكى لهذا الموضوع بشىء من الإسهاب [٢] . ونفعل ذلك لثلاثة إعتبارات رئيسية : أولها : أنها تعد من أفضل الدراسات فى هذا المجال حتى الآن ، كما أنها تعتبر من أحدثها فى هذا الميدان على حدما نعلم ، ثانيها ، أنها أقيمت أصلا على النتائج العلمية التى توصل المستشرقون إليها بعد بحثهم المضنى فى سبيل كشفهم عن دعائم النهضة الأوربية الحديثة ، وثالثها أن صاحبيها قد قاما بها بعد تجربة طويلة فى ميدان الدراسات الأدبية ، كما أنهما أشارا إلى إسهام الباحثين من العرب المحدثين فى دراسة هذا الموضوع وتأثرهم بالاستشراق أيضا . ولهذا كله آثرنا الاستدلال بها على الاستدلال بدراسة هـ . أ جيب التى أشاد بها عباس محمود العقاد قائلا : «كتب الاستاذ جيب فى مجموعة تراث الإسلام فصلا ممتعاً عن أثر العرب فى الآداب الأوربية [٣] أو الاستدلال بدراسة جيرالد برينان التى صدرت أخيرا وترجمت إلى اليوغوسلافية أيضا [٤] .

وقبل أن ركز صاحب الدراسة المذكورة على أسرار الآثار المحددة لعطاء الأدب العربى للأدب الغربى ، أكد أن ابن حزم يذكر أن بعض القبائل الأندلسية مثل القبيلة « بلى » وغيرها « لا يحسنون الكلام باللطينية بينما يتكلم رجالهم ونساؤهم باللغة العربية فقط ، ثم أشارا إلى قضية ازدواج اللغة فى الأندلس وغيرها إذ « سنرى كيف سيتولد عنها ابتكار الأندلسيين لنوع

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦١ .

(٢) سهير القلماوى ومحمود مكى ، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية فى الأدب ، ص ١٣٤/٢٣ والنصوص المذكورة الآتية مأخوذة من هذا المصدر إلا إذا أشير إلى مرجع آخر بالذكر .

(٣) عباس محمود العقاد ، المرجع السابق ، ص ٦٥ .

(٤) Dzerald Brenan, Spanska Kinuizevnost, st. 43/59, Prevele Maristela Matulio- Velic kovic, Beograd 1970.

جديد من الأدب الغنائى الذى هو مزيج من العربية الدارجة ونعنى به شعر الموشحات والأزجال قدر له أن يترك أثراً بعيداً فى أدب الشرق العربى والغرب الأوربى على حد سواء .

مما لا شك فيه أن هذا الأدب الجديد الذى ظهر فى الأندلس ثم نفذ إلى الشعر الغنائى والفن القصصى والملاحم والمسرحيات على السواء ، يدل دلالة قاطعة على قدرة أصحابه على الابتكار الذى جعلهم يتركون آثاراً عميقة فى جميع الآداب الأوربية المجاورة لهم وفى غيرها أيضاً .

أما فيما يتعلق بتأثير الأدب فى الفن الشعرى الغربى ، فإنه إذا كان قد اتفق الدارسون على أن أول من اخترع الموشحة هو مقدم بم نعافر القبرى ، الذى عاش فى أواخر القرن التاسع الميلادى ، والذى ذكره ابن بسام الشنتريني صاحب « الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة » فإنهم قد اتفقهوا أيضا على أن أول من اكتشف هذا النص وأشار إلى قيمته فى دراسة تاريخ هذا اللون من الشعر هو المستشرق جوليان اروبيير الذى اعتمد عليه فى دراسته التى نشرها عام ١٩١٢ م . مؤكدا فيه وجود الشعر الغنائى فى ظل الحكم العربى للأندلس وقبل ظهوره فى القرن الثانى عشر الميلادى على أيدى شعراء التروبادور ، مما يدل على تأثر هؤلاء بالأدب العربى ، وقد جاءت دراسة ريبيرا الحاسمة فى هذا المجال بعد محاولات عديدة قام بها جوان أندريس الذى كان أول باحث أوربى أشاد بأثر العرب فى الحضارة الغربية وفضلهم على النهضة الأوربية فى كتاب له من سبع مجلدات » أصول كل الآداب وتطورها وأحوالها الراهنة ، ولعل هامربورجشتال قد سبقه بمقالتيه اللتين نشرهما فى المجلة الآسيوية بين سنتى ١٨٣٩ و ١٨٤٩ م . ومع ذلك فقد كانت محاولاتهما إشارات أكثر منها دراسات إلى أن جاء راينهارت دوزى فعنى بالدراسات الأندلسية عناية بالغة ، ثم جاء فون شاك فأصدر كتابا مستقلا عن « الشعر والفن العربيان فى الأندلس وصقلية » وأكد تأثير العرب بإيجابية كبيرة وحسن نية أيضا ، ثم تقدم فى دراسة التأثير العربى فى الشعر العربى فى نهاية القرن التاسع عشر على يدها رثمان الذى قام بتسجيل كل ما كان معروفاً عندئذ فى هذا الميدان . وجاء فى بدايات هذا القرن جوليان وريبيرا الذى وضع نظرية جديدة حول التأثير العربى فى الشعر الأوربى معتمداً على ما ذكره ابن بسام الشنتريني وقام بدراسة شعر ابن قزمان ونشر ديوان أزجاله على أثر اكتشاف مخطوطة وجدت فى مكتبة بطرسبرج فقط ، وهكذا « أحدثت آراء جوليان ريبر دوياً هائلاً فى عالم الاستشراق وعالم المشتغلين بالدراسات اللاتينية على السواء ، لا سيما بعد أن

أكد ريبر أن الشعراء الرومانيين الفرنسين الشعراء التروبادور ، وهم أول من عالجوا الشعر الغنائى فى أوربا لم يفعلوا أكثر من تقليد نماذج الوشاحين والزجالين الأندلسيين الذين سبقوهم بقرنين على أقل تقدير . وقد أثارت هذه الآراء إهتماما جديدًا فى أوربا بالموشحات والأزجال » ومع هذا الدوى ذهبت بعض العقول المخلصة للعلم فحاولت الوصول إلى إثبات هذا التأثير بكل ما أوتيت من قوة وصبر أناة . ويرجع فضل هذا الإثبات أولاً إلى أ . ر . نيكل الذى قام بدراستين عام ١٩٣٣ م . وثانياً إلى ر . م . بيدال الذى درس هذا التأثير بشىء من الإسهاب فى كتابه الذى أصدره بعنوان « الشعر العربى والشعر الأوربى » عام ١٩٣٨ م وثالثاً إلى س . م . شينترن الذى تعمق فى تناول هذا التأثير وكشف أشياء جديدة فى ميدانه ونشر دراسته « الخرجات الأسبانية فى الموشحات العربية » عام ١٩٤٨ م . ورابعاً إلى أ . ح . غوميس الذى سار بهذه المعضلة المعقدة قدماً بدراسته « ٢٤ خرجة باللاتينية الدارجة فى موشحات عربية » عام ١٩٥٢ م . ثم بكتابه « الخرجات الرومانسية فى مجموعة الموشحات العربية الأندسية » الذى أصدره عام ١٩٦٥ م . وخامساً ج . س . كولين الذى قام بدراسة مخطوط « حبيش التوشيح » للسان الدين بن الخطيب الغرناطى ، فازداد العلماء معرفة بهذا التأثير ، وسادساً إلى و . هو ميزباخ الذى قام بتحقيق كتاب « العاطل معرفة بهذا التأثير ، وسادساً إلى و . هوميزباخ الذى قام بتحقيق كتاب « العاطل الحالى والمرخص الغالى » لصفى الدين عبد العزيز بن سرايا الحلى ، ونشره عام ١٩٥٦ م وهكذا ، كان العلماء الأوربيون من مستشرقين ومتخصصين فى الرومانيات وفى الدراسات العبرية قد أقبلوا منذ كشف سنة ١٩٤٨ على الموشحات والأزجال بدراسات واسعة مستفيضة لايكاد يحيط بها الحصر ، ولعل المستشرق الإسبانى غرسيه غومس [1] هو أكثر هؤلاء الباحثين توفراً على دراسة هذا الفن وأقدرهم على الوصول فيه إلى نتائج جديدة قيمة » . وقد أسهم بعض الباحثين العرب المحدثين فى هذه الدراسات متأثرين بعلماء الاستشراق كما سيتبين لولنا ذلك فيما بعد .

وعلينا أن نتساءل الآن : هل كان المستشرقون المذكورون أول من طرح هذا الموضوع

(١) الشعر الأندلسى بحث فى تطوره وخصائصه ، ص ١٥ ومابعدها ، ترجمة حسين مؤنس مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦م ، حيث درس تطور الشعر العربى فى الشرق ، الغرب والشرق فى الشعر الأندلسى ، عصور الأدب الأندلسى المختلفة ، موضوعات الشعر الأندلسى عامة مثل الحب والجمال والخمر والوصف والتشبيه وغيرها ثم فنون الشعر الأندلسى وأخيراً الشعر العربى والفن الإسلامى والعلاقة بينهما مؤكدا أن الشعر العربى أدل على الروح الفنى الإسلامى من الفنون الإسلامية » ومنتهيا دراسته بالمختارات الشعرية التى تدل على حسن الاختيار والمعرفة والذوق والبصيرة .

طبعاً ؟ لا ، لقد سبقهم إليه العلماء العرب القدماء من أمثال ابن عبد به ، وابن سعيد المغربي ، وابن خلدون وغيرهم ، ومن هنا يمكننا الآن أن نختصر الطريق ونقول إن الباحثين جميعاً ، القدماء والمحدثين الإسلاميين والمستشرقين قد اعترفوا بحقيقة هذا التأثير ، وأثبتوه على مدى العصور ، إذ اتفق كل من تعرض لدراسة الموشحات والأزجال على عروبة عروضها الكاملة ، وهكذا نرى أنه لا حاجة بنا أن نذهب إلى أبعد من هذا الآن لأننا نعتقد أن هذه الدراسة لابد أن تتقدم بخطوات إلى الأمام لكى تأتى باكتشافات جديدة فى ميدانها . لأن هذا التأثير فيما نراه كان أكثر آفاقاً ، وأعمق نفاذاً وأوسع نطاقاً مما جاءت به دراساته حتى الآن ، لأنه إذا أراد الإنسان أن يتحدث عن شعب من الشعراء يجب أن يتحدث أولاً عن العرب وبخاصة عن العرب الجاهليين ، وكذلك الحال عندما نتحدث عن عرب الأندلس إذ كان الشعر لديهم عبارة عن تطور لغوى أى أن اللغة العربية تطورت إلى شعر ، وشعر من نوع خاص أو إلى فن من فنون الشعر الخاصة فقد تحولت اللغة إلى نغم وقافية [١] وربما كان هذا هو الذى جعل عباس محمود العقاد يسميها اللغة الشاعرة لأن شاعريتها تعد من أخص خصائصها ، إذ ليس فى اللغات التى نعرفها ، أو نعرف شيئاً كافياً عن أدبها لغة واحدة توصف بأنها لغة الضاد ، أو لغة الأعراب ، أو اللغة العربية [٢] .

أما فيما يتعلق بتأثير الأدب العربى فى الفن القصصى الأوربى فقد قام المستشرقون فى سبيل كشف هذا التأثير بجهد عظيم أيضاً ، إذ سعوا وراء ظاهرة لاحت أمامهم فى هذا السبيل ولو أضفنا إلى هذا أن الفن القصص الكلاسيكى كان قد طغى عليه النسيان فى العصور الوسطى ، فإن أثر الأدب العربى فى هذا المجال سوف يكون أعظم ودور المستشرقين فى سبيل اكتشافه سيكون أروع مما يتوقعه أحد ، لأن تجاهل أثر الأدب العربى فى الغرب قد استغل بطرق مختلفة ، على الرغم من معرفة الجميع أن اندفاعه كان حقًّا شيئاً جديدا على أوربا . وهكذا « هب تيار هذا الأدب الجديد على أوربا من ناحيتين : من الشرق العربى والغرب العربى . . . من سوريا ومصر فى الشرق ، ومن الأندلس فى الغرب ومرّ فى أثناء هبوبه على أصقاع كانت ميادين أدبها مقفرة إلا إذا استثنينا آثاراً ميتة من الأدب اللاتينى ، وبدعاً بدائية

---

(١) سيجريد هونكة ، فضل العرب على أوربا ، ص ٤٢٦ .

(٢) عباس محمود العقاد ، اللغة الشاعرة ، ص ٧ .

من الأساطير الوطنية [١] » .

وأول قصة عربية عرفتها أوربا هى « محاضرات الفقهاء » لبدرو ألفونسو الذى وضعها فى أوائل القرن الثانى عشر ، وأول من قام بدراسته هو ملياس فاليكروسا الذى أشاد بدوره فى نقل التراث العربى إلى الغرب إذ لم يكتف بنشاطه فى أسبانيا فحسب . بل رحل إلى إنجلترا أيضا . حيث أصبح طبيبا خاصا لهنرى الأول عام ١١١ م . وقام بتدريس علوم الفلك هناك وأشرف على الترجمة لتقويم الخوارزمى الذى عمله أدبلار دى باث ويكفينا دليلاً على أهمية هذه القصة أن طبعاتها اللاتينية قد تعاقبت مرات عديدة بعد نشر ترجمتها الفرنسية عام ١٨٢٤ م لأول مرة وعندما نشرت عام ١٩١١ م . فقد طبعت على أساس ٦٣ مخطوطاً مما يدل على انتشارها الواسع فى أوربا . وكانت آخر طبعاتها التى نشرها أنجيل جنثالث بالنثيا عام ١٩٤٨ م . فى مدريد ويؤكد الباحثان أنها قد ألفت « أولاً بالعربية من أجل تهذيب النفوس وهداية الأرواح إلى طريق الكمال ، ثم ترجمت إلى اللاتينية لتكون فى خدمة رجال الدين المسيحين وعطائهم للجمهور وأكد شوفان أثرها فى الآداب الأوربية المختلفة ، إذ ترجمت إلى معظم لغاتها ولهجاتها كذلك ، ويكفينا دليلاً على فضلها أن استقى منها عدد من الأدباء أمثال خوان مانويل ، وبوكاتشو ، وتشوسير ، وموليير ، وسرفانتيس وغيرهم .

وتأتى بعد ذلك قصة « كليلة ودمنة » لبيديا بترجمة ابن المقفع وهى « أول كتاب عرفته العرب فى القرن الثانى الهجرى من القصص المترجم [٢] » .

لقد فقد الأصلان منه ، الهندى والفارسى ، وبقى أصله العربى فقط ، وعلى هذا الأساس طبع الكتاب مراراً كما ترجم إلى معظم اللغات فى العالم . وكان له تأثير عظيم فى الآداب المختلفة . وأول من اكتشفه هو سيلفستر دى ساس عام ١٨١٦ م .

وطبعته هو « ذات فضل على جميع الطبعات العربية شرقاً وغرباً ، وعنها كانت الطبعة الثانية فى عهد وإلى مصر محمد على باشا ، ومنها أخذت جميع الطبعات العربية الأخرى فى كل الأقطار [٣] » ويستدل السباعى بيومى على ماذهب إليه بما جاء فى مقدمة دى ساس عن عنايته بالكتاب ونسخة التى تجمعت لديه وطريقة قيامه بطبعه . ولكن أوربا كانت قد عرفت

---

(١) محمد مفيد الشوباشى ، رحلة الأدب العربى إلى أوربا ص ١٠٧ .

(٢) السباعى بيومى ، تاريخ القصة والنقد فى الأدب العربى ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

طريقها إلى « كليلة ودمنة » قبل قيام دى ساس بطبعها بدليل أن بعض أدبائها قد تأثروا بما جاء فيها قبل ذلك بزمن غير قصير مثل لا فونتين الذى استوحى منها خرافاته المشهورة ، وفيثى براتونى الذى ترجمها إلى الأسبانية تحت عنوان « مرآة السياسية والأخلاق » فى مدريد ما بين ١٦٥٤ و ١٦٥٩ م . وأنتوان جالان الذى ترجمها إلى الفرنسية ونشرت ترجمته بعد وفاته عام ١٧٢٤ م . ويبدو أن أقدم ترجمتها من العربية هى تلك الترجمة التى قام بها ديرنبرج . وقد حظيت بانتشار أوسع من أى ترجمة غيرها . ولكن ، ليس هذا كله ما يتعلق بهذه القصة ، بل لابد من الإشارة إلى أن أوربا نفسها قد عرفتها منذ زمن مبكر جداً ، إذ من المقطوع به أن النص العربى الأصلى ترجم إلى الإسبانية مباشرة منذ سنة ١٢٦١ م . وهذه هى أول ترجمة مباشرة إلى لغة أوربية . . ولم تكن هذه الترجمة الأسبانية مجهولة فى أوربا إذ على أساسها تمت الترجمة الفرنسية التى قام بها الطبيب ريمون دى بيتريبه فى ١٣١٣ م . « ومما لا شك فيه أن هذه الترجمات المبكرة التى كانت معروفة لدى أهل الغرب عامة ولدى أهل الأندلس خاصة قد أدت إلى تأثير « كليلة ودمنة » تأثيراً كبيراً فى الآداب الأوربية بأسرها ، ويبدو جلياً أن تأثيرها لم يقتصر على الآداب فحسب ، بل امتد إلى الميادين الأخرى مثل الفلسفة والدين والعقيدة .

أما أثرها فى الآداب الأوربية الذى اكتشفه المستشرقون المذكورون وغيرهم فقد بدأ قبل لافونتين بوقت طويل ، إذ تأثر بها رايموندلال (١٢٣٥ — ١٣١٥) فى مؤلفه « كتاب الوحوش » ، كما تأثر بوكلتشو فى قصته الشهيرة « الليالى العشرة » وهى إحدى دعائم النهضة الأوربية المعروفة وغيرهما . وإذا كان فى إمكاننا أن نتتبع كشف الاستشراق فى هذا الميدان وأثره فيه من كتاب إلى غيره وتعرج على القصص العربية الأخرى التى كان لها أبلغ الأثر فى الآداب الأوربية مثل « قصة السندباد » و « المقامات » و « حى بن يقظان » وغيرها وترجماتها إلى العبرية ومنها إلى الأسبانية ودراسات الاستشراق إياها واهتمامه بتأثيرها جميعاً فى الآداب الغربية كان علينا أن نكتب بحثا آخر تماماً . ولذلك كله سنقصر الشوط فى هذا الصدد ونشير بإيجاز إلى أثر الاستشراق فى مجال دراسة أصحابه لرائعتين أدبيتين : إحداهما عربية ، وأخرى أوربية ونعنى بهما « ألف ليلة وليلة » و « الكوميديا الإلهية » وذلك لأهميتها البالغة وعناية المستشرقين الفائقة بهما ، وعلاوة على هذا وذاك فإنهما تغنياننا بروعتهما وجهود الاستشراق حولها عن التجوال الطويل والسرد الكثير .

أما « ألف ليلة وليلة » فلا تضارع شهرتها فى الأدب العالمى غيرها . بحيث ذاع صيتها شرقاً

وغرباً ، وكل أدب يفخر بترجمتها إلى لغته ، ولا نجد أدباً إلا أثرت فيه . ولذلك كله آثرنا الاستدلال بها على غيرها ، إذ « تذكر ألف ليلة وليلة » فى بعض المصادر العربية ولكن أول من نبه إلى وجود هذا الذكر هم المستشرقون الذين انفردوا تقريباً بدرس هذا الأثر العظيم [١] » ، وقد قامت بدراستها حديثاً الباحثةالعربية سهير القلماوى فى دراستها الممتعة حقًّا ، حيث أفردت قسماً خاصا تناولت فيه (ألف ليلة وليلة) فى الشرق والغرب ، وأكدت أن أول من أشار إلى أهميتها هى الترجمة التى قام بها أنطوان جالهان الذى قام بجمع عدد كبير من المخطوطات العربية النادرة ، وعلى الرغم من أن ترجمته إياها لم تكن أمينة بدرجة كبيرة فإنها قد أثارت دوائر الاستشراق . ومن هنا اتجه إلى دراستها وترجمتها عدد من أبرز المستشرقين من أمثال ماكدونالد ، وجوتييه ودولاكره وليثمان وغيرهم ، وتؤكد سهير القلماوى أنه لم يبق شعب أوربى تقريباً إلا قام أحد أبنائه بترجمة هذه التحفة الأدبية الغربية [٢] ، كما تلاحظ أنه « لم يقتصر هم الغربيين على نقل هذا الأثر إلى لغاتهم وإنما أنتجت تلك التراجم المتعددة آثارها العلمية والأدبية ، وكان أهم ما شغل بالهم البحث عن أصل ألف ليلة وليلة وفى ذلك اتجه البحث إلى ناحيتين : « الأولى هى محاولة استيعاب النسخ المختلفة ، لعلهم يصلون إلى الأقدم فعثروا على نسخ مختلفة متعددة . والثانية هى البحث النظرى عما قد يكون أصلها [٣] » . ومما هو جدير بالذكر أن سهير القلماوى تـرى فى هذا الصدد أن المستشرقين قد تأثروا بطريقة البحث عن الإلياذة فى طريقة بحثهم عن ألف ليلة وليلة ، إذ ليس هناك شك مطلقاً فى أن البحوث عن أصل الإلياذة قد أثرت تأثيرا قويا فى البحوث عن أصل ألف ليلة وليلة ، لا لأن كليهما أدب شعبى ، ولا لأن كليهما قد تطور وتحور وعاش حرا طليقاً قبل أن يقيده الطبع والحفظ فى دور الكتب ، ولا لأن الاهتمام بالبحث عن أصل الإلياذة كان نشيطاً قويًّا إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى أوربا كلها ، وفى هذه الفترة انتشر كتاب ألف ليلة وليلة فيها انتشاراً قويًّا وبحث عن أصله لا لكل هذا فحسب ، ولكن للمنهج نفسه الذى اتبعه الباحثون [٤] . ثم أشارت إلى دراسات فون هامر بوحشتال ، ودى ساس ، وشليجل

---

(١) سهير القلماوى ، ألف ليلة وليلة ، ص ١٤ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩ ومابعدها .

(٣) المرجع السابق . ص ٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦/٢٥ .

وغيرهم ، واختارت دراسة ليدن ، وبرتن ، وليثمان حول أصل هذه القصة ، وأحاطت بآراء شوفان ، وفييت ، وبالجريف ، ونولدكه ، وهورفيتش وأويستروب ، الذى وضع رسالته الدكتوراه بحثاً عن ألف ليلة وليلة [١] وغيرهم . وانتهت إلى حكمها عن بحث المستشرقين فى أصل الليالى ، قائلة : « نلاحظ أن اتجاه البحث كان منصبًّا أول الأمر على نصوص من كتب قديمة ذكرت الليالى وكان العثور على نص كهذا يعد فتحاً فى الميدان ، ولكن إبهام هذه النصوص وعدم عنايتها بوصف ما تذكر وصفاً يعين الباحث على تحديد الصورة التى ذكرت دفعا الباحثين إلى أن ينظروا فى شىء آخر فاتجهوا نحو القصص نفسها [٢] » وأخيراً ذكرت اتجاهات توسكان ، ودى جويه ، وموللر ودى روف ، وكازانوفا ، وبارت ، ومالكوم ، وشادة ، وغير هؤلاء الذين أثاروا حولها القضايا المختلفة ، ومن أهمها قضية تأثيرها فى الآداب الأخرى عامة والآداب الغربية خاصة ، ونحن لا نشك فى تأثيرها مطلقاً ، بل نؤكد أن تأثيرها يفوق ما اكتشفه العلماء حتى الآن . ونستدل على ما نذهب إليه بتعدد ترجماتها المختلفة ، وكثرة الدراسات حولها ، وعناية الاستشراق البالغة بها ، وهل لنا أن نذهب إلى أبعد من الإشارة إلى تأثر الأدباء الغربيين بها أمثال مارانا ، وموفتسكسيو ، وهاملتون ، ولريبيون ، وديدرو ، وأدغار الانبو ، وبيكفورد ، وتنسون ، ولسنج ، وديفو ، وفيرن ، وويلز وغيرهم [٣] .

وما دام قد اتضح الآن أن فضل كشف تأثير « ألف ليلة وليلة » فى الأدب الأوربى يرجع إلى الاستشراق الذى أثار بذلك النفوس العربية الحديثة فأقدمت على دراسة هذا التأثير ، والنفاذ إلى فضله على الآداب الأخرى ، فإننا نستطيع أن ننتقل إلى الروعة الأوربية التى ذكرناها آنفا .

وأما « الكوميديا الإلهية » لدانتى اليجيرى فهى الروعة العالمية التى لعبت دوراً عظيماً فى النهضة الأوربية . وكان من يعرف شيئاً عن أى أدب أوربى « بل عن أى أدب آخر لابد أن يعرف ولو أمراً بسيطاً عن هذا العمل الأدبى الرائع ، وصاحبه دانتى إليجيرى ، الشاعر ، الجندى ، السياسى ، المصلح ، المتصوف ، الذى عده حسن عثمان من طراز ابن سينا والغزالى وابن رشد وألبرت الكبير ، وروجير بيكون ، وتوماس الأكـوينى ، وغيرهم من عباقرة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٢) المرجع لسابق ، ص ٥٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٧/٦٩ .

العصور الوسطى ، بل كل العصور ، هذا هو الحكم النهائى لحسن عثمان الذى ظل يترجم هذه الروعة الأدبية حوالى أربعين سنة كاملة لماذا فعل الباحث العربى المذكور ذلك ؟ ها هو ذا يرد علينا قائلا : « يتشابه الثلاثة من عظماء العالم فى قوة الروح ولطف الحس ، وسعة الأفق ، والثورة على القديم ، وفى التطلع إلى بناء مجتمع إنسانى مثالى ، وإن اختلفت أوائل التعبير عند كل منهم .

فالأول دانتى أليجيرى . الذى أراد فى « الكوميديا » أن يقيم عالماً جديداً أساسه العدالة والحرية والنظام والوحدة والتطهر والصفاء والحب والأمل . والثانى ميكلانجيلو بوناروتى ، الذى عبر فى تماثيله الشاهقة وصوره الإلهية عن بناء عصر جديد تسوده القوة والحرية والصدق والذوق الرفيع ، والثالث لودفيج فان بيتهوفين ، الذى هدف فى ألحانه الرائعة إلى إقامة عالم مثالى . قوامه الحق والفن والحرية والسلام ، وبلغ به الأمر أن تطلع إلى وجود إله جديد . وفى كل من هؤلاء قوة وضعف وسذاجة وحكمة وبراءة وإدراك عميق ، وأسى ، ونيران ، ودموع ، وسخط ويأس ، ومرارة ، وفلسفة ، وصوفية ، وحب وصفاء ، وأمل ، وإيمان . خرج ثلاثتهم من الأسى والشجن بالصبر عليهما ، وظفروا بالإبداع وحلقوا فى أجواز الفن الرفيع ، بما لم يصل إليه غيرهم . صوروا الطبيعة ورسموا الإنسان ووصفوا الأرض والسماء بالقلم والريشة والأرجيل واللحن ، وأخرجوا للإنسانية روائعهم الخالدة [١] » ، وهل لنا بعد هذا وذاك أن نضيف شيئاً آخر لإثبات منزلة دانتى إليجيرى الأدبية ؟ نرى أننا لسنا فى حاجة أن نفعل ذلك مطلقاً ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلنتساءل على الفور : هل كان فى استطاعة أحد أن يتصور منذ قرابة نصف قرن أن دانتى إليجيرى هذا ، الشاعر الإيطالى الأكبر ، قد أخذ العناصر الإسلامية وذهب بروحه الفنية العظيمة إلى العالم الآخر وتجول فيه كما شاء بين الجحيم والمطهر والفردوس ، ثم عاد فألف رائعته الخالدة التى سماها الكوميديا الإلهية ؟ طبعاً ، لا حتى أولئك الذين يعدون أبا العلاء المعرى مثلهم الأعلى ، ويعتبرون محيى الدين بن عربى شيخهم الأكبر ، ويقرءون الآيات عن الإسراء والمعراج وينظرون إلى الأحاديث النبوية حولها ويؤمنون بها بيقين لا سبيل للشك فيه ، إلا بعد أن جاء بعض علماء الاستشراق فى عشرينات هذا القرن بعد دراستهم لهذا الموضوع قرابة عشرين سنة أو يزيد فأثبتوا للعالم أجمع تأثير العناصر الإسلامية المذكورة التأم فى اليجيرى ، وكوميديته الإلهية . ولا حاجة بنا فى هذا المكان أن

---

(١) حسن عثمان ، مقدمته لترجمته الكوميديا الإلهية ، ص ١٣ ، دار المعارف بمصر ١٩٥٥م .

نعود إلى الوراء لنتناول كيفية وصل دانتى اليجيرى وغيره إلى المعارف الإسلامية ، وإنما نخطو إلى الأمام ، ونكتفى بالنتائج التى توصل إليها العلماء من أمثال حسن عثمان وغيره الذين اعتمدوا فى هذا المجال على ما توصل إليه علماء الاستشراق قبله من أمثال آسين بلاثيوس وغيره فى هذا الميدان لنستدل على التأثير والتأثر معاً ، تأثير الأدب العربى فى الآداب الأخرى وفضل الاستشراق على الأدب العربى المعاصر بكشف علمائه عن هذا التأثير وتأثر العلماء ، المحدثين بهم وبما جاءوا به فى دراساتهم وهكذا نضرب بحجر عصفورين ونستدل على أمرين .

إذن فلنكتف فى هذا الصدد بما يؤكده حسن عثمان بعد دراساته الشاقة والبناءة معاً حول هذا الموضوع قائلا : فى أثناء القرن الحالى درس بعض المستشرقين مسألة العلاقة بين «كوميديا» دانتى والتراث الإسلامى . ومن الأمثلة على ذلك ميجويل آسين بلاثيوس المستشرق الإسبانى ، الذى وضع سنة ١٩١٩ م . كتاباً بالأسبانية عن « العلم الإسلامى لما بعد الحياة فى الكوميديا الإلهية » ثم وضع له ملخصاً بالأسبانية ترجم إلى الإنجليزية ، وكان هناك اتجاه لنشر ترجمة الأصل الأسبانى الكامل إلى الفرنسية ولكن ذلك لم يتم بعد . . . درس هذا العلاقة موضوعه نحو عشرين سنة ووازن بين «كوميديا» دانتى ومؤلفات بعض متصوف الإسلام مثل محيى الدين بن عربى ورسالة الغفران لأبى العلاء المعرى وكتابات المحدثين والمفسرين ، وبعض صور الإسراء والمعراج النبويين وتكلم عن أوجه الشبه بينها وبين عوالم « الجحيم والمطهر والفردوس » عند دانتى وقال بلاثيوس إنه من المحتمل أن برونيتولاتينى أستاذ دانتى وصديقه الذى انتقل بين قشتالة وفلورنسا قد حمل إلى دانتى بعض المعلومات الشفوية أو الخطية عن وصف الإسلام والمسلمين للحياة الآخرة . وقد أثارت نظريته مناقشات فى الجو العلمى . وأيده بعض الباحثين وعارضه آخرون . وفى سنة ١٩٤٩ م . أصدر أنريكو تشيرولى المستشرق الإيطالى وسفير بلاده فى طهران ، مؤلفا بعنوان «كتاب المعراج ومسألة المصادر العربية الإسبانية للكوميديا الإلهية » ونشر تشيرولى فى كتابه الترجمة اللاتينية والفرنسية القديمة لإحدى صور المعراج الإسلامى وتلخص قصة هذه الترجمة فى أن الفونسو العاشر ملك قشتالة أمر بترجمة هذه الصورة من صور المعراج الإسلامى من العربية إلى القشتالية ، وقام بالترجمة إبراهيم الحكيم الطبيب اليهودى سنة ١٢٦٤ م . ثم طلب ألفونسو إلى بونافنتواداسيينا الإيطالى ترجمتها من القشتالية إلى اللاتينية والفرنسية القديمة فى نفس السنة لإذاعتها فيما وراء الحدود الإسبانية ، وكان ذلك متمشياً مع سياسة الملك ألفونسو فى تشجيع العلوم والفنون . وبذلك

أيد تشيرولى فكرة بلاثيوس فى احتمال نقل برونيتولاتينى لدانتى بعض المعلومات عن الإسراء والمعراج الإسلامى . كانت الفرصة إذن سانحة أمام دانتى لكى يلم بعلم ما بعد الحياة عند المسلمين بطريق غير مباشر . مماكان معروفاً لدى علماء الغرب فى العصر الذى عاش فيه . ومن المحتمل أنه أطلع على الترجمة اللاتينية والفرنسية للمعراج الإسلامى المشار إليه ولا يبعد أنه استمع إلى بعض الرهبان الذين كانوا على علم برأى الإسلام وعلماء المسلمين عن عالم الآخرة . وأقرب الشبه بين دانتى والإسلام قائم فى بعض الصور القرآنية ، وبعض آراء المفسرين وبعض أفكار المتصوفين الإشراقيين كابن عربى ، عن بعض صور « الجحيم والمطهر والفردوس » والصلة ضعيفة بين دانتى وأبى العلاء المعرى فى رسالة الغفران لاختلاف الطريقة والمضمون العام فى كل منهما [1] » وإذا أردنا دليلاً آخر فيكفينا أن نؤكد مع الكاتب الفرنسى أندر بلور أن ما قام به آسين بلاثيوس « يبين لنا بوضوح دون تطويل ببساطة لاطنطنة فيها إستكشافاً من أعجب استكشافات العلم الحديث [2] » واعترافاً لا سبيل إلى دحضه ، ودفعاً إلى طلب المزيد فى هذا السبيل . ونرى أن هذا كله يغنينا عن الكثير للاستدلال على ما تبتغيه فى هذا المكان .

وأما فيما يتعلق بتأثير الأدب العربى فى شعر الملاحم والمسرح ، فإن « هذين الجانبين هما أكثر جوانب الاتصال بين الأدب العربى والآداب الأوربية غموضا وأقلها نصيباً من عناية الدارسين وإن حظى البحث فيهما بتقدم ملحوظ فى الآونة الأخيرة ومع ذلك ، فلم يصل العلماء إلى رأى قاطع فى هذا السبيل وحتى فى هذا الميدان أخذ الاستشراق بنصيب الأسد من البحث والكشف . ويبدو لنا أن علماء الاستشراق وعلماء العرب الذين يتخصصون فى هذا الميدان هم الوحيدون الذين يستطيعون أن يأتوا بنتائج مقبولة يمكن أن يطمأن إليها بقدر كبير من العلمية والموضوعية معاً .

لقد كان من الطبيعى جدا أن يكثر الجدل حول أصل الملحمة الأوربية عامة وأصل الملحمة الأسبانية خاصة . وإذا تردد الباحثون أعواماً طوالاً بين أصل الملحمة الأسبانية : هل هو فرنسى أو أنه جرمانى فإنهم لم يترددوا فى استبعاد أى احتمال لوجود جذور عربية للشعر الملحمى مطلبا . لأن العرب فى نظرهم لم يكن لديهم الشعر الملحمى أبداً . إذن فكيف يمكن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠/٥٩ .

(٢) اندرد بلور ، محمد ودانتى ، آراء المستشرق آسين بلاثيوس ، ص ٨٠/٣٥ من كتاب « آراء عربية فى مسائل شرقية » ترجمة عمر فاخورى ، مطبعة المفيد ، دمشق ١٩٢٥م .

أن يؤثروا شعر ، فى هذا اللون من شعر غيرهم ولم يقتنع بهذا الرأى ميندث بيدال ، لأنه وجد نفسه أمام الملحمة الأسبانية الشهيرة التى تكاد تكون عربية خالصة ، وإن كتبت بالقشتالية . ومن هنا أخذ بيدال يبحث فى هذا اللون من الشعر لعله يكشف شيئاً جديداً . وعلى الرغم من صبره فى البحث ونفاذ بصره إلى خفاياه ، فإنه لم يأت بنتيجة قاطعهة بل إن « كل ما سلم به ميندث بيدال هو أن هناك ألفاظاً وتعابير عربية كثيرة تشيع فى الملحمة الأسبانية بحكم التعايش العربى الأسبانى وكذلك بعض التقاليد المتبعة فى أحدث القتال مثل أداء خمس الغنيمة إلى الملك أو صاحب السلطان » وما إلى ذلك . ثم أخذ بزمام الأمر خوليان ريبيرافدرس الموضوع بإخلاص وجد حتى جاء عام ١٩١٥ م . برأى جديد فى هذا الصدد : « أن الشعر الملحمى الأسبانى ذو أصول أندلسية إسلامية هى مزيج من الثقافة العربية واللاتينية الدارجة ، وهى أصول ترمى بقاياها فى الكتب الأندلسية التى ترجع إلى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، وإذا كنا لا نملك الآن نصوصاً لهذه الأغانى الملحمية فإن ضياعها لا يقوم حجة على عدم وجودها أصلا ، وعلى كل حال فإننا لو تأملنا الروايات التاريخية التى يسوقها الكتاب الأندلسيون ، والمسلمون وأوضح مثل لهم هو ابن القوطية صاحب «كتاب تاريخ افتتاح الأندلس » لرأينا فيه كثيراً من حكايات البطولة ذات الطابع الملحمى ، مما يحمل على افتراض كون هذه الحكايات قد أدخلت نثراً فى كتب التاريخ ، بعد أن كانت منظومة شعراً يتغنى به الشعر الأندلسى سواء مسلموه أو مسيحيوه » . وهكذا جاء ريبيرا بالبراهين التى تدل دلالة قاطعة على أن الملحمة الأسبانية ليست ذات أصول عربية فحسب ، بل أنها هى التى أوحت الملاحم الأوربية الأخرى مثل الفرنسية ، والجرمانية وغيرهما عن طريق الشعر أو التروبادور . وقد استدل ريبيرا بالرائعة الملحمية الأندلسية وهى « ملحمة السيد » التى كانت حلبة الصراع بين الآراء المختلفة لعشرات من الأعوام وما من شك أن هذا الاتجاه قد قلب الآراء حول أصل الملاحم الأوربية رأساً على عقب ، ونعتبره انقلابا كوبرنيكيا فى هذا الميدان . مثلماكان ذاك من قبل فى الفلسفة والعلوم سواء بسواء لأن « آراء خوليان ريبيرا قد أدخلت إلى ميدان هذا البحث عنصراً له قيمته الكبرى هو صلتها بالأدب العربى صلة وثيقة ، بل إن الكشف عن هذه الصلة بين أدب الملحمة الأسبانى والأدب العربى لابد أن يترتب عليه تغيير شامل فى وجهات النظر التى ظلت سائدة حتى اليوم حول الملاحم الأوربية عامة والفرنسية بشكل خاص إذ ستؤدى إذا اكتملت البحوث حول هذه الناحية ، إلى أن تصبح الملحمة الفرنسية هى التى تأثرت فى

الأسبانية الأندلسية لا العكس ، وهذا الأمر يبدو منطقيًّا تماماً إذا تأملنا عالم العصور الوسطى بنظرة شاملة » وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن الأندلس الإسلامية كانت خلال بضعة العصور أكثر بلاد أوربا تقدمًا على الإطلاق ، وكان لها تأثير هائل فى كل الميادين لأوربا الثقافية من علوم وآداب وفنون ، فإن من الاستحالة حقًّا أن نستبعد تأثير العرب فى هذا اللون من الأدب .

وأعجب من ذلك كله ألا يكون هذا اللون من الأدب العربى منبعاً للأدب الملحمى الأوربى فحسب . بل أن يكون أيضاً من أهم منابع الأدب المسرحى الأوربى كذلك ، عجباً ! فكيف يكون ذلك ولم يعرف للعرب أدب مسرحى مطلقاً ؟ حتى استقر الرأى فى أذهان الناس « إن الاسلام يحرم كل نشاط تمثيلى أو مسرحى ، ولكن النصوص والبحوث الجديدة قد أثبتت أن ألوان الأدب المسرحى الإغريقى لم تكن مجهولة تماماً بين العرب ، ثم إن المسلمين فى الشرق والغرب قد عرفوا ضروبا بدائية من الأدب المسرحى نشأت بينهم دون أن تكون بحاجة إلى تلمس مصادر أجنبية لها » . ولنأخذ على سبيل المثال مسرح التعزية الشيعى الذى أصبح تقليداً متبعاً على مر الزمن ، ويمثل الفن المسرحى بكل جماله وروعته وجلاله أحسن ما يمكن أن يمثله على الإطلاق ، ويمتلك كل العناصر المأساوية التى أقرها أرسطوطاليس منذ أكثر من خمسمائة وألفى سنة ، والتى تتبع حتى الآن فى أرجاء العالم . وعلى الرغم من تشابهه الكبير بمسرح الأسرار المسيحى فإنه قد ظهر فى الإسلام مستقلا تماماً عن كل مصدر خارجى ، وعلاوة على كل هذا فنى إمكاننا أن نتتبع أنواع المسارح الأخرى التى ظهرت فى العالم العربى الإسلامى مثل ، خيال الظل والعرائس والمسرح الغنائى ، وندرس أبرز ممثليه كمحمد ابن دانيال ، وابن قزمان القرطبى وغيرهما لكى نمسك بزمام أثر كل ذلك فى تطور المسرح الأوربى عامة والأسبانى خاصة [1] ، ولكن ما دمنا قد آثرنا الإيجاز فعلينا أن نكتفى بالإشارة إلى أدب المقامات الذى اتخذ طابعاً شعبيا هناك فذهب « يسجل مشاهد من حياة الناس فى بيوتهم ، وشوارعهم ، وأسواقهم ، وصوراً واقعية بعيدة عن تكلف النماذج الأدبية الصماء ، فى أسلوب بسيط أقرب إلى لغة الكلام ، وبشكل فكر ساخر نابض بالحياة

---

(١) إبراهيم حمادة ، خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال ، ص ٦ ومابعدها ، المؤس المصرى العامة للتألى والترجمة والطباعة والنر ١٩٦٣م . حيث تناول بإسهاب خيال الظل ونشأته وخصائصه القراقوز التركى ، محمد بن دانيال وجهوده ، مسرحياته بين التمثيل والأدب ، التمثيليات الظلية وأهميتها للتطور المسرحى ومالى ذلك .

والحركة ، حتى أن هذه المقامات تبدو لنا فصولا هزلية جديرة بأن تمثل ، ولسنا نستبعد أن تكون هذه « المقامات » الشعبية قد تجسدت فعلا فى صورة من صور الأداء المسرحى « ونحن نتفق مع هذا الرأى لأنه فيما نرى يتمشى مع الموضوعية والواقعية والحقيقة [١] ، وإن لم يقم أحد بدراسته دراسة جادة وشاملة حتى الآن . ويبدو أن المادة التى تراكمت فى هذا الميدان كانت كافية للانطلاق إلى آفاق علمية جديدة يمكن أن تأتى بنتائج بالغة الأهمية ، و « ستكون كشفاً أدبيًّا جديداً ربما يقلب كثيراً من المفاهيم المتداولة الشائعة حول الأدب العربى ، ويدل على أن العرب ، على الأقل فى الأندلس ، عرفوا الأدب التمثيلى وعالجوه ، بل إنه ليس من البعيد أن يدل على أن للمسرح الأسبانى المسيحى الذى بدأ يظهر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ربما كانت له أصول عربية موغلة فى القدم على غرار ما تأكد اليوم من وجود أصول عربية قديمة فى أداب أسبانيا الغنائية والقصصية والملحمية ، وربما دلنا على ذلك أن أول بواكير المسرح الأسبانى ولعلها فى الوقت نفسه أول ماعرف من أدب مسرحى فى القارة الأوربية كلها بعد إندثار المسرح الكلاسيكى الإغريقى ونسيان الناس له ، إنما ولدت وترعرعت فى رحاب الأندلس التى كانت قريبة العهد بالحضارة العربية متشبعة بها كل التشبع » . ولو تتبعنا هذا الاتجاه تاريخيًّا فإننا سنرى براهينه ، فأول ما نلاحظه مثلاً أن مؤرخى الأدب الأسبانى أنفسهم يجمعون قبل غيرهم ولهم أولوية فى هذا الميدان لأن أدبهم وهم أقرب إليه روحاً وحياة وتاريخاً وأوسع فيها ولغة وعلماً من غيرهم على أن أبى المسرح الأسبانى هو القس خوان دل آنثينا الذى ولد عام ١٤٦٨ م . والذى كان شاعراً وموسيقاراً معاً ، فكان يؤلف قطعاً مسرحية غنائية يضع هو نفسه موسيقاها لكى تمثل فى قصره . ومن المعروف أيضاً أنه كان يتنقل مغنيًّا وشاعراً وملحناً بين إيطاليا وأسبانيا حتى أصبح رئيساً لرهبان كنيسة ليون العظمى ثم حج إلى بيت المقدس وتوفى فى عام ١٥٢٩ م . بعد زيارته الشرق الإسلامى . ويبدو أن المسرح الأسبانى قد تقدم بعد ذلك بخطوات سريعة للغاية حتى رأينا فى عام ١٤٩٩ م . ميلاد أول عمل مسرحى يكاد يكون متكاملا ويعد بالنسبة لسابقة تطوراً طبيعيًّا وهو « لا تلستينا » التى تنسب إلى ذردناندودى روخاس ، « ليس من العسير أن نميز الحروق العربية فى هذا الأثر الذى يتعبر باكوره الفن المسرحى الأسبانى » ويكفينا ما أوردناه دليلاً على أثر الأدب العربى فى أدب المسرح الأسبانى ومنه انتقل هذا الأثر إلى المسرح الأوربى ، إذ أقبلت آدابه على ترجمة مثل

(١) المرجع السابق ، ص ١١٩/١٢٤ .

هذه الروايات إلى لغاتها المختلفة مثل الإيطالية والألمانية والفرنسية والإنجليزية ، ويدل على هذا كله أن نشر اللورد برنرز روايته الشعرية عام ١٥٣٠ م . التى اقتبسها من الرواية الأسبانية المذكورة كلية . وبعد قليل من ظهورها فى المسرح الأسبانى ظهر فيه لعربى دى رويدا المتوفى عام ٥٦٥ م . الذى بعده الدارسون ممهدا لهذا المسرح ثم جاء لوبى دى فيجا المتوفى ١٦٣٥ م . الذى يعتبره الباحثون من أعظم العبقريات الأدبية ، إذ « ألف مئات من الروايات المسرحية تمثل مجتمع أسبانيا فى وقته خير تمثيل وقد كان من أهم المصادر التى أستقى منها لوبى تاريخ أسبانيا فى العصور الوسطى وأدبها الشعبى ، ولنا أن نتصور مدى عمق التأثير العربى فى أدب لوبى إذا ذكرنا أن تاريخ أسبانيا الوسيط كان بطبيعته مزيجاً متفاعلاً من السلام والمسيحية » يستحيل الفصل بين عناصرهما فصلا متكاملا . ونجد الشىء نفسه لدى عدد من أكبر تلاميذه المسرحيين مثل : جلبين دى كاسترو المتوفى عام ١٦٣١ م . الذى استوحى أعماله من « ملحمة السيد » ، ثم كالدرون دى لا باركا المتوفى عام ١٦٨١ م . وخاصة فى مسرحيته « حياة حلم » ، وأخيراً نرى أثر كل ذلك فى كورنى ، وشكسبير ، ومولييسير وغيرهم من مؤلفى المسرح الأوربى العظام .

وهكذا أصبح من المؤكد أن الأدب العربى « قد أثر تأثيراً مباشراً فى نشؤ المسرح الأسبانى ، أما فى المسرح الأوربى فقد تعرض لتأثيرات عربية كثيرة بشكل غير مباشر : أما عن طريق ما تلقاه من الأدب المسرحى الأسبانى أو عن طريق التراث القصصى العظيم الذى ظل يغذى الثقافة الأوربية فى تيار مستمر لم ينقطع خلال العصور الوسطى وشطر من العصور الحديثة » .

وأخيراً ، فإذا كان الاستشراق قد جاهد جهداً مستميتاً فى سبيل الكشف عن آثار الأدب العربى فى الآداب الأوربية ، فإن عليه منذ الآن أن يواصل جهوده لكى يصل إلى مزيد من صور هذا التأثير ، ولم يعد هذا واجبه نحو الأدب العربى فحسب ، وإنما نحو آداب أوطانه قبل كل شىء لكى يتعرض على أصولها ومنابعها وجذورها سواء بسواء .

إذن فقد كان لعلمائه فضل الكشف عن الآثار العربية فى الآداب الأوربية ، كما كان لهم أيضاً فضل التأثير فى العلماء العرب والمحدثين ، إذاعة بعضهم إلى البحث فى مثل هذه الآثار فألقوا على المعضلة مزيداً من الأضواء كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد .

وبعد ما قدمناه يجدر بنا الآن أن نتعرض بإيجاز أيضاً لأثر الاستشراق فى اتجاه النقد العربى المعاصر .

٣ – فى اتجاه النقد العربى :

لقد بينا من قبل أن ما أحدثه العرب فى العصر الحديث يعد بحق بعثا جديدا فى حياتهم ، كما بينا الأسباب التى أسفرت عن هذا الانطلاق ، واثبتنا العوامل التى أدت إلى أن أهتم علماؤهم بالأدب واللغة والنقد على السواء ، مثلما فعله حسين المرصفى وحمزة فتح الله وسيد المرصفى ومحمد عبده وقسطاكى حمص وغيرهم ممن قاموا بإحياء النقد العربى وفتحوا أمامه آفاقا رحيبة ، قبل مجىء المستشرقين أمثال جويدى وفييت ونالينو وغيرهم للتدريس بالجامعة المصرية التى استدعتهم لتدريس اللغة العربية وآدابها فوجدوا أمامهم أرضا خصبة يستطيعون الزرع فيها دون أن يصرفوا وقتهم قبل ذلك للقيام بإصلاحها[1] .

وهكذا سهل الأمر لتأثير الاستشراق فى النقد العربى الحديث واتجاهه . وهل لنا أن نذهب إلى أبعد من اعتراف طه حسين بأثر الاستشراق فى اتجاهه النقدى واتجاه غيره أيضا ، عندما « أنشئ قسم الآداب فى الجامعة ، ودعى إليها جلة الأساتذة من المستشرقين فى إيطاليا وفرنسا وألمانيا وانتسب هو لهذا القسم ، وأخذ يسمع الدروس فيه ويقول : فى ذلك إن ألوانا من الدروس لم أعرفها من قبل ، وإذا فنون من النقد لم يكن لى بها عهد . وإذا دارس الأدب لنفسه ينبغى أن يدرس جيده ورديئه ، وأن يتقن غثه وسمينه على السواء من غير تفاوت ولا تفريق . وإذا الباحث عن تاريخ الآداب ليس عليه أن يتقن علوم اللغة وآدابها فحسب ، بل لابد له أن يلم إلماما بعلوم الفلسفة والدين ، ولابد له أن يدرس التاريخ وتقويم البلدان درسا مفصلا . وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لا يكفيه من درس اللغة حسن البحث عما فى القاموس واللسان وما فى المخصص والمحكم ، وما فى التكملة والعباب ، بل لابد له مع ذلك

---

(١) عبد الحى دياب ، التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد ، ص ٧٠/٣٩ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨م ، حيث يتناول صور النقد الأدبى فى أثناء النهضة وبعدها دارساً الشيخ حسين المرصفى وحمزة فتح الله ومحمد المويلحى وسيد المرصفى بشىء من الإسهاب ، ثم يتناول حركة التجديد وعوامله مؤكداً « أن للاستشراق دوراً لايقل أهمية عن دور كل من الصحافة والطباعة فى تأثيره على النقد الأدبى ، وذلك لما فهمه المستشرقون من طريق حديثه فى البحث ودراسة الآداب تلك الدراسة التى بنيت على الاستقراء والتمحيص والموازنة والعلل والأسباب ، واعتمدت على النقد المنطق ، والاستنباط الدقيق والمقدمات الصحيحة والنتائج الراجحة وقامت على الدراسة التاريخية والشخصية والفنية حتى يستطيع الناقد تفسير الأدب وتعليله والحكم عليه بعد ذلك حكماً صحيحاً ، وقد انتقل تأثير الاستشراق عن طريق من أوفدتهم الدولة ليتلقوا العلم فى الجامعات الأوربية ، أو عن طريق تدريس بعض المستشرقين أنفسهم فى الجامعة منذ إنشائها » .

من أن يدرس أصول اللغة القديمة ، ومصادرها الأولى ، وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لابد له من أن يدرس علم النفس للأفراد والجامعات إذا أراد أن يتقن الفهم لما ترك الكاتب أو الشاعر من الآثار وإذا اللغة العربية وحدها لا تكفى لمن أراد أن يكون أديبا ومؤرخا للآداب حقا ، إذ لابد له من درس الآداب الحديثة فى أوربا ، ودرس مناهج البحث عند الفرنج ، وما كتب الأساتذة الأوربيون فى لغاتهم المختلفة عما للعرب من أدب وفلسفة ، ومن حضارة ودين ، كل هذه عقبات ظهرت لى حين سمعت دروس الأساتذة المستشرقين فى الجامعة ولست أزعم أنى وفقت إلى تذليلها ورياضتها كافة ، وإنما أقول أنها قد غيرت رأيى فى الأدب ، ومذهبى فى النقد التغيير كله . فلم يبق من هذه الآثار الحسان التى تركها الأستاذ المرصفى فى تلك النفس الناشئة إلا دقة النقد اللفظى ، والحرص على إيثار الكلام وإذا امتاز بمتانة اللفظ ورصانة الأسلوب . . والمذهب الذى أحدثته الجامعة فى درس الآداب العربية بمصر نافع النفع كله لاستخراج نوع من العلم لم يكن لنا به عهد مع شدة الحاجة إليه . وهو تأريخ الآداب تأريخا يمكننا من فهم الأمة العربية خاصة والأمة الإسلامية عامة ، فهما صحيحا ، خط الصواب فيه أكثر من خط الخطأ ، ونصيب الوضوح فيه أوفر من نصيب الغموض . . ولست أزعم أننا لسنا فى حاجة إلى درس الآداب على المنهج القديم لتقوى فى أنفسنا ملكة الإنشاء ، وفهم الآثار العربية التليدة ، وفى حاجة إلى المنهج الحديث ، لنحسن استنباط التاريخ الأدبى من هذه الآثار . ولقد كانت طريقة الجامعة فى درس الآداب منذ سنين أدنى إلى تحقيق هذه الحاجة وأوفى بها حين جعلت للآداب درسا خاصا ، ولتأريخها درسا خاصا ، فكان أستاذ الآداب يعنى شرح النظم والنثر ، وبيان دقائقهما ، وإظهار ما فيهما من أسرار البلاغة والدلالة على ما يشتملان عليه من عيب . وفى ذلك من تقوية الملكات وتقويم الألسنة ، وإصلاح الذوق الأدبى ما نحن فى حاجة إليه . وكان أستاذ تاريخ الآداب يتخذ ما ترك العرب لنا من الشعر والنثر مرآة يتبين فيها حياة الأمة فى دينها وعلمها وسياستها ، وفى ذوقها الأدبى والفنى ، وفيما لها من حياة اجتماعية واقتصادية ، فيفيدنا بذلك فائدتين : يعلمنا مناهج البحث من جهة ، ويمثل روح الأمة فى أطواره المختلفة من جهة أخرى [1] » .

ويستطيع المرء بعد إمعان النظر إلى هذا الاعتراف الصريح أن يستخلص منه بعض النتائج

---

(١) طه حسين ، تجديد ذكرى أبى العلاء ، ص ٦ ومابعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

التى يمكن أن تعطينا صورة عامة عما أحدثه الاستشراق حينئذ فى ميدان دراسة الأدب عامة والنقد خاصة ، ومنها :

أولا : أنه أعتمد على المنهج كما اعتمد على الذوق فى دراسة تاريخ الأدب العربى ونقده كذلك .

ثانيا : أنه أحدث انقلابا شاملا فى دراسة الأدب العربى ونقده حينذاك .

ثالثا : أنه وجه باحثى الأدب العربى إلى نظرة شمولية لهذا الأدب ونقده .

رابعا : أنه أكد أن باحث الأدب العربى يمكنه أن يستنبط صورة دقيقة عن المجتمع العربى الإسلامى من الأدب الذى يدرسه وينتقده .

خامسا : أنه أثبت أن دارس الأدب العربى لابد أن يكون ملما بعلوم أخرى قبل أن يشرع فى دراسة هذا الأدب ونقده .

ومن هذا كله جاء ذلك التأثير الكبير للاستشراق فى النقد العربى الحديث ويكفينا أن نستدل على ما نذهب إليه بمثال واحد فقط . وهو كتاب طه حسين « ذكرى أبى العلاء » الذى أسماه « تجديد ذكرى أبى العلاء » فيما بعد [1] . وقد أكد طه حسين منذ البداية ما كان هدفه من عمله هذا قائلا : « ليس الغرض فى هذا الكتاب أن نصف حياة أبى العلاء وحده ، وإنما نريد أن ندرس حياة النفس الإسلامية فى عصره ، فلم يكن لحكيم المعرة أن ينفرد بإظهار آثاره المادية أو المعنوية إنما الرجل وماله من آثار وأطوار نتيجة لأمة ، وثمرة ناضجة لطائفة من العلل اشتركت فى تأليف مزاجه ، وتصوير نفسه من غير أن يكون له عليها سيطرة أو سلطان [2] ومن هذا الاتجاه نبعت دراسته لأبى العلاء التى جاءت ثمرة لتأثير الاستشراق حيث عالج عصر أبى العلاء من جميع زواياه ، ثم تناول نشأة أبى العلاء وحياته من كل وجه ، ودرس أدب أبى العلاء وما فيه من خصائص وتنوع وعناصر ، وبحث فى علوم أبى العلاء التى أتقنها ودرس فلسفة أبى العلاء واتجاهاتها مؤكدا « أن المسلمين لم يعهدوا بينهم فى قديمهم وحديثهم فيلسوفا مثله ، قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية ، ثم بينهما وبين العلم واللغة [3] . ويلاحظ المرء

---

(١) لقد كان هذا الكتاب أول رسلة للدكتوراه أتى إجازتها الامعة المصرية فى تاريخها عام ١٩١٤م . وطبع مرات عديدة دون أن يغير صاحبه فيه شيئاً .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .

بعد دراسته لباكورة طه حسين هذه أنه قد حاول أن يطبق ما تعلمه فى الجامعة الأزهرية والجامعة المصرية معا ، فأحسن كل الإحسان واستطاع أن يلم بأطراف أدب أبى العلاء المعرى وفلسفته ونقده ، ويستنبط خصائص المجتمع الذى عاش فيه ، ويستنتج عناصر الأدب فى عصره . ومن أجل هذا كله يستطيع الباحث أن يحصل على صورة شبه كاملة عن أدب أبى العلاء المعرى . وقد اتجه إلى هذا النهج أغلب النقاد العربى المحدثين منذئذ وحتى الآن ، وإن كان لكثير منهم اتجاهات نقدية مختلفة ومذاهب أدبية متميزة .

ولكن لو وقفنا بأثر الاستشراق فى النقد العربى الحديث عند هذا الحد ، لما أنصفناه مطلقا ، بل علينا أن نتقدم بعض الخطوات لنرى نوعا آخر من أثره فى اتجاه النقد العربى المعاصر . وها نحن أولاء نلتقى بمرجوليوث الذى كان « أول من رأى أن كل الشعر الجاهلى مصنوع [١] » وما من شك فى أن الناظر فيما قاله مرجوليوث يجدعجبا ، فهو مستشرق فى غاية التعصب ، بل وصل به التعصيب إلى أقصاه . ويتجلى هذا فى مقاله الشهير « أصول الشعر العربى [٢] » حيث يظهر تعصبه بجلاء يؤكد كلامه أويرسى بناءه على أمرين :

الأول : الشك فى الشعر الجاهلى كله ، فهو منحول مؤلف بعد الإسلام .

الثانى : الطعن فى الإسلام وعقائده والرسول عليه الصلاة والسلام ووحيه .

ونحن لا نقول هذا جزافا ، بل له ما يدعمه من آرائه التى أكثر منها كثرة كبيرة فلا تكاد تقع عين القارىء على أية صفحة من صفحات بحثه المذكور إلا يجد فيه كلاما مسهبا يعتمد على ما قلناه آنفا من الطعن والتجريح وخلق جو من الشك بأية وسيلة . أن مثل هذا الجو مسيطر على فكره وكيانه بحيث لا نرى رأيا واضحا إلا والبلبلة تحيط به وتكسوه .

ومن أصل هذا كله نرى أنه من واجبنا أن نحاول معرفة اتجاه مرجوليوث فيما كتبه حتى ندرك إلى أى مدى كانت محاولته فاشلة فى معالجة قضايا الأدب العربى ، وكذلك إلى أى مدى كان إخفاقه فى التعرف على قضايا الإسلام والقرآن ، وأيضا إلى أى مدى وصلت خطورة أثره فى النقد العربى الحديث .

لقد تكلم مرجوليوث عن الشعراء فى الجزيرة ، ثم تكلم بحقد عن الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام . ثم تحدث عن اللغة فى الجزيرة العربية ، كما تحدث عن القرآن الكريم .

---

(١) أ. فيشر ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٢) مرجوليوث ، أصول الشعر العربى . مجلة الجمعية الملكية الآسيوية . يوليو عام ١٩٢٥م .

وتعرض للآية الكريمة التى تنبه إلى الشعر والشعراء ، مثل (والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم ترأنهم فى كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون مالا يفعلون . .) وكذلك (وما علمناه الشعر وما ينبغى له) وتكلم عن اللهجات العربية التى كانت منتشرة فى الجزيرة وشك فى رواية الشعر الجاهلى ونسبته » ، وتحدث عن أصحاب الرسول ﷺ والشعراء ، وتعرض للعصر الإسلامى والأموى ، والنثر ، والموسيقى وما إلى ذلك .

وإذا كان الأمر كذلك ، أليس من حقنا ، بل من واجبنا أن نتساءل : ما هو اتجاه مرجوليوث الذى اعتمد على الشك والطعن أولا وأخيرا ؟ يمكننا أن نجيب على تساؤلنا : بأنه الطعن ، الطعن فى القرآن ، الطعن فى حديث الرسول ﷺ ، الطعن فى الشعر الجاهلى ، والشك فى كل شىء ، وهل هذا كله ممكن ؟ أننا نبادر إلى تفنيد ما ذهب إليه بذكر مقتطفات من كلامه « ولنبدأ برحلة الشك ، إذ يقول : « ولكن مجموعة من القصائد تخلد بها التاريخ تشكل أدبا ليس على الإطلاق ليستحق اللهجة المزدرية التى استخدمها القرآن » هكذا يحكم على لغة القرآن بأنها مزدرية « أليس هذا غريبا ؟ » ويقول : وفى الحقيقة أن الموقف العام للقرآن ينطبق تماما على ديوان أبى تمام الذى يخلد مآثر حماسته » .

وهكذا ، يشبه ما فى القرآن من ذكرى وعظة وحكمة وما فيه من شفاء للصدور بحماسة أبى تمام ؟ أليس هذا عجيبا من عالم يدرس اللغة العربية وأدبها ؟ وبعد هذا أخذ يشك فى بداية الشعر الجاهلى ، فلا يوافق على أن المهلهل هو أول من قصد القصائد وأن الرواية مضطربة ، فتارة تذكر المهلهل وتارة أخرى تذكر أمرء القيس . وأخيرا لا يوافق على بداية الشعر الجاهلى لا على يد هذا ، ولا على يد ذاك . ومن هنا يثير افتراضين : الأول يتساءل إذا كان الشعر الجاهلى أصيلا فكيف حفظ إذن ؟ والثانى أن الحفظ إما أن يكون شفهيا أو كتابيا . ويذكر أن العرب متمسكون بالافتراض الأول ولكنه لا يوافق على ذلك ويستشهد على ما ذهب إليه بأن أيام الإسلام الأولى كانت كلها حروبا وقتالا ، وقد مات من مات ، واستشهد من استشهد وقد شغل العرب بالجهاد عن قول الشعر . وهذه هى نظرية ابن سلام فيقول : « ونظرا لأن معظم العرب ، ويعنى بذلك أولئك الذين تحولوا عن الوثنية ، كانوا قد قتلوا أو ماتوا طبيعيا فإن معظم الشعر قد انمحى ، وقليل منه قد بقى » ، إذن بقوله هذا لم يأت فيه بجديد ، وإنما أخذ من المصادر العربية القديمة التى أضاءت أمامه معالم الطريق . ولكن ، هل اقتنع مرجوليوث بما قرأه فى مثل هذه المراجع ؟ اللهم ، لا فبعد أن ذكر ابن سلام شك فى أنه كان

هناك رواة للشعر أخرجوه من الذاكرة عندما دعت الحاجة إلى ذلك . فهو لا يقر هذا ولا يوافق على وجود مثل هذه الطبقة من الرواة الأول ، وما أثر عنهم من التراث الأدبى ، الشعرى والنثرى معا ، وهكذا ذهب ليقول متشككا عن مهنة الرواة : « ليس لدينا أى سبب للتفكير فى أن مثل هذه المهمة قد وجدت أو أنها قد بقيت عشرات السنين الأولى للإسلام الذى محا كل ماكان قبله ، والقرآن نفسه يقول إن كل الذين يتبعون الشعراء هم مضللون . « وبعد أن ألقى ظلال شكة على الافتراض الأول الذى أثاره ، أخذ يناقش الافتراض الثانى وحاول الرد عليه ، وهو أن التراث الجاهلى قد حفظ كتابه . ويجيب أن وسائل الكتابة كانت عسيرة فى ذلك الوقت . وهل إذا كانت هناك قصائد جاهلية فبأى لغة كتبت ؟ هل كتبت بلغة حمير مثلا ، ومن كتبها ؟ وإذا كانت قد كتبت فأين الوثنية التى كانت للعرب قبل الإسلام ؟ لماذا لم نجد لها بصيصا من الشعر الجاهلى وما دامت لم توجد الوثنية فى الشعر الجاهلى ، فالظن أنه قد كتب بعد الإسلام .

ويشير إلى نقطة أخرى ، وهى أمية العرب بلفظ القرآن وأنه لم يرسل إليهم نذير قبل الرسول . والكتابة العربية كانت مختلفة بين شطرى الجزيرة العربية ، فقاعدة الكتابة العربية فى جنوب الجزيرة العربية تعلم نهاية الكلمة بخط عمودى ، وهذا ليس فى الشعر حيث تبدو الوقفة عند منتصف بيت الشعر شائعة . والكتابة العربية العادية تبدو ملائمة جدا للشعر العربى على أساس أن يحد أويدخم الخ . . ولكن كان هذا يصعب فى جنوب الجزيرة .

وبعد أن شك مرجوليوث فى الافتراض الأخير ذهب يشك فى كل ما له من صلة بتدوين الشعر . وهكذا شك فى صاحب الأغانى وشك فى الطبرى ، وكذا فى حماد الراوية وخلف الأحمر ، وأبى عمرو بن العلاء وغيرهم . ويقول عن الأصمعى « أنه بالرغم من جمعه كثيرا من الشعر الجاهلى ، فقد أقام فى المدينة ، وفشل أن يرى شعرا واحدا صحيحا ذلك الذى لم يكن فاسدا أو مزوًا . ونسأله هل اعترف هو بما ذكره الأصمعى بماكان فى المدينة . وبما أنه قد أدرك أن هناك شعرا منحولا مزورا تافها وآخر صحيحا وهذه هى خبرته بالشعر ، لقد أخذ ما رآه الصحيح منه ودونه فى كتابه ، وجانب المنحول منه وتركه لا ندرى هل عرف مرجوليوث هذا ، أم أنه حاول بكل ماكان فى وسعه خلق جو من الشك فى كل ما يتصل بالشعر العربى القديم . هكذا يظهر نفسه ، ويعلن طعنه ويبرز شكه .

ويحاول بعد أن يبرز سموم حقده فيتصيد الحجج من هنا وهناك علامة على أن هذا الشعر

القديم كتب فعلا بعد الإسلام . ومن هذه الدعاوى الجوفاء : « أن أحمد بن فارس من القرن الرابع الإسلامى زار قبيلة هذيل فى موطنها ولم يجد أى فرد فيها يعرف اسم أحد الشعراء مع أن لها ديوانا كبيرا فى الشعر . . كمجنون بن عامر الذى كان له شعر لم تعرف قبيلته شعره . . وسيرة الرسول لابن إسحاق أقدم عمل نثرى شك فيها لأن ناشرها ابن هشام . . الشاعر جعفر بن الزبير يقال إنه قد نسب أشعاره إلى عمر بن أبى ربيعه وهذه الأشعار قد دخلت فى ديوانه الأخير » .

ويضيف إلى ذلك أن التشجيع الذى لقيه المزورون من أمثال حماد ، والمفضل وغيرهما من الخلفاء ، قد زاد من هذا العمل بدرجة كبيرة ، وأن حمادا الذى زور وكذب قد كوفىء من هارون الرشيد بـ ١٠,٠٠٠ درهم ومؤلف الأغانى يقدم قصيدة ذى الأصبع فى ست سطور ، والآن ازدادت إلى اثنى عشر سطرا . وهكذا نراه بعد أن يذكر هذا الحشد من الاتجاهات الخاطئة يرجع ثانيا إلى النغمة المعهودة عنده ، وهى أن الشعر الجاهلى خال من الوثنية التى كانت عند العرب قبل الإسلام . وهذا ما يقلقه كثيرا كما أنه لا يرى نغمة يهودية أو نصرانية فى الشعر الجاهلى بصورة كبيرة تترجم عن الحياة الجاهلية التى كانوا يحيونها هناك . ومن الطريف أن شيخو اليسوعى «كان يرى أن انعدام الوثنية فى الشعر الجاهلى مرده إلى أن الشعراء الجاهليين كانوا مسيحيين إذن ، فكل واحد منهم يغنى على ليلاه ، لا على حق أو صواب فهذا يريدهم أن يكونوا يهودا ، وذاك يريدهم أن يكونوا مسيحيين وثالث يريدهم أن يكونوا لا دينيين وهكذا ، ويزيد مرجوليوث أن وجود الفاظ مثل (الله) ، (بسم الله) . (الرحمٰن) وأن سائل الله لا يخيب ، ويتساءل حينئذ : هل يعقل أن الشعراء الجاهليين قد أسلموا قبل أن يكون هناك إسلام ؟ وينطلق مرجوليوث من كل هذا فيزعم أن هذا كله يدل على أن هذا الشعر إسلامى بطبعه وفيه كثير من الميول الإسلامية ، فهذا هو أمره مادام قد تجنب الوثنية وغيرها . والواضح أن هذه الأشعار الجاهلية هى بلغة القرآن ، فيقول : « لو فرضنا أن الإسلام قد فرض على قبائل الجزيرة العربية أن يوحدوا لغتهم لأنه قد زودهم بمثل لا تقبل الجدل فى القرآن ، فإن المشابهات تحصل ، والفتح الرومانى عمل نفس الشىء فى إيطاليا . . ولكن من الصعب أن تتخيل أن يقدم الإسلام هذا العنصر الموحد ، مع ما كان من اختلاف اللهجات هناك » . ومن هنا ذهب ليقول « الأشعار تلفيقات والحوادث التى تتصل بها أساطير . فى أحسن الأحوال ، وهى ليست جديرة بالثقة . ولم يقف مرجوليوث عند الشعر فحسب ، وإنما

ينهى حديثه بالشك فى النثر هو الآخر ، فلا نثر جاهليا ، ولا وجود له على الإطلاق .

وبعد فهذه أفكار مرجوليوث واتجاهه فى هدم مأثور العرب والحط من شأنهم ونحن لا نلح عليه أن يتقبل كل ما جاء من المأثور عن الجاهليين ، ولكن سمة التعصب بادية فى كل آرائه التى ذهب إليها ورفض ما عداها .

وقد سبق أن ذكرنا بعض المستشرقين ، وقلنا إن بعضهم قد تناول الشعر الجاهلى بإنصاف تام ، ونقص شخصية الباحث التاريخى ، والناقد الموضوعى فدخل فى غمار هذا الشعر وأخذ يترجم عنه بإنصاف وحيدة تامة ، وبعضهم شك فى بعضه بصورة خافتة »

أما اتجاه مرجوليوث كما تبين لنا فإنه يهدم كل شيء فالرواية الجاهلية مشكوك فيها والشعر الجاهلى إسلامى نصا وروحا وأسلوبا وموسيقى ، وكل ما فية من تصوير وتخييل وأسلوب وبلاغة ، وفصاحة ، واستعارة ، وبديع مخترع ونسب إلى العصر الجاهلى .

ولم يكتف مرجوليوث بما أشرنا إليه ، وإنما ذهب إلى أبعد من هذا كله فزعم أن القرآن ضعيف الألفاظ ولم يحول حياة العرب على الإطلاق ، فشأنه شأن حماسة أبى تمام ، ترجمة محضة عن الذين وقفوا مع الرسول عليه الصلاة والسلام وإشادة بهم .

وأما النثر الجاهلى فمجهول والاستدلال عليه صعب وهذا كل ما عند مرجوليوث فهو لا ينظر إلا بمقياس التعصب ؟ ولا يرى الأمور إلا من خلال الطعن وظلال الشك ولعله قد استراح فعلا بعد أن بث مثل هذه السموم ، وبعد أن رأى أن من بين الكتاب العرب من يجاريه . ولم يكن هذا كله إلا محاولة مدروسة للنيل من قيمة اللغة العربية وأسرارها . وتراثها الخالد الشعر الجاهلى ، ولكن لماذا هذا كله ؟ طبعا ، للوصول إلى غايته الدنيئة وهى : الطعن فى القرآن وإنكار فضله على العرب وعلى العالم بأسره ، لأنه يخرج الناس من الظلمات إلى النور ، ويهدى للتى هى أقوم كما أثبت الواقع وأكد التاريخ وبينا ذلك .

وأخيرا ، فلندع مرجوليوث [1] فى شكه كما يشاء ، ويكفيه أنه لم يستطع أن يفعل شيئا

---

(١) أحمد شوق ، الشوقيات ، ٦٣/٢ – ٧٣ ، المكتبة التجارية الكبرى ، حى نجد قصيدة أمير الشعراء « النيل » وهى بلاشك من أروع قصائده على الإطلاق التى يوجهها « إلى الأستاذ مرجوليوث مدرس اللغة العربية فى جامعة أوكسفورد . . . وهذه أيها الأستاذ الكريم كلمة قيلت والهموم سارية ، والأقدار بالمخاوف جارية ، والدماء والدموع متبارية وذئاب البشر يقتتلون على الغانية ، نظمتها تغنيا بمحاسن الماضى وتقييداً لمآثر الأدب ، وقضاء لحق « النيل » الأسعد الأمجد ونسبتها إليك عرفانا لفضلك على لغة العرب وأنفقت من شباب وكهولة فى إحياء علومها ونشر آدابها وإلقائها كلما طلعت الشمس خلف الضباب دروساً نافعة على أنبل شباب العصر فى أعظم جامعات العالم ، فلعلها تقع إليك فتتذاكر على =

وأن أنصاره قد تخلوا عنه ورجعوا ثانيا إلى حظيرة العقل الإنسانى الذى يقرأ الأشياء وينظر إلى الأمور بصدق وواقعية وإخلاص لا يجد سبيله إلى الإفتراء على مقدسات الأمم والشعوب .

وعلى الرغم من ذلك فقد وجد هذا الاتجاه سبيله إلى النقد العربى الحديث فأثر فيه أشد التأثير ، إذ نهج طه حسين نهجه فى كتابه « فى الشعر الجاهلى » الذى أثار ضجة كبرى فتحت عيون الباحثين نحوه ونحو أمثاله .

وقد قام فى وجه هذا التيار عدد من أعلام الأدب العربى المعاصر فأوقفوا سيله الجارف الذى أراد أن يطغى على كل ما صادف أمامه من مقدسات وحقائق وحرمات . وهكذا جاء أثر الاستشراق بانتفاضه نقدية كبرى دفعت بالأدب العربى الحديث بخطوات جبارة إلى الأمام .

إذن ، فإذا كان الأمر كذلك فإن علينا أن نخطو خطوة أخرى لندرس طبيعة أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر .

ثالثاً — طبيعة تأثيره

بعد أن برز أمامنا أثر الاستشراق فى الأدب العربى الحديث ، يجدر بنا أن نتساءل ما هى طبيعة أثره فيه ؟ وردا على ذلك نرى أنه يجب علينا أن نرجع أثره إلى جانبين هامين أحدهما جانب منهجى والآخر جانب موضوعى .

أما أثره من الناحية المنهجية فقد استطاع الاستشراق أن يوجه علماء العرب المحدثين إلى تحقيق مخطوطاتهم ، وإحياء تراثهم ، وتأريخ آدابهم ويحملهم على الاهتمام بمعاجمهم ، وتنظيم مباحثهم ، والإحاطة بأعلامهم والبحث فى علومهم والنفاذ إلى تأثرهم وتأثيرهم ، وتفهم مكانتهم فى الفكر العالمى .

= النوى تلك الأيام ونتنادم من بعد على بساط الأدب والكلام ونسأل الله أن يحقن الدماء ونقيم جدار السلام .

من أى عهد فى القرى تتدفق ... وبأى كف فى المدائن تغدق

ومن السماء نزلت أم فجرت من ... عليا الجنان جداولا تترقرق

وبأى عين أم بأية مزنة ... أم أى طوفان تفيض وتفهق

دين الأوائل فيك دين مروءة ... لم لا يؤله من يقوت ويرزق

لى فيك مدح ليس فيه تكلف ... أملاه حب ليس فيه تملق

وتحتوى القصيدة المذكورة على أكثر من مائة وخمسين بيتاً حلق فيها أحمد شوقى أعالى السماء فى فن الشعر وبراعته النادرة فيه .

وهكذا درس العرب المحدثون أدبهم على نهج بروكلمان ، وناللينو ، ونيكولسن ، وبلاشير وجيب ، وكراتشكوفسكى ، وغروبناوم ، وبالنثيا ، وآدامز ، ومرجوليوث ، وبرجشترا سير ، وريبيرا ، وبلاثيوس وجولد زيهر ، وآربرى وغيرهم ، حتى لا تكاد تخلو جامعة عربية ، بل جامعة إسلامية ، ولا باحث عربى فى الفكر العربى وثقافته ، بل باحث إسلامى فى الفكر الإسلامى وحضارته من أثر هؤلاء وطريقتهم ومنهجهم .

ونرى أنه لا حاجة بنا مطلقا أن نعدد الأسماء فى هذا المكان لأن الأمر قد أصبح بينا لكل من له دراية ما بنهضة العرب الحديثة وانتفاضتها الكبرى .

أما أثره من الناحية الموضوعية ، قد أثار المستشرقون فى العالم العربى مسائل كثيرة أثارت اهتمام عدد من علماء العرب المحدثين فكانت موضوع مؤلفاتهم وبحوثهم ودراساتهم ولن نذهب أبعد من القرن التاسع عشر ، حيث «كان لقاء الطهطاوى مع المدرسة الاستشراقية الفرنسية واتصاله الدائم بعميد المستشرقين الأوربيين البارون سلفستردى ساس (١٧٥٨ – ١٨٣٨) وتلاميذه أمثال كوسين دى برسوال (١٧٩٥ – ١٨٧١) وجوزيف رينو (١٧٩٥ – ١٨٦٧) أول لقاء للعقل العربى مع دراسات المستشرقين الفرنسيين ولقد أثار الجانب الدينى والعلمى عند هؤلاء المستشرقين اهتمام الطهطاوى»[١] .

وكل من يقرأ كتابه « تخليص الأبريز فى تلخيص باريز » يلاحظ هذا كله بوضوح إذ عدد الطهطاوى فيه بعض الكتب العربية مثل « تقويم البلدان » لأبى الفداء ، « نزهة المشتاق » للإدريسى و « خريدة العجائب وفريدة الغرائب » للوردى ، و « نشق الأزهار فى عجائب الاقطار » لابن إياس وغيرها ، التى طبعت فى أوربا قبل ذهابه إليها أو خلال وجوده فيها .

و « هكذا » يتضح أن الطهطاوى عرف كثيرا من الكتب العربية أثناء إقامته فى باريس ، وهى الكتب التى أهتم بها المستشرقون الأوربيون فنشروا جزءا منها أو نشروها كامله أو ترجموها ، وبحثوا مضمونها وبهذا عادت رحلة الطهطاوى فى باريس بعدة ثمار علمية منها معرفته بجهود المستشرقين فى نشر التراث العربى . وإلى جانب هذا عرف الطهطاوى دراسات المستشرقين فى اللغة العربية وآدابها وخصص عدة صفحات من كتابه لجهود دى ساسى فى التراث العربى »[٢] .

---

(١) محمود فهمى حجازى ، أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى ص ٢٦٣ ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الرابع ، العدد الأول أبريل مايو يونيو ١٩٧٣ وزارة الإعلام ، الكويت .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

وإذا كان الطهطاوى قد عرف كل ما كتبه دى ساسى وخص بالذكر كتابيه « الأنس المفيد للطالب المستفيد » و« جامع الشذور من منظم ومأثور » ، فقد «كانت هذه الكتب بالنسبة للطهطاوى شيئا جديدا لأن المصادر التى استقى منها دى ساسى نصوص الكتابين لم تكن قد نشرت بعد . وأهم كتب دى ساسى التى أثارت اهتمام الطهطاوى هو كتاب « النحو العربى » وقد سماه دى ساسى « التحفة السنية فى علم العربية » . وكان لهذا الكتاب أثره فى مؤلفات الطهطاوى الذى وجد كل كتب النحو العربى المتداولة فى عصره متونا وشروحا وهوامش ولاحظ قصورها فى عرض القواعد فألف كتابه « التحفة المكتبية لتقريب « اللغة العربية » وليس التشابه بين الكتابين المؤلفين فى النحو العربى مقصورا على العنوان « التحفة » . . بل إن استعانة الطهطاوى ولأول مرة فى تاريخ كتب النحو العربى بالجداول الإيضاحية يعكس معرفته بكتاب دى ساسى وبجهود غيره من المؤلفين الفرنسيين فى النحو »[1] ولم يكتف الطهطاوى بهذا فسحب ، وإنما أخذ « مدرسة اللغات الشرقية الحية « بباريس ، التى أسست عام ١٧٩٥ م . بهدف تعليم اللغات الشرقية المختلفة ومنها اللغة العربية بشطريها ، الفصحى والعامية ، إلى جانب دراساتها الأخرى تتعلق بالأدب العربى والحضارة الإسلامية نموذجا عندما قام بوضع الأسس لمدرسة الألسن بالقاهرة ، إذ «كانت صورة هذه المدرسة ماثلة أمام الطهطاوى وهو يخطط لإنشاء مدرسة الألسن بالقاهرة حيث حقق الطهطاوى بتخطيطه لها وتدريسه بها وإشرافه عليها آمالا علمية كبيرة ، فلم تكن مدرسة الألسن معهدا لتخريج المترجمين فحسب ، بل كانت مركزًا للترجمة وللدراسات الإنسانية المختلفة »[2] ولكى نفهم أهمية أثر الاستشراق فى أدبنا الحديث يجب علينا أن نتجاوز هذا الحد فنذكر اهتمام الطهطاوى بتاريخ الشرق القديم بعد أن اطلع على جهود المستشرقين فى بحث تاريخ الفينقيين والكلدانيين والمصريين القدماء حيث ذكروا عنهم معلومات لم تعرف قبل الدراسات الاستشراقية الحديثة التى فتحت نوافذ جديدة على الفكر الشرقى القديم وأثبتت بحق أن الفكر اليونانى قد استمد وجوده منه ، و« لعل إشاراته الكثيرة فى كتبه المتتابعة لحضارة الشرق كانت مقدمة طبيعية لكتابه الكبير « أنوار توفيق الجليل » . ويعد هذا الكتاب أول كتاب عربى حديث حول تاريخ الشرق القديم مع اهتمام خاص بالحضارة المصرية »[3] .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٦٥ .

ومادام قد أصبح جلياً ما كان من أثر الاستشراق فى أدب الطهطاوى واتجاهه الفكرى، فقد أضحى واضحا ما كان له أيضا من أثر فى الأدب العربى الحديث. ولو أضفنا إلى ذلك إسهام الطهطاوى فى النهضة الأدبية الحديثة لاستطعنا أن ننفذ إلى إسهام الاستشراق فيها كذلك، وهكذا يتجلى أمام أعين كل منا أهمية عناية العرب أفرادا وهيئات ومعاهد وجامعات بالاستشراق وما كان يقوم به علماؤه منذ زمن بعيد حتى اليوم، مما أدى إلى تغلغل نفوذه فى الأدب العربى المعاصر، إذ « تفرغ المستشرقون للبحث ومنحتهم أممهم المال والوقت، وتحت أيديهم المكاتب العامرة بالبحوث، وبالمخطوطات النادرة وكل منهم يعرف عدة لغات عربية وشرقية، وكان من الطبيعى أن تتسم آثارهم بسمات التحقيق والمثابرة والإطلاع والموازنة ومراجعة الأصول أو المخطوطات ووضع الفهارس وغير ذلك مما كان مفقودا من الكتب العربية.

ولقد مهدوا السبيل أمام الباحثين بنشرهم المخطوطات الثمينة فى طبعات أنيقة مصححة، مزودة بتعليقات نفيسة، وبفهارس الاطلاع وتجميع الأشخاص والأماكن والموضوعات، واشتهروا بتحقيقاتهم اللغوية، وببحوثهم فى أصول اللغات، وفقه اللغة والساميات وباكتشافاتهم الأثرية فى بلاد العرب، وقد غيرت هذه الاكتشافات كثيرا من نظريات التاريخ وحقائقه المتداولة. وامتازت بحوثهم بحسن العرض، وبالتدفق العلمى، والنظرات الشاملة وأهم أثر المستشرقين يتضح فى الكتب العربية التى ألفت على نمط كتبهم، ولا يهولنك هذا، فهم كما ذكرت لك قد أتقنوا طرق البحث فى لغتهم، وطبقوها على الدراسات الشرقية التى يضطلعون بها وعندهم من الوقت والمال ما يمكنهم من حسن الإخراج وجمال الأداء.

إن الدراسات الأدبية وتاريخ الأدب العربى بصورته التى نعرفها اليوم هى أثر من آثار المستشرقين، وحسنة من حسناتهم ولا تعجب فالكتب العربية منذ طبقات الشعراء لابن سلام الجمحى وما أتى بعده من كتب التراجم كمعجم الأدباء لياقوت ووفيات الأعيان لابن خلكان لم تبحث فى الأسباب والعلل والنتائج والبيئة والظواهر السياسية والاجتماعية وتفاعل الأدب وعصره كما نراه اليوم فى الدراسات الأدبية وإنما كان الأديب وحدة منفصلة لا تربطه بغيره روابطه »[1] ويمكننا أن نستدل على ذلك كله بعدد من الكتب العربية التى ظهرت فى هذا المجال لنرى مبلغ تأثر أصحابها بالاستشراق فى جلاء تام. ومع ذلك فإننا نؤثر هنا أن نأخذ على سبيل المثال لا الحصر كتابى جورجى زيدان « تاريخ آداب اللغة العربية » و« تاريخ التمدن

(١) عمر الدسوقى، المرجع السابق ٣٨٥/١ وما بعدها.

الإسلامى » كما بينا ذلك فيما مضى ، حيث أتضح جليا أن لا سبيل إلى الشك مطلقا فيما يتعلق بتأثر جورجى زيدان بالاستشراق وبما أصدره علماؤه من البحوث والآراء وإن كان من الصعوبة بمكان أن نقرر الآن إلى أى من الكتابين كان العرب عندئذ أحوج إليه من الآخر. لقد كان لكليهما أهمية خاصة للنهضة الأدبية الحديثة حيث نلاحظ فى ميدانهما معا تحولا عظيما بعد ظهورهما حتى أخذت الدراسات العربية التى كانت فى مهدها آنذاك تسير فى طريقها إلى الامام ، و «كان من يكتبون فى تاريخ الإسلام يجرون على منهج رواة المسلمين القدامى مع شىء من التحسين القليل ، كما ترى فى « محاضرات التاريخ الإسلامى » للشيخ محمود الخضرى ، ولم يكن لهم بعالم الاستشراق أو بالبحوث الجديدة صلة أما جورجى زيدان بمعرفته للغات وإطلاعه على المناهج الحديثة ، فكان أشبه شىء بهمزة وصل بين الحركة العلمية العربية الناهضة وحركة الاستشراق المتدفقة النشاط فى أوربا وأمريكا. واتصلت العلاقات بينه وبين أعلام المستشرقين مثل تيودور نولدكه ، ويوليوس فلهاوزن ، ومارجوليوث ، وأجناس جولد زيهر ، وأمدروز ، وإدوار وسخاو ، ووااليام رايث ، ولنكان بلاك ماكدونالد ، وكان معظم هؤلاء يفدون على القاهرة للدراسة أو البحث عن المخطوطات أو لنشر بعض ما أعدوه من مخطوطات عربية ، فاتصلوا بجورجى زيدان ووأخذوا عنه وأخذ عنهم ، ووجدوه يبحث على أسلوبهم ، مع تفوقه عليهم فى العلم بالعربية ، فعظمت قيمته فى أعينهم ، وأقبلوا يقرءون ما يكتبه فى الهلال وما ينشر من كتب ، وتصدى نفر منهم لترجمة بعض روايات تاريخ الإسلام ، فكانت هذه الروايات من أول ما ترجم إلى اللغات الغربية من عيون الأدب العربى الحديث »[١] .

ومن هنا نستطيع أن نقرر فى صراحة تامة أن المستشرقين قد تأثروا بجورجى زيدان ، كما تأثر هو بهم ، علاوة على ما كان له من أثر عظيم فى « الدراسات التى كتبها طه حسين ، والعقاد ، وهيكل ، ووجدى ، والجميل ، ومطران ، والبشرى والمنفلوطى ، وجبران على فترات متباعدة أو متقاربة من ذكراه التى تعطينا فكرة واضحة بأن هؤلاء الكتاب تتلمذوا أو اتصلوا من قريب بآثار هذا الكاتب فضلا على أن هذه الآثار كانت موجهة لفنهم وأسلوبهم »[٢] .

وإذا أردنا مزيدا من الاستدلال على تأثر جورجى زيدان بالاستشراق فلا يسعنا إلا أن

---

(١) محمد عبد الغنى حسن ، المرجع السابق ص ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٣ وما بعدها .

نلفت الأنظار إلى اعترافه هو شخصيا بذلك ، عندما أعلن صراحة فى بداية مؤلفه « تاريخ آداب اللغة العربية » عن أسماء الكتب الألمانية ، والإنجليزية ، والفرنسية التى أخذ منها ، ورجع إليها . ومن هنا نستطيع أن نقرر أنه إذا كان صاحبنا قد استفاذ من جهود المستشرقين وأمثالهم واستخدم مصادرهم ومناهجهم فى دراسته للحضارة الإسلامية والآداب العربية وتسلح بالمعلومات التى استقاها من الاستشراق ، وجلب على نفسه كثيرا من الانتقادات التى قام بها أمثال أحمد أمين ، ومارى الكرملى ، ومحمد حسين هيكل ، ولويس شيخو وغيرهم » ، فإن « المنهج الجديد فى تاريخ الآداب العربية الذى ارتاده زيدان لأول مرة مقتفيا أثر جماعة من علماء الاستشراق ، قد سار عليه بعده فى القرن العشرين جماعة من أساتذة الأدب العربى والمؤلفين والباحثين .

ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعى ، ومحمد حسن نائل المرصفى ، والمرحوم محمد عاطف وزميلاه ، والمرحوم الشيخ أحمد الإسكندرى فى كتابه « الوسيط فى الأدب العربى وتاريخه » ، والمرحوم محمود مصطفى ، والسباعى بيومى ، ومحمد هاشم عطية ، وأحمد حسن الزيات صاحب « الرسالة » وأصحاب كتابى « المفصل » و « المجمل » من وزارة التربية والتعليم ، والأب حنا فاخورى ، والدكتور شوقى ضيف ، وهى جهود تلاحق العمل العظيم الذى بدأه جورجى زيدان ، وتتوسع فى الميدان طبقا لما جد فى هذا الحقل من دراسات[1] » وما صدر فيه من بحوث ، حيث يتجلى أثر الاستشراق بأجلى بيان .

وإذا تجاوزنا أثر الاستشراق فى دراسات جورجى زيدان مثلا ، فسنقابل على الفور أثره فى اتجاهات طه حسين سواء أخذنا دراسته « ذكرى أبى العلاء » التى تعد أول بحث علمى منظم عن ذلك الشاعر» ، أو نظرنا إلى رسالته «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» التى تعتبر «أول بحث علمى منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظريات فى التاريخ والاجتماع[2] » أو اتجهنا إلى كتابه « فى الأدب الجاهلى » الذى كان « فاتحة عهد جديد فى النقد الأدبى فمنذ ظهوره شرع الكتاب والباحثون يعالجون هذا الموضوع من شتى نواحيه[3] ، أو التفتنا إلى بحثه

---

(١) محمد عبد الله عنان ، الكلم المترجم ، ص ٣ من كتاب « فلسفة ابن خلدون الإجتماعية لطه حسين مطبعة الاعتماد ١٩٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣ .

(٣) أنيس المقدسى ، الفنون الأدبية وأعلامها ، ص ٦٠٢ .

« مستقبل الثقافة فى مصر » حيث « يقرر أن فى الأرض نوعين من الثقافة ، يختلفان أشد الاختلاف ، ويتصل بينهما صراع بغيض ، ولا يلقى كل منهما صاحبه إلا محاربا أو متهيا للحرب أحد هذين النوعين هذا الذى نجده فى أوربا منذ العصور القديمة ، والآخر هذا الذى نجده فى الشرق منذ العصور القديمة أيضا »[1] .

ولا يسعنا مطلقا أن نتتبع هنا أثر الاستشراق فى كل ما كتبه سقراط العرب ، بل لا يسعنا أن نتتبع أثره فى أبحاثه المذكورة إلا بإشارات مقتضبة للغاية . وإذ قد أكدنا تأثره بالاستشراق فى « ذكرى أبى العلاء » من قبل ، فلن نكرر القول ، وإنما نواصل السير لنرى تأثره فى أماكن أخرى ، فلنأخذ مثلا بحثه التالى وهو « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » الذى ألفه كما يتراءى لنا لأربعة أسباب رئيسية .

١ — أنه لاحظ أن هناك إهتماما متزايدًا من الاستشراق بهذا الفيلسوف ، أبى علم الاجتماع فتاقت نفسه إلى دراسته .

٢ — أنه أراد أن ينافس الاستشراق ويؤكد له أنه أولى من اصحابه للنفاذ إلى أسرار مؤلفه الفذ « مقدمة » ،

٣ — أنه اعتقد أن واجبنا قد ألقى عليه لتصحيح بعض أخطاء وقعت فى ترجمات الاستشراق لمؤلف ابن خلدون العظيم .

٤ — أنه أحب أن يوجه الاستشراق إلى ما فى « مقدمة » ابن خلدون من فلسفة اجتماعية أصيلة .

وهذا ما يؤكده طه حسين نفسه فى مقدمته لسفره النفيس عن فلسفة ابن خلدون[2] .

وإذا تقدمنا خطوة إلى الأمام فسنراه فى كتابه « فى الأدب الجاهلى » متأثرا بالاستشراق كل التأثر حتى ليمكن القول أن أثر الاستشراق فى هذا الكتاب قد وصل إلى ذروته إذ « أجمعت لجنة من الغمراوى والعوامرى ومحمد عبد المطلب بأن الكتاب قد مس مشاعر العرب والمسلمين فى :

١ — الوحدة القومية والعاطفة الدينية .

٢ — الإيمان بتواتر القرآن وقراءاته وأنه وحى من عند الله .

(١) طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، ص ٧ ، مطبعة المعارف ومكتباتها ، بدون تاريخ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦ .

٣ – كرامة السلف من أئمة الدين واللغة .

٤ – كرامة الثقة بسيرة النبى فى كل ماكتب .

٥ – محاولة التشكيك فى صدق القرآن ونهيه عن الكذب .

٦ – محاولة إضاعة الوحدة الإسلامية .

٧ – حرمة الصحابة والتابعين .

٨ – تنزيه القرآن عن التهكم والازدراء .

٩ – تنزيه النبى وأسرته عن مواطن التهكم والاستخفاف .

١٠ – براءة القرآن مما رماه به المستشرقون من أعدائه .

١١ – إساءة الأدب العام مع الله ورسوله.[١] إذن فمن الجلى أنه لا سبيل لأحد إلى إنكار أثر الاستشراق فى اتجاهات طه حسين على الإطلاق .

ولكن إذا كان هذا الكتاب الذى أثار ضجة كبرى لما يتضمن من الافكار الخطيرة حقا فإنه قد أثار النقاد أيضا فاضطروا أن يتصدوا له بكل ماكان لديهم من علم وقوة وفكره . وهكذا جاء « مؤلف نقدى أحدث فى العالم العربى هزة شديدة لما حواه من جرأة فى نقد أساليب القدماء ، وتهور فى إبداء الرأى ، ورفض الحقائق المقدسة اعتمادا على العقل القاصر أو البراهين الزائفة أو المغالطات الجريئة[٢] .

ويمكننا الآن أن نستدل على ماكان من أثر هذا الكتاب فى الأدب العربى المعاصر بعشرات من الدراسات التى تعد بحق ذات قيمة بالغة للتراث العربى الحديث . وعلى الرغم من أهميتها وقيمتها الأدبية والفكرية والثقافية على حد سواء ، فإننا نعترف بعجزنا عن تتبعها فى هذا المكان . ومن أجل ذلك نكتفى بإحالة كل من يريد أن يتأكد مما نذهب إليه فى هذا المجال إلى بعض منها على سبيل المثال لا الحصر نحو « تحت راية القرآن » لمصطفى صادق الرافعى و « الشهاب الراصد » لمحمد لطفى جمعة ، « ونقد كتاب الشعر الجاهلى » لفريد وجدى ، « محاضرات فى بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التى اشتمل عليها كتاب فى العشر الجاهلى » لمحمد الخضرى ، و « النقد التحليلى بكتاب الأدب الجاهلى » لمحمد أحمد الغمراوى ، و « نقض كتاب الشعر الجاهلى » لمحمد الخضر حسين و « الشعر الجاهلى والرد عليه » لمحمد

---

(١) أنور الجندى ، الشبهات والأخطاء الشائعة ، ص ٢٨٥ ، مطبعة حجازى ١٩٧١ .

(٢) أنيس المقدسى ، المرجع السابق ، ص ٥٩٦ .

حسين و « مصادر الشعر الجاهلى » لناصر الدين الأسد و « نظرية الانتحال فى الشعر الجاهلى » لعبد الحميد المسلوت وغيرها . وعلاوة على هذه الدراسات المستقلة التى وضعت حول ما ذهب إليه طه حسين فإن هناك عشرات الدراسات حول المؤلفات التى تناولت الشعر الجاهلى مثل « العصر الجاهلى » لشوقى ضيف ، و « معلقات العرب » لبدوى طبانه ، و « تاريخ الأدب الجاهلى » لعلى الجندى ، و « الحياة العربية من الشعر الجاهلى » لأحمد الحوفى و « الشعر الجاهلى » ليحيى الجبورى وغيرها .

ويتضح لكل من يدرس كتاب « فى الأدب الجاهلى » لطه حسين أنه قد استفاد من كل ما ثقف من معارف وما قرأ من كتب وما استمع إلى محاضرات ، حتى استطاع « أن يجمع بين ثقافات عميقة واسعة متعددة صبها فى عقله الخصب الذى اتحد بها وصهرها فى بوتقة أفكاره وطبعها بطابع عبقريته وشخصيته وأحدث فى عالم النقد ضجة أيقظت نياما وأثار فى الفكر العربى ثورات حررته من قيوده وجموده ورسمت له طريق جديد ، فأعطانا أدبا رائعا وفلسفة خالدة وفكرا يبليه الزمان »[1] وهكذا يتضح لنا أنه (قد أمسك بطرف الخيط . فهو أزهرى مرصفى » إلى الحد الذى يسمح بتقبل آراء « جويدى » ، و « نللينو » و « ماسينيون » و « كازانوفا فى الأدب العربى ، لكنه يضيف إلى ذلك ما قرأه عند « لانسون » و « ديهاميل » و « بيف » واثين » وغيرهم [2] ومن هذا لم يعد غريبا فيما نرى إن « كان طه حسين صاحب مدرسة جديدة سار فى أثره الكثيرون من أعلام الكتاب كما نهج نهجه تلامذته الجامعيون وهم رمز النهضة الأدبية المعاصرة فى الشرق العربى كله »[3] وكل من يتتبع آراء سقراط العرب يتراءى له أنه لم يقف بأطماعه عند هذا الحد ، وانما اتجه إلى مستقبل بعيد حتى أخذ يخطط لآفاقه ويسير فى اتجاهاته ومن أجل هذا كله يؤلف كتابه « مستقبل ثقافة مصر » حيث حاول بكل ما أوتى له من قوة أن يثبت أن العلم والثقافة هما أساس الحضارة والاستقلال وأن مستقبل العالم العربى مرتبط بماضيه البعيد ،. وأن أسباب تخلف العقل الإسلامى تكمن فى جمود أصحابه ، وأن ضرورة الحياة تفرض على مصر وغيرها من البلاد الإسلامية الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة ، وأن سبيل الإصلاح البناء هو إصلاح التعليم فى كل مستوياته ، وعندما

(١) الأب كمال قلته ، طه حسين ، وأثر الثقافة الفرنسية فى أدبه ، ص ٣٠ ، دار المعارف ، بمصر ١٩٧٣م .
(٢) أحمد كمال زكى ، المرجع السابق ص ٩٠ .
(٣) محمد عبد المنعم خفاجى ، دراسات عن الأدب العربى الحديث ومدارسه ٤٤٨ .

تحدث عن الأدب أكد قائلا : « وقد تطور الأدب العربى فى موضوعه ومادته ، كما تطور فى أشكاله وصوره أثناء هذا العصر الحديث فنشأت فيه فنون لم تكن معروفة كما ارتقت أساليبه ارتقاء يوشك أن يكون طفرة »[1] .وبعد أن أشار إلى بعض الأدباء والمفكرين والنقاد أمثال محمود سامى البارودى ، ومحمد عبده وقاسم أمين ، وسعد زغلول ، وأحمد شوقى ، وحافظ إبراهيم ، ولطفى السيد ، ومحمد حسين هيكل ، ومصطفى عبد الرازق ، وعباس محمود العقاد ، وإبراهيم المازنى ، وغيرهم ، قرر دون مواربة « وليس من شك فى أن من يؤرخ الآداب المصرية فى هذا العصر مضطر إلى أن يرد هذا الإنتاج إلى مصدرين عظيمين . وأحدهما الأزهر نفسه ، والآخر التعليم المدنى الحديث »[2] ولا ندرى لماذا يقلل طه حسين من قيمة دار العلوم وإسهامها فى النهضة الأدبية الحديثة ، وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار ما قام به مؤسس هذا المعهد الجليل على باشا مبارك الذى يحدثنا عن أعلام مصر فى الحياة العلمية فى كتابه « الخطط التوفيقية الجديدة » حيث استهدف أن يعرفنا بمصر وحياتها العلمية الحديثة مثلما فعله تقى الدين المقريزى فى كتابه « المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار » ، ولكنه يفعل ذلك بتوسع أكثر ، كما يتطلب ذلك العصر الحديث[3] ، ومن أجل كل ما تفرضه الحياة العلمية الحديثة على مصر ومالها من زعامة فى البلاد العربية الإسلامية فقد رأى سقراط العرب أنه يتعين عليها الاهتمام بالدراسات الإسلامية على نحو علمى جديد بحيث يقرر: « ليس من شك فى أن طبيعة الحياة المصرية تقتضى أن تعنى كلية الآداب عناية خاصة بالدراسات الإسلامية على نحو علمى صحيح لأن كلية الآداب متصلة بالحياة العلمية الأوربية وهى تعرف جهود المستشرقين فى الدراسات الإسلامية ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيبها من هذه الدراسات لتلائم بين جهود مصر التى ترى أنفسها زعيمة البلاد الإسلامية وبين جهود الأمم الأوربية الأخرى ولعلها تستطيع أن تبذل من الجهد فى هذه الدراسات ما يعجز الأجانب من بذله وأن توفق إلى نتائج لا يستطيع الأجانب أن يوفقوا إليها ولعلها تستطيع أن ترد كثيرا من الأمر إلى نصابه وأن تصلح كثيرا من خطأ الأجانب فى ذات الإسلام ولعلها تستطيع أن تبين للناس ما كان للحضارة الإسلامية من صلة بالحضارة الأوربية الحديثة ومن تأثير فيها ولعلها تستطيع آخر الأمر

---

(١) المرجع السابق ص ٣٧٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .

(٣) اجنيس جولدزيهر ، تاريخ الأدب العربى المختصر ، ص ١٥٧ ، سرايبفو ١٩٠٩ .

أن تحيى من الآثار الإسلامية فى العلوم والآداب مالا يزال فى حاجة إلى الحياة»[١] .

وأخيرا نرى أنه لا حاجة بنا هنا أن نذهب إلى أبعد من كل ما تقدم إذا تضح لنا بجلاء تام مدى تأثر طه حسين بالاستشراق ومدى انعكاس من تأثره هذا على الأدب العربى المعاصر واتجاهه كذلك .

ويمكننا الآن أن نخطو خطوة أخرى للاستدلال على أثر الاستشراق فى هذا المجال بعدد من الدراسات التى ظهرت فى الأدب العربى الحديث ، لنرى حقيقة تأثر أصحابها بالاستشراق . ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر محمد حسين هيكل وخاصة فى مؤلفه « حياة محمد » الذى « يعد بلا شك عمدة فيما ألفه هيكل ، بل يكاد يكون عمدة فى كل ما ألف عن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام . كذلك يعد الكتاب فاتحة عهد فكرى عربى السمات بالنسبة لهيكل ، إذ إن دراسته الواسعة للإسلام ورسوله ومقوماته ومميزاته جعلته يرى الصواب الذى التزم به إلى النهاية ، وهو أن الطريق السليم إلى إيجاد نهضة فكرية وحضارية للعالم العربى لا تتحقق إلا ببعث الماضى الكريم والحضارة العريقة التى كانت ثمرة لتفهم الدين الإسلامى وغرسا من عمل الرسول الكريم »[٢]   وإذا عرفنا بعد ذلك أن صاحبنا قد أعلن صراحة سبب هذا التأليف وهو اهتداء الإنسانية إلى الطريق الصحيح «لأنه من أجل ذلك كان خليقا بكل من يتصدى للبحث فى مثل هذا الموضوع أن يتوجه إلى الإنسانية كلها لا إلى المسلمين وحدهم ، فليست النهاية الصحيحة ، منه دينية محضة كما قد يظن بعضهم ، بل النهاية الصحيحة منه قد تعرف الإنسانية كيف تسلك سبيلها إلى الكمال الذى دلها محمد على طريقه »[٣]   إذا عرفنا أيضا أنه قد اتجه إلى هذا الموضوع بعد أن ازداد نشاط الاستشراق والتبشير معا ضد الإسلام والعروبة فى ذلك العهد ، حيث ظهر نشاط المبشرين بالمسيحية فجأة فى ثوب مخيف وقد تحدثت الصحف عن وسائل الإغراء التى يلجأ إليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأبرياء من أبناء المسلمين ، وارتاع الناس لهذه الحملة التبشيرية أيما ارتياع وجعلوا ينظرون إلى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم رضا وتألفت جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمع فى دار الشبان المسلمين وكان من أعضائها ، كذلك الشيخ محمد مصطفى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦٤/٤٦٥ .

(٢) طه عمران وادى ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(٣) محمد حسين هيكل ، حياة محمد ، ص ٧٥/٧٦ .

المراغى الذى كان شيخا للأزهر فى سنة ١٩٢٨ م ، وكان انضمامه لهذه الجمعية التى تقاوم التبشير مما زادها قوة فى نظر الرأى العام ومما دعا صدقى ليحسب لهذا الجو الجديد كل حساب ، وكان من أثر هذه الحركة التبشيرية وموقفى منها ، أن دفعنى التفكير فى مقاومتها بالطريقة المثلى التى يجب أن تقاوم بها ورأيته أن هذه الطريقة المثلى توجب على أن أبحث حياة صاحب الرسالة الإسلامية ومبادئه بحثا علميا وأن أعرضه على الناس عرضا يشترك فى تقديره المسلم وغير المسلم[1] ، وإذا عرفنا كذلك أنه ألف هذا الكتاب بعد أن نشر على صفحات جريدته « السياسة الأسبوعية » ترجمة كتاب حياة محمد « للمستشرق أميل منغم الذى صرح فى مقدمته : « أردت بهذا الكتاب سيرة ناطقة صادقة للنبى مستندا إلى أقدم المصادر العربية غير غافل عما وصف به فى كتب السيرة وما يجول فى نفوس أتباعه ما استطعت إلى ذلك سبيلا ، وإذا كانت كل نفس بشرية تنطوى على عبرة وإذا كان كل موجود يشتمل على عظة فما أعظم ما تثيره فينا حياة رجل يؤمن برسالته فريق كبير من بنى الإنسان »[2] وإذا أضفنا أخيرا إلى ذلك كله ما كان من أثر كتاب « حياة محمد » لمحمد حسين هيكل فى جميع أدباء العرب المحدثين الذين تصدوا لهذا الموضوع النبيل ، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أحمد أمين وعباس محمود العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ، وعبد الرحمن الشرقاوى وغيرهم ، فقد استطعنا أن ننفذ إلى ما كان من أثر الاستشراق فى مثل هذا الجانب فى الأدب العربى المعاصر ، الذى تسابق إلى معالجته كل من وجد إلى ذلك سبيلا من أدبائنا المحدثين[3] . وهكذا لم تكن « حياة محمد » بداية عود جديد إلى آفاق السيرة وبطونها يستجلى المؤرخون فيها معانى جديدة للحق والخير والجمال ويستهدون منها صورا من الكمال والجلال أو يطوفون فيها بمنازل النبوة ، واتصال الأرض بالسماء ، ولكنها كانت بداية طور جديد للتاريخ الإسلامى على نهج وفكر من البحث العلمى الحديث لا فى مصر وحدها ، ولكن فى غير مصر من بلاد العرب والمسلمين ، بل عند المستشرقين أيضا ، لم يقف فيه المؤرخون المحدثون للإسلام والتاريخ الإسلامى عند السيرة وحدها ، بل أقبلوا على التاريخ الإسلامى يطوفون بعصوره فينفضون

---

(١) محمد حسين هيكل ، مذكرات فى السياسة المصرية ، ٣٢٨/١ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ .

(٢) أميل درمنغم ، المرجع السابق ، مقدمته ، ترجمة عادل زعيتر.

(٣) فاروق خورشيد وأحمد كمال زكى ، محمد فى الأدب المعاصر ، ص ١٠/٥ ومابعدها المكتب الفنى للنشر ١٩٥٩م .

الغبار عن قديمه ويحيون معالمه بدراسات جديدة وعلى منهج علمى واضح سـديد[١] ، وليس غريبا بعد هذا كله أن عده عباس محمود العقاد بين الكتاب العالميين مؤكدا بما لا يترك مجالا للشك « أن هيكلا المؤرخ وكاتب السير جدير بأن يسلك فى عداد نوابغ مصر والأمة العربية ، بل جدير بأن يسلك فى عداد الكتاب العـالميين »[٢] . ونرى أنه يكفينا هنا أننا أثبتنا أثر الاستشراق فيه منهجيا وموضوعيا على السواء .

ومن الجلى أنه فى وسعنا أن نخطو خطوات أخرى لندرس بالطريقة نفسها كل من تأثر بالاستشراق من كتاب العرب المحدثين أمثال أحمد أمين وزكى مبارك ومحمد كرد على ومنصور فهمى وعباس محمود العقاد وأمين الخولى ، وأحمد حسن الزيات ومحمد مندور ومالك بن نبى ، وغيرهم ، ولكننا سنتخطى هذا الموكب العظيم الذى أسدى إلى أدبنا الحديث خيرا كثيرا ، لنعرض لصور أخرى لا تقل دلالة على أثر الاستشراق فى أدبنا المعاصر ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر سهير القلماوى التى درست أدب الخوارج بتوجيه من أستاذها طه حسين الذى يعلن صراحة عن تأثرها بالاستشراق حين يقول : « وجهتها إلى دراسة أدب الخوارج حين أرادت أن تعد رسالتها لدرجة الماجستير ، فلما ظفرت بهذه الدرجة أبيت إلا أن تسافر إلى أوربا لتلقى جماعة المستشرقين الذين يعنون بهذه الدراسات فتسمع منهم وتتحدث إليهم وتستعينهم على مهمتها الشاقة . . فسافرت إلى فرنسا وإنجلترا ولقيت فيهما من لقيت من الأساتذة المستشرقين ، واختلفت إلى دروسهم واسترشدت بهم فى بحثها ، وزارت المكتبات وجمعت لنفسها من هذا كله قدرا صالحا من العلم ، ثم عادت إلى مصر فلم ترح ولم تسترح ، وإنما مضت فى درسها لألف ليلة وليلة جادة إلى أقصى حدود الجد موفقة فى هذا الدرس إلى أبعد غايات التوفيق الممكنة حتى أتمت هذا الكتاب . . وقد أرادت سهير القلماوى أن يرتفع الأدب الشعبى إلى حيث يشغل العلماء والباحثين ، وحاولت أن ترفع ألف ليلة وليلة أول ما ترفع من ذلك . . هذا الكتاب الذى تحسبه قريبا منك بعيدا عنك ومن هذا التحليل الذى يعتمد على العقل ويساير أدق مناهج البحـث »[٣] ويدل على صدق كلمات عميد الأدب

---

(١) حسين فوزى النجار ، هيكل وحياة محمد ، ص ٣/٢ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ .

(٢) عباس محمود العقاد ، هيكل فى ميزان البقاء ، ص ٢١٦/٢٠٩ ، من كتاب « الدكتور محمد حسين هيكل » أشرف على إعداده أحمد لطفى السيد ، مطبعة مصر ١٩٥٨ .

(٣) طه حسين ، مقدمته لكتاب « ألف ليلة وليلة » لسهير القلماوى .

العربى كتاب سهير القلماوى المذكور من أوله إلى آخره وخاصة قسمه الأول ، حيث عالجت موضوع « ألف ليلة وليلة » فى الشرق والغرب مؤكدة اهتمام الاستشراق بهذا الأثر العربى العظيم ومجهود أصحابه فى القرنين الأخيرين للبحث فيه .

وأثر الاستشراق فى اتجاهات جودت الركابى الذى حقق « دار الطراز » لابن سناء الملك ونشره عام ١٩٤٩ م بدمشق ، وبحوث عبد العزيز الأهوانى الذى درس « الزجل فى الاندلس » وأصدر كتابه عام ١٩٥٧ م بالقاهرة ، ودراسات إحسان عباس الذى حقق « ديوان الوشاح الأعمى التطليلى أبى جعفر بن أبى هريرة » وأخرجه عام ١٩٦٣ م . بيروت ، واتجاهات عز الدين إسماعيل فى « الأسس الجمالية فى النقد العربى » التى أذاعها عام ١٩٥٥ بالقاهرة وعبد الرحمن على الحجى الذى درس « تاريخ الموسيقى الأندلسية أصولها وتطورها وأثره على الموسيقى الأوربية » الذى نشره عام ١٩٦٩ ببيروت ، وبحوث الطاهر أحمد مكى الذى درس « ملحمة السيد » وأصدرها عام ١٩٧٠ م . بالقاهرة ، ودراسات حسين عطوان الذى عالج « مقدمة القصيدة العربية فى الشعر الجاهلى » ونشرها عام ١٩٧٠ م . بالقاهرة واتجاهات محمد زغلول سلام الذى بحث فى « النقد العربى الحديث » وجاء فيه بدراسة ممتعة حقا عن الجمال فى الفن العربى الإسلامى متأثرا بديماند[١] وقد سبقه فى هذه الناحية محمد قطب بكتابه « منهج الفن الإسلامى » حيث عالج بتعمقه الفلسفى طبيعة الإحساس الفنى والجمال فى التصور الإسلامى ، والفن الإسلامى فى حقيقته ومجالاته ، والقرآن والفن الإسلامى محاولا بكل ما أوتى من قوة فكرية ، وإحساس فنى ودراية إسلامية أن يشق الطريق إلى أدب إسلامى موجها الأجيال الأدبية القادمة ليعوضوا مافات الأجيال الأدبية السابقة إذ « خسر الأدب العربى فرصة هائلة للاستمداد من رصيد الإسلام الضخم ، وظل فى تاريخه الطويل كله مجانبا تقريبا لهذا الرصيد ، مبتعدا عن تراثه ، محروما من القدرة على إبداع لون من الفن كان حريا أن يكون أروع الفنون العالمية وأبدعها لو وجد التوجيه الصالح والقدرة الفنية المواتية »[٢] ولم يكتف بهذا فحسب ، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك مؤكدا قدرة هذا الفن على الإعطاء لأنه « يفسح المجال للوجدانات البشرية كلها من محبة وكراهية وصراع ، ويفسح

---

(١) محمد زغلول سلام ، النقد العربى الحديث أصوله ، قضاياه ، ومناهجه ، ص ٣١/١٧ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .

(٢) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامى ، ص ١٣ ، دار القلم بدون تاريخ .

المجال لمشاعر الجنس ، وصور الصراع الاقتصادى والاجتماعى ، ولكنه يضعها فى موضعها من الصورة ، ليرسم فى بقية اللوحة مشاعر الحب الكبرى ومجالات الصراع الأكبر ، فيكون أثر واقعية من تلك الفنون الواقعية الصغيرة المحدودة ، ويكون أصدق تعبيرا عن حقيقة الحياة العميقة الشاملة وأجمل تصويرا من سائر الفنون »[١] .

ولكن ألسنا أمام المشكلة ألم يحرم الإسلام الفنون ، ألم يهاجم القرآن الشعراء ألم يمنع النبى التصوير ؟ هكذا يقول الاستشراق[٢] . لا ، ليس الأمر كما يتصوره هؤلاء[٣] ، لأن القرآن الكريم : « لا يمكن أن يكون معاديا للفن ، وقصة العداء بين الإسلام والفن قصة لا يمكن أن يكون لها أساس من الصحة على الإطلاق . . إن الآيات التى وجهت للشعراء العرب فى الجاهلية لم توجه ضد الشعراء فى ذاته ، ولا وجهت ضد الشعراء على إطلاقهم ، وإنما ضد نوع معين من الشعراء . . وهذا الكتاب الذى يوجه الحس البشرى إلى « الجمال » بلفظه الصريح لا يترك فرصة دون توجيه هذا الحس إلى الجمال بكل الوسائل «الفنية» التى تطيقها الألفاظ . . يوجه الحس لا إلى جمال واحد ، ولكن إلى كل لون من ألوان الجمال ، الجمال فى الطبيعة ، والجمال فى الأحياء ، والجمال فى النفوس ، والمشاعر والتصرفات ، والسلوك »[٤] ألا يبدو هذا الفن منطلقا دون أى قيد أو شرط ؟ نعم ، إنه لكذلك ولكن بشرط واحد فحسب وهو « أن ينبثق من التصور الإسلامى للوجود الكبير ، أو على الأقل ألا يصطدم بالمفاهيم الإسلامية عن الكون والحياة والإنسان ولا ينحرف عن هذه المفاهيم »[٥] ، واستدل على ما ذهب إليه بالنظر إلى القرآن الكريم نفسه حيث تمر أمام أعيننا مشاهد الطبيعة ومشاعر الإنسان ، ومشاكل الحياة وظواهر الكون فى أجمل صورها واجلاها ومع ذلك « إذا وازنا بين هذه الوفرة العجيبة من مشاهد الطبيعة فى القرآن ، كتاب الدين ، وبين ندرتها العجيبة فى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) عفيف بهنسى ، الإسلام والتصوير التشبيهى ، ص ٩٦/١٠٥ ، « مجلة المعرفة » العدد السابع والعشرون ، السنة الثالثة ، آيار ١٩٦٤ ، دمشق .

(٣) محمد عبد الجواد الأصمعى ، تصوير وتجميل الكتب العربية فى الإسلام ونوابغ المصورين والرياضيين من العرب فى العصور الإسلامية ص ٣ ومابعدها ، دار المعارف بمصر بدون تاريخ حيث نجد الفتاوى الشرعية التى تتعلق بالتصوير فى الإسلام ومايدور حول هذا الموضوع .

(٤) محمد قطب ، المرجع السابق ، ص ٢٠٨ ، ومابعدها .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

الشعر العربى ، وهو كتاب الفن ، أدركنا فى هذا الجانب كما فى الجوانب الأخرى مدى الخسارة التى أصابت الفن العربى من عدم استمداده من الرصيد القرآنى الزاخر ، ومدى ما كان يمكن أن يكون عليه من الثراء الغنى لو أنه اتجه إلى هذا الرصيد الغنى يستمد منه الوحى والتوجيه »[١] وعلاوة على كل ما قلناة فإن فى الكتاب العربى الأكبر رصيدا قصصيا هائلا لا يضارعه كتاب آخر فى أى أدب من آداب العالم . ولكن عندما يمعن الإنسان نظره إلى فلسفة قصص القرآن « يدركه الأسف ولا شك على أن الأدب العربى قد خلا تقريبا إلى ما قبيل العصر الحديث ، ما يمكن أن يسمى قصة فنية حقيقية ، مع وجود هذا اللون الفنى كله فى كتاب العرب المسلمين ، الذى يتلونه أناء الليل وأطراف النهار . وأنه حين وجد هذا الفن لم يستمد من هذا الأصل الكبير ، إنما استمد من التصورات الغربية مادته وإيحاءاته كما استمد طرائق الأداء . وطرائق الأداء لا ضير من استمدادها من هناك .

أما التصورات والإيحاءات فقد كان استمدادها من المنبع الأصيل أجدى علينا وعلى البشرية ، وأكمل وأجمل ، وأكثر اتساقا مع جمال الكون وجمال الحياة[٢] معاً .

وإذا كان محمد قطب قد أشار بعد ذلك إلى استمداد سكينة بنت الحسين وابن الرومى ومحمد إقبال وعمر الأميرى وعبد الحميد جودة السحار وأمينة قطب من هذا المنبع الأصيل فى أدبهم ، فإننا نشير إلى غيرهم أمثال أحمد شوقى ومحمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد وأحمد محرم ، ومصطفى صادق الرافعى وأحمد باكثير ويحيى حقى وعزيز أباظة وطه حسين ، وتوفيق الحكيم ، الذين قد استمدوا قسما كبيرا من أدبهم من القرآن الكريم ، بحيث كان لهم جولات موفقة للغاية فى هذا الميدان على الرغم من معرفتنا « أنه لا يوجد أديب عربى واحد التزم منهجا إسلاميا محددا فيما ينتج من أدب القصة أو المسرحية أو الشعر »[٣] ومع ذلك فإن مما لا شك فيه مطلقا أن لبعضهم جزءا من أدبهم قد صدر حقا عن تصورهم وشعورهم الإسلامية [٤] ، وإن كنا نتفق ومحمد قطب بأن « الأدب الإسلامى فى صورته المتكاملة شىء

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

(٣) نجيب الكيلانى ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، ص ٩٤ . مكتبة النور ، طرابلس ١٩٦٣م . وقد تعرض فيما بين صفحتى ١٠٨/٨٠ لبعض النماذج الأدبية القديمة والحديثة التى تدل بحق على هذه النزعة فى أدب بعض القدامى والمحدثين .

(٤) محمد قطب ، المرجع السابق ، ص ١٧٦/٢٢ .

لم يوجد بعد فى الإنتاج البشرى »[١] ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى دراسة أحدث عهدا مما ذكرنا اعتمد صاحبها على الاستشراق أيضا[٢] .

ولكن ، علاوة على استمداد بعض أدباء العرب أدبهم قديما وحديثا من كتابهم الأكبر فقد استمد منه أيضا بعض أدباء أوربا أدبهم قديما وحديثا ، إذا استمد منه فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر دانتى أوليجيرى فى رائعته « الكوميديا الإلٰهية » التى درسها حسن عثمان وترجمها ونشرها ، كما بينا ذلك آنفا متأثرا طبعا بالاستشراق وأشار بنفسه فى مقدمة ترجمته لها إلى اهتمام العرب المحدثين بهذا الأثر الأدبى قائلا : « ومع أن حظ دانتى مع أبناء اللغة العربية قليل جدا ، إلا أن الأمر لم يخل من بعض الدراسين الراغبين فى المعرفة الذين تناولوا بعض نواح منه أو ترجموا شيئا منه »[٣] متأثرين أيضا بالاستشراق . وتعرض حسن عثمان لمحاولات قسطاكى الحمصى وكامل الكيلانى ، ومحمد أحمد نشوى ، ودرينى خشبة ، عمر فروح ومحمد مندور ، ومحمود محمد الخضرى ، وعائشة عبد الرحمن ، ومحمد عزب موسى ، وطه فوزى وعبود أبى راشد ، وأمين أبى شعير ، والذين درسوا « أثر الإسراء والمعراج الإسلامى فى كوميديا دانتى بناء على نظرية آسين بلاثيوس يؤيدها الزيكوه تشيرولى بكشفه الحديث عن إحدى قصص المعراج الإسلامى المترجمة إلى اللاتينية والفرنسية القديمة »[٤] كما استمد من القرآن الكريم فى النصف الثانى من القرن العشرين ميثاسليموفيتش فى راويته « الدرويش والموت » التى يعتبرها النقاد اليوغسلاف فى إحدى الروائع الأدبية الحديثة[٥] » .

ولكن يجب علينا أن نتخطى ذلك كله لنتجه إلى أحدث نوع من أثر الاستشراق فى الأدب

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٣ .

(٢) عفيف البهنسى ، دراسات نظرية فى الفن العربى ، ص ٣ ومابعدها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ ، حيث تناول بشىء من الإسهاب فلسفة الفن العربى الخط العربى ، وأثره فى نشر الجمالية العربية ، منع تصوير الرب فى الفن العربى وحدة الفن العربى دارساً هنا مابين اللغة العربية والفن العربى والإنسان العربى ونشاطه الفكرى من تأثر وعلاقة وتأثير ، ثم العلم الجمالى العربى مبيناً إياه على أساس عبقرية أبى حيان التوحيدى الأدبية والبلاغية ، والأسلوبية ونظريته فى الشعر وبلاغة الشعر وما إلى ذلك .

(٣) حسن عثمان ، المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٧٤ .

(٥) ميشاسليموفيش ، الدرويش والموت ، ترجمة حسين عبد اللطيف وأحمد سمايلوفيش الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١م . وقد ترجمت فى غضون عشر سنين إلى أكثر من ٢٥ لغة .

العربى المعاصر الذى أثار ضجة فيه [١] وهو محاولة « فالتربروان » الحديثة [٢] فى تفسير ظاهرة النسيب فى افتتاحيات القصيدة الجاهلية مؤسسا نظريته أصلا على الفلسفة الوجودية .

إذن فما هى نظريته هذه ؟ كيف تلقفها العرب المحدثون ؟ يشرح لنا فالتربروان نظريته بعد مقدمة موجزة مبينًا فيها حب الإنسان المعرفة ، مما هو معروف عند أرسطو ثم قال : « مرادى أن أقدر بعض الملاحظات فى الشعر الجاهلى ، ما الذى أجرؤ عليه ؟ أنا بعيد عن هذا الموضوع ، إذ لست أشعر بمعنى الكلمات شعورا غريزيا بل أترجم النصوص كلمة كلمة بصعوبة عظيمة ، لست أسمع صوت الألفاظ الداخلى ، بل أكتفى بالمعنى الظاهرى . . الموضوع كما تعرفون بحر لا ساحل له . . مرادى . أن أجده مستلفتا نظركم إلى صدد واحد ، وأن أتكلم عن ذلك المطلع الذى يفتتح به الشاعر قصيدته وهو النسيب . . إذن ما معنى هذا النسيب الغريب الذى تقرؤه فى قصائد عديدة » . ولم يدخل المستشرق إلى شرح نظريته إلا بعد أن ذهب إلى عالم من علماء العرب القدامى مستدعيا إياه لمساعدته ، وعندما جاء إليه أخذ يسأله عن حقيقة المشكلة ؟ وها هو ابن قتيبة بكل وقاره يرد عليه [٣] . ويبدو أن المستشرق كان قد نسى بعض كلام العالم الجليل عندما انقطع هذا من حديثه الشيق ، فاعتمد على جزء منه فحسب ، ثم أردف قائلا : « إذن هذا هو تفسير ابن قتيبة النسيب من رأيه جزء القصيدة الذى يميل به الشاعر إلى انتباه سامعيه ، ما أغرب هذا التفسير هل هذا الرأى قريب الاحتمال ؟ . لا أظن . وهذا على تأمل بسيط : الشاعر عضو فى المجتمع البدوى ، مشترك فى حياة عرب الجزيرة وبيئتهم . ومن المفهوم أن كل ما يسوقه من وصف للناقة والصحراء ، ومن فخر بالقبيلة ، وهجاء العدو جدير بجذب انتباه مجتمعه . فما الذى يلزمه إلى طلب الإصغاء ؟ وما الذى يوجب عليه الأبيات الغريبة ؟ إلزام عليه أن يميل أهله بمقدمة لوصف ؟ مع أنه متأكد أن وصف البداوة يعجب أصحاب الحس ؟ يظهر لى أن تفسير ذلك العالم القديم غير محتمل ، وأنه بعيد عن الشعراء القدماء . وكيف لا ؟ فإنه رجل حضرى يعيش فى مجتمع متحضر بعيد عن البداوة غاية البعد .

---

(١) محمد النويهى ، الشعر الجاهلى منهج دراسته وتقويمه ، ١٤٩/١ – ١٦٥ ، الدار القومية للطباعة والنشر بدون تاريخ .

(٢) فالتر براون ، الوجودية فى الجاهلية ، ص ١٦١/١٥٦ ، مجلة « المعرفة » ، ٤ – ٢ حزيران ١٩٦٣ ، دمشق .

(٣) ابن قتيبة ، المرجع السابق ، ٧٤/١ – ٧٦ .

فى هذا المجتمع الحضرى أنشد أبو نواس بتهكم الأبيات المشهورة :

عاج الشقى على رسم يسائله وعجب أسأل عن خمارة البلد

يبكى على طلل الماضين من أسد لا دردرك . قل لى : من بنو أسد

ومن تميم ، ومن قيس ولفهما

هذا ما قاله أبو نواس متهكما فى وقته البعيد عن البداوة . . « وبعد أن فسر اهتمام المجتمع البدوى ببيئته وعناية الشاعر بوصفها ذهب مؤكدا : « هذا التأمل البسيط يدل ، ما يظهر لى ، على أن ابن قتيبة مع عمله العظيم غلط فى تفسير أسباب النسيب » . وها هو يحاول أن ينفذ إلى خفايا نظريته قائلا : « وأكرر السؤال عن هذا النسيب ما هو سببه ؟ ذلك هو الحب والصبابة ، والشوق إلى الحبيب كثير من القصائد يثبت هذا الرأى ، فإنه النمط المعتاد ، ولكن إذا ما قرأنا مثلا المفضليات أو الدواوين الكبيرة نجد أن بعض القصائد تشذ على النمط ولا تتبع القاعدة المعتادة . اقرأ مثلا بعض الأبيات لعبيد بن الأبرص :

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالدنوب

وهو يذكر فيما يليه الأماكن القريبة على النمط الذى يذكر به كثير من الشعراء أسماء الأماكن . هكذا يفتتح الشاعر قصيدته بنسيبه . ولكن أيتذكر الحبيب ؟ أيشكو الصبابة ؟ كلا ، يفتتح القصيدة بنسيب ، ولكن ما أشذ هذا النسيب فإنه يقول :

إن بدلت أهلها وحوشاً وغيرت حالها الخطوب

أرض توارثها شعوب وكل من حلها محروب

أما قتيلا وأما هالكا والشيب شين لمن يشيب

أين التشبيب فى هذا النسيب ؟ ما أغرب موضوع هذا النسيب هو شاذ عن النمط . ويظهر أنه لا يشابه النسيب التابع للقاعدة المألوفة ؟ « ولكن الأمر ليس كما يبدو لنا ظاهرا ، ولا يمكن أن نكتفى فى مثل هذا النسيب ، بل لابد أن نتساءل : « أهذا المظهر الخارجى صحيح ؟ ألا نجد أى مشابهة بين النسيب العادى وهذا النسيب الشاذ ؟ يواصل المستشرق قائلا : « أظن أننا نجد ذلك . طبعا إن فرضنا أن موضوع النسيب هو مجرد التشبيب ، كما رأينا ، أى مشابهة ولكن هذا هو السؤال : هل يصح أن يكون غرضا تقليديا ؟ « ولكن إذا أردنا أن نجيب على مثل هذا السؤال إجابة صحيحة فلابد أن نذهب أبعد بكثير من ذلك ، بل لابد لنا أن ننزل

إلى أعماق الإنسان الجاهلى حيث نسمع صدى لتلك الأسئلة التى تدور فى أغواره حول المصير والغاية والهدف من وجوده فى هذه البقعة من الكون ولغز حياته فيها ، فهناك سوف نحصل على الرد الذى يسعى وراءه هذا الكائن الشقى الخائف ، القلق ، العاقل ، المتردد الفانى . إذن فمن الجلى . أن النظرية التقليدية فى النسيب ليست محتملة ، فإننى أعتقد أن صميم النسيب العميق هو صدر واحد يتفق فيه النسيب الشاذ والنسيب العادى أن لها غرضا واحدا . ما هو ؟ فى أى غرض نجد هذا الاتفاق ؟ ما هو الشبه بينهما ؟ أقدم لكم ما يظهر لى بعدما درست الشعر الجاهلى دراسة متعلقة بالمسائل البارزة التى يسألها الفلاسفة والأدباء فى أيامنا هذه ، أعنى الوجوديين . وأعتقد أن موضوع النسيب الصميم هو الموضوع الذى حرك الإنسان فى كل زمان ، هو الموضوع الذى يرده عن وعيه والذى ينساه الإنسان من حين إلى حين ، وهو الموضوع الذى يسترجع فيه إنسان اليوم وزنه وأهميته . وهذا الموضوع هو اختبار القضاء والفناء والتناهى : أكرر الأبيات السابقة الذكر :

إن بدلت أهلها وحوش ... وغيرت حالها الخطوب

أرض توارثها شعوب ... وكل من حلها محروب

هل هذه الأبيات لشاعر قديم ؟ أم لأحد الشعراء الوجوديين فى وقتنا هذا ؟ أما تعرف صوت هذه الصرخة فى الشعر العصرى حقيقة ؟ غرض تلك الأبيات هو السؤال الذى يسأله الإنسان اليوم والذى كان يسأله الإنسان فى سالف الزمان . وهذا هو السؤال الدائم الذى يسأله الإنسان مهما نسيه ورده عن وعيه السؤال فى اختبار القضاء والفناء والتناهى . « وهكذا يجب على كل من يدرس الشعر الجاهلى أن يأخذ فى الاعتبار ، إذا لم يرغب أن يكون بالنسبة له بما قاله صاحبه مضحكا مثلما كان لأبى نواس .

ومن هنا فلا يصح له أن يكتفى بالنظر إلى المعنى اللفظى لهذا الشعر فحسب ، بل يجب عليه أن ينفذ إلى أغوار قائله حتى عندما ينظر إلى مواضع الفرح ، أو أبيات الهزل ، أو مجال الشرب فإنه سوف يجد ذلك الرنين الذى يتردد فى أعماق معلنا باستمرار عن مصيرنا المحترم ، لأن « خوف الفناء والتناهى هو موقف الإنسان فى تاريخه كله ، فإنه يشعر دائما بتهديد القضاء ، وتوعد الفناء ، وهو ينظر إلى الموت اليقين ورغما عن ذلك يختلف موقفه باختلاف الشروط التاريخية ، فمن الممكن أن تكون حياة الناس فى الحضارة القديمة ، حياة مطمئنة يخفف اطمئنانها من الخوف المتطرف . ذلك أن إنسان ذلك الوقت إن كان يخاف من الموت

الفردى ، فإنه كان يرى بأمل يقين نمو الحياة الساكنة ، كما كانت عند أجداده منذ أجيال ولكن يحدث أحيانا فى تاريخ الإنسان أن أساسا الحضارة الموثوق به يتداعى ، وأن الإيمان يضمن الأمل اليقين يضيع وكان عصر ما قبل الإسلام كما أظن وقتا من هذه الأوقات عند العرب اختبار القضاء والفناء والتناحى ، هذا ما كان يشعر به شعراء العرب ، وهذا الشعور معبر عنه فى نسيب قصائدهم « وإذا عدنا نتساءل لماذا بكى الشاعر الجاهلى على الحبيب ؟ لماذا وقف على المنزل ذاكرا أحبابه ، واستوقف على الديار باكيا أصحابه ؟ لماذا صور الحياة التى كانت تتاح له ؟ لماذا اشتاق إلى مشاهدة الربوع التى كانت تطالعه ؟ لماذا دق فؤاده لذكر الأماكن التى كانت تأسره ؟ لماذا تردد على المواطن التى أحبها وتعشقها ؟ لماذا اشتد أنينه إلى المواضع التى ذاق فيها البؤس وفارقها اضطرارا يرد علينا فالتربراون قائلا : « إن المرقش الأصغر الشاعر القديم يعرف الحقيقة وهو يقولها فى بيت واحد :

تبكى على الدهر والدهر الذى أبكاك

هل هذا كله تعبير عن التشاؤم ؟ أكرر هذا السؤال الذى قد سمعته مرة بعد مرة فإن كثيرا من الناس عندنا فى ألمانيا يفزعون مما يقرأون فى الأدب الوجودى العصرى من اختبار القضاء والفناء والتناهى وينتقدون شعراء عصرنا ويتهمونهم بالتشاؤم ولكن هذا الاتهام اتهام باطل ، والعكس هو الصحيح فإن هذا هو موقف الإنسان طالما تغافل عن فناء الوجود ، وطالما أنكر تناهى كونه فأزعجه ، فإن الخوف الكامن محروم من النشاط والعزم . أما الإنسان الذى ينظر إلى حدود وجوده نظرة جريئة فإنه يكتسب الجرأة التى تتغلب على الموانع المفزعة فى وجوده . وهذا هو المعنى المضمون فى الكلمتين الصغيرتين اللتين يتم بهما الشاعر نسيبه مرة بعد مرة أنكم تتذكرون هاتين الكلمتين وهو يقول : « دع هذا » ما معنى فعل الأمر هذا الذى يوجهه إلى نفسه بينما يقول الشاعر الكلمتين الصغيرتين يعود إلى حياته المعتادة ، هل يعود إلى ما كان من قبل لا . هو رجل مجدد فإنه بعد ما نظر إلى تهديد الوجود بجرأة أكيدة أكتسب نشاطا جديدا وعزما قويا . . أردت أن أبين أن فى الشعر القديم مسائل شبيهة بتلك التى تثيرها الفلسفة الوجودية اليوم « دع هذا » فى هاتين الكلمتين الصغيرتين فلسفة عظيمة الشأن ، إن العزم على الحياة والعمل ليس ممكنا إلا أن أدرك الإنسان أن وجوده محدود ومتناه ، وأن كل إمكانات العمل تقع فى هذه الحدود ، وأن الإنسان ملزم بتحقيق هذه الإمكانات ، هذا هو ما أراه فى

أبيات القدماء ، ولذلك أعتقد أن هذا الشعر المهدد بالنسيان شاهد حى على ما يحرك تاريخ الإنسان «كله» .

هذه هى نظرية فالتربروان التى أذاعها فى محاضرتيه اللتين ألقاهما فى دمشق والقاهرة ونشرتها مجلة « المعرفة » المذكورة .

وبعدئذ بأشهر قليلة جاء عز الدين إسماعيل فتلقف نظريته بقضها وقضيضها[1] ، متوسعاً فى شرحها بعض الشىء معتمداً فى ذلك على علم النفس ونظرياته كما هى عادته[2] . وبعد أن أكد اتفاق النقاد فى أصالة الشعر العربى وأصالة شعور أصحابه فى العصر الجاهلى استطرد قائلا : « ومع ذلك فقلما يتجرد أحد ، لدراسة هذا الشعر دراسة نقدية ، تتجاوز عمليات التصنيف والتبويب ، وترديد الأحكام السريعة ، سواء منها ما أطلقه نقادنا القدامى أو نقادنا المحدثون » ولذلك كله يجب على المرء أن يتحرر من الأغلال التى تقيد نفاذه إلى أغوار الشعر الجاهلى ليتمكن من « تعمق هذا الشعر وتحليله لا من الناحية البيانية ، ولكن من ناحية مضمونه الروحى والنفسى » . وذلك لأنه فى حقيقة أمره « يضع بين أيدينا مجموعة من الظواهر التى تحتاج إلى الدراسة على هذا الأساس » ومن أجل هذا كله ، فإننى أختار مقدمة « النسيب » التى تفتتح بها القصائد ، بخاصة الطوال منها» . ولكن ، ألم يهتم بهذه الظاهرة نفسها عالم من علماء العرب القدامى ؟ بل لقد درسها ابن قتيبة ، ومع ذلك « فإننى أعتقد أن ابن قتيبة لا يمكن أن يكون أحق منا بدراسة الشعر الجاهلى ، كما أنه ليس من الضرورى أن يكون أصدق منا فهما لهذا الشعر وأوثق بذلك منا حكما عليه لمجرد أنه أقرب منا إليه فى الزمن ، فالمؤكد أن الثقافة التى أتيحت لنا بحكم تأخرنا فى الزمن لم تتح لابن قتيبة ، وهى كافية لأن تجعل لنا الحق فى أن نعيد النظر فيما انتهى إليه من قبل من أحكام ، وقد تصل بنا إلى أحكام أصدق وأوثق من أحكامه » وذهب هو الآخر إلى هذا العالم الجليل وإذا كان فالتربراون قد ترك بعض كلامه فإن عز الدين إسماعيل قد سجله كله ، ثم واصل قائلا : « إن ابن قتيبة لم

---

(١) عز الدين إسماعيل ، النسيب فى مقدمة القصيدة الجاهلية فى ضوء التفسير النفسى ص ١٤/٣ ، مجلة « الشعر » نمرة ٢ — ١ فبراير ١٩٦٤ ، القاهرة .

(٢) عز الدين إسماعيل ، التفسير النفسى للأدب ، ص ١٦/١٣ ومابعدهما ، دار الثقافة بيروت ، بدون تاريخ ، ونفضل الرجوع عن الاتجاه النفسى فى النقد العربى الحديث إلى كتاب أحمد كمال زكى ، النقد الأدبى الحديث ص ١٩٧/١٦٩ ، حيث فسر هذا الاتجاه وسيره عالميًا وعربيًا متناولا أشهر أعلامه هنا وهناك ومؤكداً أنه « يبدو كما رأينا من أبرع الاتجاهات النقدية عندنا » على الإطلاق .

يكتف بأن يرصد الظاهرة ويفسرها ، وإنما ذهب إلى أبعد من هذا حين استنبط منها قاعدة فنية عامة لا ينبغى للشاعر « المجيد » أن يخرج عليها وذهب إلى حد مطالبة الشعراء فى عصره بالتزام بهذا التقليد واتباع هذه القاعدة « كما هو جد معروف لديه »[1] . وبدا له أن الأدباء قد اقتنعوا تماما بفكرة ابن قتيبة وقانونه المستمد من واقع الشعر العربى ، وواقع حياة قائله ، إذ « استقر فى نفوس الشعراء فيما يختص بمطالع القصائد ضرورة البدء بمقدمة النسيب تبدأ بالوقوف على الأطلال وتمتد منه إلى حديث الحب ، ولأنهم كانوا مقتنعين بوجهة نظر ابن قتيبة فى أهمية هذه المقدمة ودورها فى القصيدة من حيث إنها تجذب القلوب والأسماع إليهم » . إذن فها نحن قد وقفنا على كلمات ابن قتيبة مفسرين لها كما وقف الشاعر الجاهلى على الأطلال باكيا إياها ، فهل نكتفى بذلك التفسير لهذا البكاء الصريح ؟ طبعا ، لا . وإنما « نذهب منذ البداية إلى أن تفسير ابن قتيبة ليس صحيحا ، أو هو على الأقل ليس كافيا ، وسوف يتضح هذا فى أوانه ولكن يكفى أن نتذكر هنا حقيقة على جانب كبير من الأهمية ، وهى أن الالتزام بهذا التقليد فى مستهل القصيدة كما يؤدى وظيفته التى نص ابن قتيبة عليها قد جعل هذه المقدمة مع مضى الزمن شيئا ممجوجا ، ذلك أن حقيقتها الأولى كانت قد تورات كلية خلف التفسير الذى تقدم به ابن قتيبة . ومن ثم كان من الطبيعى أن نجد شاعرًا صادق الحس مثل أبى نواس يشعر بتفاهة هذا التقليد لتفاهة الغرض المطلوب منه الذى حدده ابن قتيبة ، فإذا به يهاجم هذا التقليد وضرورة التزامه ، ومركزا حملته على الجزء الأول من هذا التقليد وهو الوقوف على الأطلال حيث يقول :

قل لمن يبكى على رسم درس ... واقفا ماضر لو كان جلس

أو يقول :

عاج الشقى على رسم يسائله ... وعجت أسأل عن خمارة البلد

وغير ذلك من نقده اللاذع لهذا التقليد . أما الجزء التالى من التقليد هو الحديث عن الحب فكلنا نذكر كيف رفضه المتنبى فى هذا التساؤل الناقد :

إذا كان مدح فالنسيب المقدم ... أكل فصيح قال شعر متيم ؟

وهذا النقد صادق كل الصدق ، وهو موجه بصفة أساسية ونهائية إلى الشعراء غير

(١) ابن قتيبة ، المرجع نفسه ، ٧٦/١ - ٧٧ .

الجاهليين الذين التزموا بهذا التقليد دون إدراك سليم لدوره فى القصيدة الجاهلية وإلى النقاد أنفسهم ، وعلى رأسهم ابن قتيبة . الذين لم يحسنوا فهم الظاهرة والذين ألزموا بها المحدثين من الشعراء . أما بالنسبة للشعر الجاهلى فليس فى وسع أحد أن يوجه إليه هذا النقد ، لأن الشعراء الجاهليين لم يكونوا يقلدون أحدا ، أو هم لم يلتزموا بهذا التقليد للمعنى أو الغرض الفنى الذى ذهب إليه ابن قتيبة » . . إننا لن نقطع عز الدين إسماعيل فى تأملاته ، بل نشاركه السير فيها ونسأله : كيف يمكن أن نرفض رأى ابن قتيبة بهذه السهولة ، وكيف يمكن أن نفسر تلك الظاهرة المتكررة فى القصائد الجاهلية الأصيلة ، إذا لم يكن هذا هو بيت القصيدة منذ البداية فى تأملاتكم هذه ؟ نعم ، إننا ننظر إلى قطعة النسيب التى تتصدر القصيدة الجاهلية نظرة أخرى تختلف ونظرة ابن قتيبة اختلافا جوهريا ، ففى الوقت الذى عد فيه ابن قتيبة هذا النسيب أداة فنية موجهة إلى الخارج ، إلى قلوب المتلقين وأسماعهم ، نرى العكس ، أن هذا النسيب كان تعبيرا يجسم لنا ارتداد الشاعر إلى نفسه وخلوه إليها ، وهو بذلك بعد الجزء الذاتى فى القصيدة ، الذى يعبر فيه الشاعر عن موقفه من الحياة والكون من حوله ، فصورة الحياة بالنسبة للشاعر الجاهلى كانت تنطوى فى نفسه على عناصر خفية أحسها الشاعر الجاهلى إحساسًا مبهمًا وقدر موقفه منها . وربما كان من أبرز هذه العناصر الخفية التى اصطدم بها مع ذلك حسه « التناقضى » و « اللاتناهى » و « الفناء » ومن أجل هذا ، وفى إطار هذا الإحسان لم يكن الشاعر ليشعر بأى اطمئنان إزاء الحياة ، فلم تكن هناك نظرية واضحة تفسر له هذه العناصر الحيوية المختلفة وتشيع فى نفسه شيئا من الراحة والطمأنينة كما حدث بعد ظهور الإسلام . فالذى لا شك فيه أن الإسلام قد حل بالنسبة لمن تلقوه كثيرا من هذه المشكلات الوجودية المعلقة . ومن ثم تكتسب قطعة النسيب فى مطلع القصيدة الجاهلية أهمية خاصة ، من حيث إنها الجزء الذاتى فى القصيدة الذى يمكن أن يكشف لناتحليله عن أنه كان المجال الذى يصور لنا فيه الشاعر إحساسه بتلك العناصر الكونية الثلاثة وموقفه منها . « أو ليست هذه هى نظرية فالتربراون مفسرة بشىء من التفصيل ، ومبينة بشىء من الإيضاح ؟ بلى ، إنها هى . ويبدو لنا أن الشاعر الفلسطينى المعاصر أبو سلمى قد توصل قبلنا إلى النتيجة نفسها ، وإن لم يصرح بذلك ، ولكن بطريقة أخرى ، بعد أن قام بمقارنة بين الأمثلة المتشابكة والأفكار المتشابهة والاستشهادات المتقاربة فى الاتجاهين معا ، منتهيا دراسته بقوله : « ولم أرد من سردها بإعلان رأيى فى هذا الصدد ، ولكنى أحببت أن ألفت النظر إلى هذين الموضوعين الممتعين وإلى وجود

قراءتهما قراءة دقيقة وعميقة لما فيهما من فائدة ومتعة وطرافة ، حتى يشاركنى القارئ فى لذة البحث وفى إعطاء الجواب الحاسم عن سؤالى : هل هناك توارد خواطر أو تناقل أفكار [(١)] ، كما توصل إلى ذلك نفسه محمد النويهى الذى أكد ، بعد أن أشار إلى نظرية فالتربراون بشىء من الإيجاز ، قائلا : « ثم وجدنا للمحاضرة المذكورة صدى لمقالة كتبها الدكتور عز الدين إسماعيل فوجدناه يكرر ذلك التفسير الفلسفى « الوجودى » الذى سمعناه من براون ، ثم يضيف إليه تفسيرا من علم النفس التحليلى ، لكنه لم يزدنا به اقتناعا فاضطررنا ، اتباعا لذلك القانون العلمى الذى ذكرناه إلى العودة فى تعليل النسيب الافتتاحى ، وبدء القصيدة به إلى التفسير البسيط القريب الذى شرحناه . لم يكن هذا لأننا ممن يرفضون الاستعانة بعلم النفس التحليلى الحديث فى فهم نفسيات الشعراء القدامى ، فإن لنا كتابا كاملا فى فهم نفسية أبى نواس أقمناه على ذلك التحليل نفسه [(٢)] وكذلك توصل حسين عطوان الذى قرر بعد أن تناول نظرية فالتربراون ، مؤكدا : « ونسخ عز الدين إسماعيل أفكار المستشرق الألمانى فالتربراون نسخا ، ثم زادها وضوحا ببراهين جديدة من أقوال العلماء والفلاسفة المحدثين ولم يلبث أن نسبها لنفسه [(٣)] » .

وعلى الرغم من ذلك كله فإننا نرى أن عز الدين إسماعيل قد ألقى مزيدا من الضوء على نظرية فالتربراون الوجودية معتمدا فى إيضاحها على علم النفس الأدبى ، ويتبين اتجاهه هذا عندما يحاول أن يشرح لنا عنصرى النسيب : الأول الوقوف على الأطلال ، والثانى ذكر المحبوب متسائلا : « ما الدلالات البعيدة لاختيار هذين العنصرين بصفة خاصة والجمع بينهما فى موقف أوصورة واحدة » وقد ساعده فى الرد على هذا السؤال عباس محمود العقاد عندما تعرض لشرح « الجميل » و « الجليل » إذ « أن النفس الإنسانية يتنازعها عاملان قويان هما : حب الحياة والخوف من الموت ، وبهذين العاملين يتعلق الشعور بالجميل والجليل ، « بحيث يتضح لنا سبب اجتماع العنصرين المتناقضين فى قطعة النسيب الآن « أحدهما يذكر بالفناء وهو الأطلال ، والآخر يذكر بالحياة وهو الحب ولكن هذا التناقض ليس إطلاقا « تناقضا لفظيا

---

(١) أبو سلمى ، توارد خواطر أم تناقل أفكار ، النسيب فى مقدمة القصيدة الجاهلية حول مقال للدكتور عز الدين إسماعيل ، ص ١٥٦/١٥٣ ، مجلة « المعرفة » ٢٧ ، ٣ آيار ١٩٦٤ ، دمشق .

(٢) محمد النويهى ، المرجع السابق ، ١٥٥/١ .

(٣) حسين عطوان ، مقدمة القصيدة فى الشعر الجاهلى ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .

أو فكريا ، وإنما تناقض وجودى ، يتمثل فى واقع الحياة كما يتمثل فى كيان الفرد الحى » . وبعد أن فسر هذا التناقض على أساس اتجاهات « ريد » و « فرويد » وفرق بين الأدب الشعبى والأدب الراقى وبين الفرق بين النسيب والغزل . وأكد ذلك الصراع الأبدى فى الإنسان بين « ايسروس » الحب و« ثانافوس » الموت ، ووقف على أبيات النسيب عند الحارث بن حلزة ، وأبى زيد الطائى ، وعمرو بن كلثوم . شارحا إياها انتهى قائلا : «كل هذا يدعونا إلى أن ننظر إلى مقدمة النسيب فى القصائد الجاهلية بصفة خاصة على أنها كانت تعبيرا عن أزمة الإنسان فى ذلك العصر ، عن موقفه من الكون وخوفه من المجهول ، فلم تكن مجرد وسيلة فنية يجذب بها الشاعر قلوب الناس وأسماعهم إليه ، كما رأى ابن قتيبة ، بل كانت جئرا حيويا فى تلك القصائد لم تكن أكثر أجزائها حيوية » .

ونحن لا نشك أن الواقع نفسه يؤكد أن العربى فى حياته ذاتها فى الصحراء اللانهائية ، واضطراره المستمر على الرحلة ، وانتقاله الدائم من مكان إلى آخر ، قد كان فى أشد الحاجة إلى المرأة ليقاسمها ضناه ويستعين بها على ما يصادفه من قسوة العيش وسر الوجود وشدة الدهر ، وما وجد فى كنفها من الدفء ولذة الحياة ، وأحس بحلاوة العيش ومتعة الوجود ومواجهة السير ، قد جعله يقف أو ينطلق أو يستوقف مغردًا بحبها ، كما هو حال الرجل معها دائما ، مشتاقا إلى حرارتها ، مغنيا بعشقها متحدثا عن كل ما يتصل بها من المواضع التى عاشت فيها والأماكن التى تركتها والمواطن التى حلتها . إذن لم يكن غريبا على الإطلاق أن كان هذا كله عادة الشعراء الجاهليين ، بحيث لم يقل أحدهم شعرا إلا نادرا ، ولم ينشئ أحدهم قصيدة إلا صدفة فى أى لون من ألوان ذلك الشعر العربى الأصيل إلا وجعل بين يديها نسيبه وقدم أمامها غزله واتجه فيها إلى عشقه ، وفضل أن يبدأها بحديثه عن هواه . على أى شىء سواه علاوة على أن هذا كله يجذب الاستماع إليه ويرد على كثير من تلك الأسئلة التى تراود الإنسان منذ أقدم الأيام إلى الآن ، والتى تراوده إلى الأبد .

ومن هنا يمكننا أن نتفق بقدر كبير مع محمد النويهى الذى يؤكد ذلك التفسير العميق الذى « أقام عليه ابن قتيبة تعليله المشهور لبدء القصيدة الجاهلية بفن النسيب إذ بقيامه على الحقيقة الواقعة التى كانت تحدث ويتكرر حدوثها فى حياة البدو ، والتى يخالفون بها حياة أهل المدن ، مضيفا إلى هذا السبب الواقعى سببا فنيا ناشئا عنه وهو أن الشعراء تعمدوا هذا البدء حتى يميلوا نحوهم القلوب ويجذبوا الانتباه والإصغاء لما وجدوا من أثر هذا النسيب فى تشويق

سامعيهم وإثارة عاطفتهم ، ثم يخلصون منه إلى سائر أغراضهم . وعلى هذا التفسير يكون بدء القصائد بفن النسيب أمرا طبيعيا ويكون تكراره صدى صادقا لتكرر التجربة من جانب ، ولحق الشعراء المشروع فى استغلال عواطف سامعيهم مادام هذا قائماً على تجربة حقيقية حيوية ونفسانية حدثت وتكررت لهم ولسامعيهم[1] وهكذا لا نحتاج ، فيما نرى أن نرفض نظرية ابن قتيبة مطلقا ، كما فعل فالتربراون وعز الدين إسماعيل لكى نلقى مزيدا من الضوء بنظريتهما الوجودية على تلك التجربة المتكررة التى عبر عنها شعراء الجاهلية بأساليبهم المختلفة ، وإنما أن نضيفها إلى نظرية ابن قتيبة كما هى معمقا إياها ومتوسعا فيها ومنفذا إليها ، لكى نصل إلى نظرية تكاملية للشعر العربى[2] ونفهم جوانبه البعيدة والعميقة فى الوقت نفسه وهذا ماكان يجب أن يفعله ، فيما نعتقد فالتربراون ، وماكان يجب أن يذهب إليه عز الدين إسماعيل وليس أن يتلقف رأيه ثم يسير بجانبه كما يسير أعمى بجانب قائده .

وأخيرا نود أن نشير إلى نوع آخر من أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر إذ نجد شاعرا له مكانته فى الدوائر الأدبية ولد دواوينه الشعرية ، وله آراؤه النقدية أيضا وهو على أحمد سعيد ، أوكما يسمى نفسه أودنيس[3] الذى نال الدكتوراه فى الأدب العربى من « معهد الدراسات الشرقية فى الجامعة اليسوعية » ببيروت ، وكان عنوانها : « الثابت والمتحول ، دراسة فى الاتباع والإبداع عند العرب » . حيث حاول أن يهدم صرح العروبة الشامخ ويثبت أن أصحابه غير مبتكرين ومبتدعين ، ويبرهن أنهم لم يقدموا شيئا للإنسانية .

وعندما تحدث عن الدافع الذى جعله يؤلف مثل هذا البحث قال إنه قد اتضح له خلال دراسته لحركة العرب الأدبية فى القرون الثلاثة الأخيرة أن الحركة الشعرية قد «كانت فى معظمها استعادة للماضى وأن القوى التى حاولت أن تبدع شيئا آخر غير ما عرفه الماضى قيل عنها إنها غريبة عن التراث العربى وعن البنية الأساسية للذهنية العربية وأنها تفسد الأصول العربية » ولم يكتف بذلك ، وإنما ذهب فقال مؤكدا : « إن الأصل الثقافى العربى ليس واحدا ، بل كثيرا ، وأنه يتضمن بذورا جدلية بين القبول ، والرفض ، الراهن والممكن ، أو لنقل الثابت

(١) محمد النويهى ، المرجع السابق ، ١٥٢/١ ومابعدها .

(٢) صدقى إسماعيل ، فى البحث عن نظرية للشعر العربى ، ص ١٤/٥ ، مجلة « الموقف الأدبى ٣ و ٤ سنة ٢ تموز/آب ١٩٧٢م .

(٣) جاسم مبارك الجاسم ، أدونيس يسفر عن حقيقة العميلة المأجورة للصهيونية ص ٢٤ ، ٢٥ و ٣٢ مجلة « الرسالة » نمرة ٥٨١ ، ١٣ من ٢٢ يوليو ١٩٧٣ الكويت .

والمتحول » . ونحن نسأله : هل يوجد أصل ثقافى واحد فى بلدما فى العالم ؟ ونجيب مكانه : طبعا ، لا . لا نقول إن العرب لم يأخذوا من غيرهم ، ولا نعيبهم أنهم أخذوا ، ولا يمكن لأحد أن يتهمهم من أجل ذلك فمن ذا الذى لم يأخذ من غيره ؟ الصينيون ، الهنود ، الفرس ، اليونان ، الروم قديما ، الغرب ، بل العالم كله حديثا ؟ علام بنى الغرب نهضته الحديثة ؟ على الفراغ أم على ما قدمه إليه العرب ؟ مهلايا أدونيس . انظر إلى التاريخ . فهو الذى سيرد عليك نيابة عنا ، أم أن عقلك قد تعود على التزييف كما هو شأن سادته الموجهين من أعداء العروبة والإسلام معا ؟ وعلاوة على ذلك يتعرض أدونيس للرؤيا الدينية التى يقول عنها بأنها « رؤيا غيبية حياتية فى آن واحد ، فهى نظرة شاملة للفكرة والعمل ، للوجود والإنسان ، للدنيا والآخرة ، وبما أن الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية ، بل نفيًا ، فقد كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدتين ، وكانت بما هى تأسيس أصلا جامعة ، صورته الوحى ومادته الأمة ، النظام « وربط بها الظواهر الأدبية إذ « لا يمكن فهم الرؤيا الشعرية العربية فى معزل عن هذه الرؤيا الدينية . وأن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضارى لا يفسرها الشعر ذاته بقدر ما يفسرها المبنى الدينى لهذا الكل « أو ليست هذه هى أفكار كريمر وجيب وروزنتال وغيرهم ، كما أشرنا إليها من قبل ؟ طبعا أنها هى ، ونحن لا نتهمه من أجل هذا الإثبات مطلقا ، وإنما نستغرب لمحاربته هو وأصحابه هذا الكل البناء ، ألم يستطع أن يرى أن الواقع التاريخى للعرب قد أكد لكل ذى عينين أنهم لم يكونوا قبل الإسلام مثلما أصبحوا بعد الإسلام ، وأنهم لم يقدموا للإنسانية قيمة قبله مثلما قدموا لها بعده ، وأنهم لن يبنوا مستقبلهم على أساس أدونيس وموجهيه ، وإنما سيبنوه على أساس القرآن وإسلامهم له . هذا هو ما أكده الواقع التاريخى للعرب قديما ، وهذا هو ما يؤكد حديثا أيضا . ولا ندرى لماذا يتألم أدونيس من أجل تمسك إخوانه العرب لتراثهم الإنسانى البناء ، ومن أجل ما يتراءى له « أن الصراع بين تيارى الثبات والتحول قد كانت للأول على حساب الثانى « بحيث تأكد لديه أنه قد حدث » منذ الخلافة الأولى أن انشقاق داخل الجماعة الإسلامية كان فى أساسه سياسيا يدور حول من يخلف النبى ثم أصبح دينيا ، إذ أخذ كل فريق يستند إلى الدين لكى يسوغ موقفه من جهة ولكى يدعم أحقيته من جهة ثانية ، وهكذا صار الدين بالممارسة السياسية ، سلاحا يحاول كل فريق أن يتأثر بفهمه الصحيح أو أن يجعل منه سلاحه الخاص وأدت ظروف الصراع لسبب أو لآخر إلى أن يظل منحى التحول مغلوبا .

وهكذا لم يدخل التحول فى بنية المجتمع العربى بحيث يغير ويطور بل على العكس اعتبرته الفئات السائدة خروجا وأعطته اسما يقصد منه التحقير والذم هو البدعة وسمت أصحابه أهل الابتداع والأهواء وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع ، وبالسجن والقتل وقضت أخيرا على كل اتجاه مبدع وكان ذلك إيذانا بانطفاء » ما هذا القول ؟ ألم يكن ظهور الإسلام أعظم تحول عرفته البشرية عبر تاريخها كله على الإطلاق ؟ ألم ينقل الإسلام أصحابه فى كل بقعة وصل إليها من بداوة إلى حضارة ، من جهالة إلى معرفة ، من قهر إلى عدل ، من وثنية إلى عقيدة ، وما إلى ذلك ، ما أكدنا منذ خطوة أولى خطوناها فى هذا البحث معتمدين فى ذلك كله على التاريخ والقرآن والعلم . ألم تكن التجربة العربية الإسلامية أعظم التجارب الإنسانية على الإطلاق ؟ أما إذا كانت هناك تيارات هدامة فى التاريخ العربى الإسلامى ، فلم يكن أصحابها إلا على غرار أدونيس وأصحابه . أما عن القمع ، فماذا فعل غير العرب ، وماذا يفعلونه الآن فى الشرق والغرب على السواء ؟ . انظروا إلى التاريخ فإنه سيؤكد لكم دون أى تردد أن أحدا لم يحترم الحرية الفكرية مثلما يحترمها الإسلام وأن أحدا لا يؤكدها كما يؤكدها القرآن ، وأن كل المواثيق التى صدرت عن حقوق الإنسان خلال التاريخ كله لا يمكن أن تصعد إلى درجة كلمات الله سبحانه (لا إكراه فى الدين) .

وأما الصراع الذى قد حدث ، فقد قلنا من ذى قبل عندما ناقشنا فلها وزن أن كل ما حدث هو أن بعض العناصر الإسلامية حينئذ كما هو الحال اليوم أيضا لم تكن على مستوى مسئوليتها التاريخية بحيث فضلت مصالحها الذاتية على مصالح المجتمع العربى الإسلامى الجديد . وهذا شىء يوجد فى كل عصر وفى كل مجتمع وعند كل أمة .

ونحن نتفق وكاتب المقال المذكور أن أدونيس » لو كان على جانب من الإنصاف والنزاهة العلمية لقرأ ما خلفه علماء علم الكلام والمنطق من أئمة العرب ، وأنه لو كان ينظر إلى الموضوع نظرة إيجابية بناءة لما أصدر هذا الحكم ، ولما ظهر وجوده الذهنى بهذا الإسفاف « . وإذا لم يقرأ هو كأديب ما كتبه أجداده فمن ذا الذى يجب عليه أن يقرأه ، أبهذا الضمير يريد أن يوجه العقل العربى الحديث ويضيف فكره إلى تراثه الجديد ؟ وأغرب من ذلك كله ، أنه لم يقف عند هذا الحد ، وإنما ذهب يهدم العقلية العربية فانطلق إلى ما انطلق إليه بعض أصحاب الاستشراق وأتباعهم ، حيث أخذ يردد بين لحظة وأخرى كلمة » القرد « مسميا بها الذهن العربى » ذهن القردنة التجريدية « . ولكى يكمل شوطه الهدام اتجه إلى دراسة الشخصية

العربية ، قائلا « إن شخصية العربى شأن ثقافته تتمحور حول الماضى فهو إذن يرفض الحداثة وأن الحياة العربية لا يمكنها أن تنهض وأن يبدع الإنسان العربى فيها إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن السائد . وتتغير كيفية النظر والفهم التى وجهت هذا الذهن وما تزال توجهه » هذا هو ما انتهى إليه أدونيس فى اتجاهه الهدام وتأثره الأعمى ، إذ لا تعد أفكاره فيما نراها شيئا سوى ترديد أفكار الاستعمار والصهيونية والتبشير التى أنتجتها معامل الاستشراق منذ قديم الزمان وحتى الآن .

وليس أدونيس وحيدا فى هذا الاتجاه وإنما هناك أذيال وطوابير وأتباع . وإذا كان الأمر كذلك ، أليس من حقنا أن نتجه الآن إلى دراسة الاستشراق وبعض القضايا الكبرى التى لها صلة وثيقة بالأدب العربى الحديث واتجاهاته المعاصرة ، والتى أثارها الاستشراق فى هذا القرن بالذات .

الفصل الرابع

الاستشراق وبعض القضايا الكبرى

لقد أشرنا من قبل أن الاستشراق قام بإثارة مشكلات شتى أثر بها فى الأدب العربى المعاصر بطريقة أو بأخرى ، كما أثبتنا أنه لعب دوراً رئيسيًّا فى إثارة كثير من المعضلات حتى عد بمثابة معمل كيميائى يحلل ويركب قضايا ، تعبد الطريق وتمهد للوصول ، وتسهل التثبيت لسيطرة الغرب على الشرق ، وأكدنا أن عرضه كان ولايزال هو احتلال العالم العربى الإسلامى باعتباره سداً منيعاً أمام أطماعه فى عالمى آسيا وأفريقيا وغيرهما ، واستنتجنا من كل ذلك أن هدفه الأساسى هو « فرض ثقافة معينة وفكر معين على الفكر العربى الإسلامى حتى يخضع العالم العربى الإسلامى عن طريق الفكر للغرب ويكون تابعاً لا يحس بتبعيته ، بل يحس بمشاركته ، ولاتكون العلاقة بين التابع والمتبوع إلا علاقة ولاء وترابط وليست علاقة صراع ومقاومة ، إذ كان الغرب يؤمن ولا يزال بأن مدنيته وفكره وحضارته يجب أن تسود العالم كله ، وأن تخفى كل مقومات فكر الأمم التابعة له وأن تنصهر فى ثقافته[1] انصهاراً كليًّا حتى يصبح العرب أمة لا إرادة لها تقودها ، ولاشخصية لها تستقل بها ولاقومية لها تحافظ عليها ، ولاعقلية لها تفكر بها ، ولاحضارة لها تبنى عليها مستقبلها ، ولالغة لها تختص بها ولاعقيدة تتبعها ، ولارسالة لها تؤديها وما إلى هذه وتلك[2] .

ولتحقيق ذلك تساءل الاستشراق : ماهى أجدى الطرق التى توصل الغرب إلى ذلك كله ؟ طبعاً ، إنها طريقة الإنكار لقيمة العقلية الغربية ، والوقوف ضد الوحدة العربية ، والنيل من اللغة القرآنية ، والتشكيك فى الحضارة العربية كذلك . ولم يشك الاستشراق مطلقاً أن هذه

---

(١) أنور الجندى ، الإسلام والثقافة العربية فى مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التعريب ، ص ١١١ .

(٢) ماريو باى ، لغات البشر أصولها طبيعتها وتطورها ، ص ٥١/٥٨ ، ترجمة صلاح العربى قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٧١ . حيث تناول ما بين اللغة والجنس والقومية والدين من علاقة . وعلى الرغم من الأدلة التى ساقها مبررا رأيه بضعف هذه العلاقة ، فإننا لا نوافقه فى ذلك بما يتعلق باللغة العربية لأن علاقتها وثيقة .

الطرق هى الطرق الرئيسية التى ينبغى أن تؤدى بالغرب إلى هدفه المنشود وهو اقتلاع الأمة العربية من جذورها ثم إذابتها ، وأخيراً انصهارها بحيث تصبح أمة لاحول لها ولاقوة إلا بما يقدم إليها الغرب العملاق ، إله الحضارة الجبار كما يقولون .

هكذا خلقت القضايا المختلفة ، وبثت الأفكار الملفقة التى أخذت تردد ماقاله رينان وزويمر ولامنس ولورنس ومونك وكرومر ، ويلكوكس ولابى وليوتى . وهانوتوودراكور وكراوس ، وغيرهم ، لكى يمهد ذلك كله للانقضاض على القرآن واللغة والآداب ، ويشكك فى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان ، ويقنع العرب بقصورهم العقلى ، ويبرهن للمسلمين على ضعفهم الفكرى ، فيوصلهم جميعاً إلى إنكارهم التام للتاريخ واللغة والدين والآداب والحضارة والتراث وما إلى ذلك .

وأعظم ما حدث هو أن المخلصين للعقيدة ، والتراث ، واللغة ، والفكر والثقافة والأدب أمثال رفاعة رافع الطهطاوى ، وجمال الدين الأفغانى ، وعبد الرحمن الكواكبى ، ومحمد عبده ، ومحمد إقبال ، وفريد وجدى ، والأمير شكيب أرسلان ، ورشيد رضا ، ومحمد كرد على ، ومصطفى الغلاييني ، ومحمد الهراوى ، ومحمد حسين هيكل ، وعباس محمود العقاد ، ومصطفى السباعى ، ومالك بن نبى ، ومحمد البهى ، وأنور الجندى ، ومحمد الغزالى ، وغيرهم قد قبلوا مواجهة هذا التحدى الهدام ، وجدوا فى مقاومته وبيان ما فيه من زيف وضلال وما يهدف إليه من تحطيم الأمة العربية والقضاء على معنوياتها ومقوماتها .

ومن الجلى أن المنهج العلمى يفرض علينا الآن أن نعالج بعض تلك القضايا التى أثارها الاستشراق وتمسك بها أتباعه . وإذا كنا قد اخترنا أصعبها ، فلم نفعل ذلك إلا لعلاقتها بالأدب العربى وخطرها عليه . ومن هنا سوف ندرس بإيجاز شديد القضايا التالية : قضية العقلية العربية ، قضية القومية العربية ، قضية اللغة العربية ، وقضية التشكيك فى التراث ، وبعد ئذ سوف نقول بإشارة موجزة جداً إلى مواجهة العرب للاستشراق حيث سيتجلى أمامنا إنه إذا كانت الهجمات التى قام بها الاستشراق عن طريق إثارة هذه القضايا تعد أخطر أثر له فى الأدب العربى الحديث ، فإنه سيتجلى أمامنا أيضاً أن المواجهة التى قام بها المخلصون للعروبة والإسلام واللغة تعد أروع دفاع شق طريقه إليه الفكر العربى الإسلامى المعاصر بعزم وجدارة وثبات .

إذن . فهيا بنا نبحث فى كل قضية من القضايا المذكورة على حدة .

(ا) العقلية العربية[1] :

لقد اتضح مما تقدم أننا أقمنا هذا البحث أساساً على التجربة العربية الإسلامية الفريدة التى تجلت حقيقتها فى أربع تجارب إنسانية رئيسية فى كل زمان ومكان ، حتى إذا نجحت فى تحقيق الذاتية العربية الإسلامية ، فقد استبانت الحقيقة الفعلية لهم وتأكدت قيمتها وهى التجربة الدينية . والتجربة الفكرية والتجربة العلمية والتجربة الفنية . وقد حقق العرب جدارتهم فى كل منها على حدة ، بل تفوقوا على غيرهم فى كل منها على انفراد ، وأقام الغرب نهضته على اكتشاف نجاحهم هذا وذاك . وإذا كنا قد أكدنا هذا مراراً فإننا لم نفعل ذلك جزافاً ، وإنما أمامنا علاوة على الأدلة التى سقناها فيما مضى دليل جديد أحدث عهداً اكتشفناه وسط خضم علمى متلاطم اخترق أغواره « جون هرمان راندال فى بحثه « تكوين العقل الحديث » ، الذى يتسع أفقه لأكثر من ألف صفحة تجلت فيها وحدة العقلية البشرية ووحدة المعرفة الإنسانية

---

(١) **ساطع الحصرى** للغة والأدب وعلاقتهما بالقومية ، ص ٣٨/٢٨ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ حيث عالج نظرية الرسوس فى الأدب العربى متعرضاً لما أثير حول الدم السامى والدم الآرى فى العصر الحالى وما كان لهذا من أثر فى تناول الأدب العربى من جانب بعض الباحثين المحدثين مثل إسماعيل مظهر وغيره ، **فؤاد سليم** : العرب وذهنية الغرب ، مجلة « الزهراء » ١٥ شعبان و ١٥ رمضان ١٣٤٣ حيث تناول نظر بعض الغربيين من أمثال تشارلى دوتى وغيره إلى الفروق السلالية بين الأجناس الآتية والأجناس السامية وما لهذه الفروق من تأثير فى عقلية أصحابها ، **مورو بيرجير** ، العالم العربى اليوم ص ١٦٩/١٦٥ ، حيث تناول العقلية العربية معتبرًا إياها تعبيرًا عن الشكلية والجمود ، وقارن بين العقلية الإسلامية والعقلية المسيحية على أساس اختبار الطلبة العرب الذين كانوا يدرسون فى الجامعة الأمريكية ببيروت ، ثم ناقش محمد البهى بأن الإسلام يقدر المنهج العلمى حق قدره ولكنه شك فى هذا الاتجاه الحديث للإسلام ، **ماكس فانتاجو** ، المعجزة العربية ، ص ٧٩ ، حيث تحدث عن العقلية الإسلامية فى أوائل القرن الحالى مقرراً كما قرره رينان من قبل بأنها أصبحت محدودة مغلقة أمام العلم وعاجزة عن استقبال الأفكار الجديدة تماماً ، **محمد حسنين هيكل** ، عبد الناصر وشواين لاى ، الأهرام ٢٩ أكتوبر ١٩٧١ ، حيث أشار شواين لاى فى جوار بينهما إلى أهمية تأميم قناة السويس مؤكداً أن الدرس الرئيسى الذى يمكن استخلاصه من هذا التأميم هو الإثبات بأنه فى استطاعة الشرق أن يدير المشروعات بنفس كفاءة الغرب حتى قال : « لقد حاولوا أن يملأونا بالعقد وأن يقنعونا بأننا لسنا على نفس المستوى من الكفاءة مثلهم ، وأننا من معدن فقير وأقل درجة منهم ، إن إرادتكم لقناة السويس ليست هامة من الناحية المالية ، ولكن مرد أهميتها فى الواقع إلى أنها تثبت أن ما يستطيعون عمله ، فى وسعنا أيضاً أن نفعله . » وقد أثبت العرب حقاً أنهم يستطيعون أن يفعلوا كل ما يستطيعه الغرب أن يفعله وأكثر من ذلك السيديس ، الشخصية الإسرائيلية بين المفهوم الإسرائيلى والمفهوم العربى ، مطابع الأهرام التجارية « ١٩٧٤ ، حيث تناول التحدى والاستجابة الشخصية القومية المفهوم والإطار النظرى للبحث ، المفهوم الغربى للشخصية العربية ، المفهوم الإسرائيلى للشخصية العربية ، تقييم المفهوم الغربى الإسرائيلى للشخصية العربية ، المفهوم الغربى للشخصية العربية ، تقييم المفهوم الغربى للشخصية العربية ، الشخصية العربية بين الثبات والتغير ، وما إلى ذلك » .

بكل معانيها . وعلى الرغم من أن محمد حسين هيكل قد انتقده فى مقدمته الرائعة له لقلة عنايته بما قدمه العرب إلى العالم أجمع[١] ، فإننا نعتبر صياغته وحداثته برهاناً جديداً ضد مزاعم رينان الذى يقرر أنه « ليس العرق السامى هو ما ينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة ، ومن غرائب الصدف ألا ينتج هذا العرق ، الذى استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به فى حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى السامين غير استعارة خارجية صرفة خالية من الخصب وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية . . . إن الشرق السامى والقرون الوسطى مدينان بكل ما عندهما من الفلسفة ضبطاً ، ولذا فإذا مادار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا فى الماضى كان لليونانية وحدها حق إلقاء دروس علينا »[٢] ومع ذلك فقد حاول أن يبرر إحياءه لفلسفة ابن رشد العقلية قائلا : « ولكنى أجد أن كل محاولة لإنارة ناحية من الماضى تنطوى على مغزى واعتبار ، إذ إن ما فكر فيه الذهن البشرى من معضلة أهم من تكوين رأى عن هذه المعضلة وذلك أن المسألة إذا ما تعذر حلها كان عمل ذهن الإنسان لحلها أمراً تجريبيًّا ، له متعته وأنه إذا ما افترض الحكم على الفلسفة بأنها ليست سوى جهد أزلى باطل لتحديد ما لاحد له لم يمكنا أن ننكر ، على الأقل ، اشتمال هذا الجهد ، لدى النفوس ذوات الفضول على منظر جدير بأعلى انتباه »[٣] وحتى على هذا الافتراض الذى صاغه رينان بنفسه تصبح العقلية العربية التى تحققت ذاتها خلال تلك التجارب الأربعة جديرة بالاحترام ، وليست بالإنكار ، كما رأى رينان ، لأن « الجنس السامى دون الجنس الآرى » وإن «كان لرأيه وزنه فى فريق من معاصريه ، وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه ، لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع ، وأعرف الناس بالمسلمين فى عصره »[٤] . ونأخذ رأى راندال أيضاً دليلا ضد مزاعم المارشال بيجو الذى يقول « ضع عربيًّا وأوربيًّا فى قدر واحد على النار ثمانية أيام ، فإنك واجد بعد هذا مرق كل منهما منفصلاً عن مرق الآخر[٥] ، وكذلك ضد مزاعم ليون جوتييه الذى قرر « يزعم أن أقل

---

(١) جون هرمان راندل ، تكوين العقل الحديث ، ص ١٩/٤٥ تقديم محمد حسين هيكل ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٥م . ترجمة جورج طعمة ، مراجعة برهان دجانى .

(٢) أرنيست رينان ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٤) إبراهيم مدكور ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٥) ليون جوتييه ، المرجع السابق ، ص ١٥ نقلا عنه .

المتوسمين أو الملاحظين يستطيع من أول الأمر أن يكشف اختلافات فى النواحى المتعددة بين الجنس السامى والجنس الآرى ، فالزائر الأوربى لبلد من البلاد العربية يتبين بأدنى نظر مفارقات عديدة ، تقوى وتشتد حتى تصل إلى التعارض الحاد ، وتظهر بوضوح بمجرد المقارنة السريعة بين شئون البيئة السامية التى وصل إليها ، وشئون البيئة الغربية التى يعيش فيها . . . إذ تبدو الأمور والأشخاص وكأنها تسير على عكس المألوف فى أوربا حتى لتناقض تماماً فى سيرتها الطابع الأوربى »[١] ، وأيضاً ضد مزاعم لابى الذى يقول فى معرض مقارنته بين اليهود والعرب « إن الروح اليهودية تتجه دائماً إلى المستقبل ، بينما الروح العربية تتجه دائماً إلى الماضى »[٢] . ولتفنيد هذه المزاعم وتلك نسوق ذلك الدليل الجديد ، إذ « اتجه رجال القرون الوسطى إلى المعرفة العلمية التى وجدوها فى مكاتب العرب وجامعاتهم الغنية ، وحين أخذ الغرب يستيقظ فى إبان القرون الوسطى انتقل مركز الثقافة الإسلامية نتيجة فعل المصلحين المسلمين من الخلافة الشرقية إلى أسبانيا ، وعن طريق أسبانيا جاءت أول معرفة بمؤلفات أرسطو الكبيرة . ولكن المسلمين أنقذوا من العالم القديم شيئاً كان أرسطو ، بالرغم من عبقريته ، عاجزاً كل العجز عنه ، وهو العالم الرياضى والآلى .

ويظهر أن عظمة العرب كانت كامنة فى مقدرتهم على تمثل أفضل مافى التراث الفكرى للشعوب التى احتكوا بها أكثر مما كانت فى أى إبداع أصيل ، فقد أخذوا من العالم اليونانى المعرفة الرياضية والطبية التى احتقرها الرومانيون ، ونبذها المسيحيون جانباً وراحوا يعملون بصبر وجهد فى ذلك الطريق الذى ازدراه الإغريق فى أوج عظمتهم متبعين طريق التطور البطىء والتكيف العملى . وقد اكتسبوا من الهند الأرقام العربية التى لايمكن الاستغناء عنها ، وشكل التفكير الجبرى الذى لولاه ما استطاع المحدثون قط أن يبنوا على الأسس التى وضعها الإغريق . وبنوا فى القرن العاشر فى أسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فحسب ، بل كان علماً طبق على الفنون والصناعات الضرورية للحياة العملية ، وعلى الإجمال كان العرب يمثلون فى القرون الوسطى التفكير العلمى والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلها فى أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة . وخلافاً للإغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب الصبور . أما فى الطب وعلم الآليات ، بل فى جميع العلوم ، فقد استخدموا العلم فى خدمة الحياة الإنسانية مباشرة ،

(١) المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٢) المرجع السابق ، ٣٧ .

ولم يحتفظوا به كغاية فى حد ذاته ، وقد ورثت أوربا بسهولة عنهم ما ترغب أن تسميه بروح بيكون التى تطمح فى توسيع نطاق حكم الإنسان على الطبيعة وعلاوة على ذلك تأثر العرب تأثراً عميقاً بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة التى كانت سائدة فى الأراضى الهيلينية ، وهى الأراضى التى كانت أول ما وقع تحت حكمهم ، ولكنهم حتى حين أخذ بلبهم أرسطو الفيلسوف فإنهم أعطوا فلسفته صبغة أفلاطونية قوية . ومع أن أفلاطون والذين انضموا تحت لوائه ممن حملوا اسمه لم يعنوا كثيراً بالاتجاه البيولوجى النظامى الذى عرفت به المدرسة المشائية ، فإنهم شددوا على الرياضيات وهى أهم شىء بالنسبة للعلم الطبيعى . وربما أخذوا تشديدهم هذا عن الفيثاغوريين ، تلك الجماعة الغربية التى مزجت بين معرفة دقيقة لقوة الأرقام والنزعة الصوفية وتقديمهم لها . وبينما امتص التقليد المسيحى صوفية الأفلاطونية الحديثة وأهمل عملها الرياضى ، فإن العرب أظهروا حبا متساوياً للناحيتين . وعلى ذلك فحين نشأت الجامعات فى العالم المسيحى وجدت أن أسبانيا لم تحتفظ بالعلم الإسكندرى فحسب ، بل أضافت إليه الشىء الكثير . لقد شهد القرن الثانى عشر عملية التمثيل الكبرى لهذا العلم ، وتم ذلك فى مركزين رئيسيين : « صقلية والأندلس حيث تلاقت الثقافتان المسيحية والإسلامية ، وكثيراً ما كان علماء اليهود وسطاء فى هذه العملية [1] ، مما يدل دليلا قاطعاً على أهمية ما أنتجته العقلية العربية بالنسبة للإنسانية جمعاء .

وربما امتد هذا النص إلى أكثر مما يبدو أننا فى حاجة إليه بالنسبة للاستدلال على ما نحن فيه ، ولكنا قصدنا إلى هذا عمدا لبيان أن جون هرمان راندال لم يكتف بأن يرصد الظاهرة التى تؤكد أن نهضة الغرب قد بنيت حقا على ما أنجزه العرب ، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث استنبط منها قوانين المفارقات الرئيسية التى تدل أكثر من أى شىء آخر على أصالة العقلية العربية فى الأخذ والعطاء وأهمية تجاربها البشرية التى أثرت فى العالم بأسره وصقلت نفوسه ، وأغنت حياته بكل ما فيه من معان وعلوم وآداب وفنون .

وعلى الرغم من أننا مضطرون هنا أن نوجز الكلام تمشيا مع منهجنا العام ، فإننا مرغمون أن نقف قليلا مع ليون جوتييه واتجاهه فى هذا المجال ، حيث قرر بادئ ذى بدء أن « ما قلناه عن عرب الجزائر ينطبق على سائر الشعوب من الجنس نفسه ، أنهم تقريباً سواء فى أعماق نفوسهم ، ويبدون مناقضين فى جميع النواحى الجوهرية للجنس الآرى ، بل إنهم وهذا

(١) جون هرمان راندل ، المرجع السابق ، ٣٣١/١ - ٣٣٣ .

الجنس يكونون تقابلا حيًّا فى التفكير » [1] . ثم أفرد جوتييه عديداً من الصفحات ليتحدث فيها عما بين الجنسين السامى والآرى ومن التضاد فى مختلف الأمور فى الطهى والملبس واللغة والفن فقرر أن أسلوب العرب الفنى هو « الأسلوب اللانهائى » مستعيراً هذا الوصف من أستاذه أرنيست رينان الذى استعاره بدوره من أستاذه أرسطو ، ومتفقاً مع لابى الذى يرى أن الذوق الفنى للعرب [2] يدل على « عدم مقدرتهم على التبصر » ، وعلى « حب الماضى وعدم الاهتمام بالمستقبل » ، وعلى الاختلافات الفنية التى « تثبت عدم وجود خطة مرسومة بادئ الأمر » . هكذا يرى هؤلاء العرب فى حياتهم وعلومهم وآدابهم وفنونهم ، ومع أن جوتييه قد ذهب إلى مدى أبعد عندما عرج على « ألف ليلة وليلة » حيث بدا له الأمر على النقيض من هذا ، إذ عنى مؤلفها ببيان خطته المرسومة منذ استهلاك الكتاب ، وذلك بأن حكى القصة الرمزية الجميلة ، أى قصة الحاكية » شهرزاد « التى كان من مزايا قدرتها أن عمدت دائماً إلى أن تبدأ القصة الجديدة قبل بزوغ الفجر ثم ترجئ تمامها إلى الليلة التالية ، وبهذا حقق لكتابه أو بمجموعته الوحدة التامة التى تتطلبها العقلية العربية . إن المؤلف البارع ، بجعله القصة الأولى معينا لا ينضب لقصص أخرى إلى مالانهاية له ، قد عرف كيف يحقق المثل الأعلى للكمال الفنى حسب ما يتناسب وقلب العربى وعاطفته [3] ، فإنه اتهم العرب بعد أن تحدث عن الموسيقى العربية كما فعل غيره بعدم استطاعتهم النفاذ إلى وحدة الرواية الفنية وعدم فهمهم لها . و « بالإجمال فإن الفكرة الموسيقية عند العرب ، شأنها شأن الفكرة المنطقية خاضعة لقواعد وأصول واحدة متماثلة تماماً . فالجمل الموسيقية ، مقرونة بعضها ببعض بدلا من أن تكون متلاحقة فى وحدة متدرجة للرؤية من بعد . أما فكرة الانسجام والتناسب الموسيقى فقد ظلت دائماً غريبة عن العرب ، برغم ما وجدوه من أمثلة لدى الشعوب الآرية التى أخضعوها بالسيف ، إذ كانوا ينفرون منها دائماً » [4] وحتى حينما يتحدث عن الموسيقى لا يسمح لنفسه أن يمر بها دون أن يتذكر ذلك الزيف الذى يلصقه الاستشراق بالعرب ، وهو إخضاعهم الشعوب بالسيف ، كأنه لا يعلم أن التاريخ نفسه يؤكد أنه لايعرف أنه ظهر على وجه المعمورة على الإطلاق فاتح أعدل من العرب .

(١) ليون جوتييه ، المرجع السابق ، ص ١٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٣ .
(٣) المرجع السابق ، ٨٤ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٨٦ .

ويبدو لنا أنه أراد بكل ما تحدث عنه حتى الآن أن يرسى قاعدة متينة ليبنى عليها رأيه فى الشعر العربى أيضاً مستنتجاً إياه من فهمه للعقلية العربية وتجاربها المختلفة حيث يقول : « وفى الشعر العربى نجد مكاناً للملاحظات مشابهة لما تقدم فى نواحى العبقرية أو الروح العربية الأخرى إذ أنه يقوم على الطباق والمبالغة »[١] ألا يعد من التعصب أو من الجهل أن يرى باحث مثله أن الشعر الذى نحن بصدده يمتاز بهاتين الميزتين ليس إلا ؟ . ألا يعد رأيه هذا إثماً لا يغتفر أمام عدالة البحث العلمى المنصف ؟ . بلى إنه لكذلك . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نؤكد أن جوتييه قد قرأ شيئاً من الشعر العربى القديم أو الحديث معتمدين على رأيه المذكور ، فإنه يؤكد لنا قائلا : « أن القصيدة التى تعد نموذج الشعر العربى القديم ، خالية تماماً من الوحدة ، وتسير فى غير نظام ، لأنها تتكون من الإطارات أو التوسعات المقرون بعضها ببعض فى غير رابطة منطقية ، ولكن حذار أن نستنتج من هذا أن الشاعر العربى يرتجل ارتجالا حرا يسير على غير هدى ، من غير أن يفكر فى البيت الذى يلى ما سبق نظمه ، ودون خطة سابقة ، بل على النقيض من ذلك ، كلا من هذه التوسعات غير المتسقة وتخطيطها ، قد وضعته التقاليد بغير تبدل »[٢] معتمداً فى ذلك على كتابى « الشعر العربى قبل الإسلام » لباسيت ، و « مذكرات عن بلاد الفرس فى العصر القديم وتاريخ العرب قبل محمد » لساس .

و « جملة القول أننا نجد فى الفنون العربية فى الشعر كما فى الموسيقى والنحت أن الطريقة السائدة بالذات هى تلك التى تسمى بحق فن الزخرفة ، والفارق الوحيد يرجع إلى طبيعة كل من هذه الفنون وحالته الخاصة ، فبينما نرى مثلا فى فن النحت الزخرفى تكون الطريقة العربية الحقيقية تكرار رسم هندسى واحد مراراً عديدة نرى الحوادث فى بعض الفنون الأخرى كالقصة والشعر مرصوصة جنباً إلى جنب أو آخذاً بعضها برقاب بعض ، على ما بينها من اختلاف طبعاً ، وهذا المميز فيما يتعلق بالفن يتفق فى رأينا وجميع مظاهر العبقرية العربية . . يعنى أن الفن العربى ينفر من التناسق والانسجام الذى يعد أساس الفن الآرى ، وينزع إلى الطريقة الخاصة به ويعجب بها ، أى بمجرد وضع الأشياء جنباً إلى جنب . . أن أعمال الفن العربى لا تتميز عن أعمال الفن الآرى بحب الماضى ، أو بعدم القدرة على التبصر ، أو بعدم وجود خطة سابقة ، أنها تتميز بطريقة التركيب التى تقوم على مجرد وضع العناصر بعضها إلى

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦/٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

جانب بعض ، ومع ذلك يجدر بنا أن نلاحظ أن قاعدة وضع هذه العناصر جنباً إلى جنب تفترض استبعاد قواعد دقيقة ، واستخدام وسائل متنوعة ومعقدة ، تنطبق لاعلى المتماثلات فحسب ، بل على الأشياء المتضادة والمتباينة أيضاً . . . إن تاريخ البلاد التى تأثرت بالعبقرية العربية ونظامها السياسى والاجتماعى ، يدلنا على أنه قد ظهرت فيها هذه الميول والمميزات والخصائص نفسها لتأثرها تأثراً عميقاً بالنظم والتعاليم الإسلامية وبطابع العبقرية العربية »[١] . هذا هو ما انتهى إليه جوتييه متمشيا مع رينان ومتفقاً مع لابى فى محاولة يائسة لإنكار قيمة العقلية العربية . وإذا كانوا جميعاً قد اختاروا الفن والفلسفة والأدب للاستدلال على ما كانوا يبتغون الوصول إليه ، فإنهم فيما يبدو لنا لم يفهموا هذا الفن بقدر كبير ، إذ أنه أقرب الفنون إلى الحياة مطلقاً ، وهو آخر الفنون الكبيرة التى لم تفصل بين الفن والحياة والوجود وهو الفن الوحيد الذى احتفل بكل أنواع الحياة وأشكال التعبير . ومن الجلى أنهم درسوا هذا الفن منفصلا عن فكرته مما يدل على قصر نظرهم ، وإلا لما فهموه على هذا النحو أبداً ، إذ لو فهموا لعلموا أن الإسلام قد أحدث تغييراً جذريًا فى الأفكار والنفوس والأخلاق ، لأنه جاء لتحقيق الإيمان بالله الواحد الحق والابتعاد عن الإيمان بالآلهة الباطلة المزيفة ، حتى أصبح جليًّا لكل ذى عقل ، ليس حينذاك فحسب ، وإنما للآن أيضاً ، لأنه يستحيل أن تستقيم حياة الإنسان بغير الإسلام وكلما أصبح الإنسان أكثر وعيا ، فإنه يقترب من تحقيق الإسلام من تلقاء نفسه .

ومعنى تحقيق الإسلام عندنا هو تحقيق الذات الإنسانية فى جميع نواحى الحياة التى تتمثل فى تجارب الإنسان المختلفة حيث تتحقق له إنسانيته بأسمى معانى الجمال والسمو والجلال . ألا يكفى الإنسان الواعى ، مسلماً كان أو غير مسلم ، أن ينظر إلى القرآن الذى يربط معانى الحياة بالأرض والسماء لكى يصل إلى نتيجة حاسمة بأنه الأمر الوحيد الذى تملكه البشرية على الإطلاق يعبر بالأسلوب الإلهى عن الإنسان والكون والفكر . ألا يكفى الباحث المنصف أن يلتفت بنظره إلى الجامع لكى يرى الروح التعبيرية التى توصل الإنسان داخليًا وخارجيًا باللامحدود ، والمطلق واللانهائى . وهكذا ، إذا كان « الجامع » ، وهو مبنى من الحجر ، هو نقطة التقاء بكل الفنون الإسلامية حتى أنه قيل إن الفنون تؤدى إلى الجامع ، والجامع يؤدى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ وما بعدها .

إلى الصلاة »[١] ، فإنه يكون من حقنا أن نقول أن الفن الإسلامى كيان حى يوصل الإنسان بهذا المعنى إلى الجمال الذى يقوده بدوره إلى الجلال الذى يوجهه بسموه إلى القدسية مما يدل على أن هذا الفن ليس كما فهمه هؤلاء ، وإنما هو الفن الذى يرتفع بمعنوية الإنسان ليصبح حقيقيًّا تتحقق إنسانيته بكل ما فيها من معان وحرية ، وكمال ، وإرادة واستقلال . ومن هنا لا يمكننا بحال أن نتفق مع جوتييه الذى اتفق بدوره مع لابى على أن « هذا الفن لايستطيع أن يمثل أكثر من غرض واحد . هو غير المعين أو اللانهائى ، فالعالم الحى ، يمدنا بالنماذج ، والعربى الذى يحلم دون فكرة موجهة . لا يتذوق الانسجام تذوقاً واضحاً تاماً ، واللانهائى الذى يتذوقه ويعجبه هو اللانهائى الخاص بالامتداد المتجانس ، هو اللانهائى الذى يكون بإضافة امتداد إلى امتداد دون انقطاع ، والأشكال أو الصور الحية المتحركة تعد من الشواذ فى الفن العربى ، ثم إن تناولها الرسام بالإخراج أعطى لها أشكالا مبسطة ، والزهور والنباتات تحول إلى خطوط منحنية وإلى أشكال مضلعة بل الإنسان نفسه يصبح شكلاً هندسيا »[٢] لأنه فيما نرى رسم يفهم السمات الأساسية للفن الإسلامى حيث تتجلى فيه الوظيفية ، والتجريدية والموسيقية والتوحيدية ، والحيوية ، والبنيوية ، واللامحدودية بكل مافيها جميعها من المعانى والمفاهيم ، إذ نعتبر أن هذا الفن ليس لهواً ذهنيًّا ولاترفاً زمنيًّا ، وإنما نعتبره ضرورة من ضرورات النفس الإنسانية فى حوارها الشاق المستمر مع الكون المحيط بها ، حتى إذا صح القول بأنه لا فن بلا إنسان ، فينبغى القول أيضاً بأنه لا إنسان بلا فن ، لأنه بالرغم من أن لكل من تاريخ الفن وتاريخ الفلسفة وتاريخ الإنسان منطقه الخاص وشخصيته المستقلة وكيانه الحر ، إلا أن الفن الإسلامى ظاهرة حضارية لايمكن الوصول إلى أعماقه إلا بالاستناد إلى الحضارة التى نشأ فيها إذن فمن الخطأ أن يعتبر هذا الفن مجرد عوامل سلالية أو جغرافية أو اجتماعية وحدها ، كما اعتبره هؤلاء الفلاسفة ، وإنما يجب علينا أن ندرك أنه كان يستمد سماته الرئيسية من ذلك المنبع الذى لا ينضب مبلوراً بأساليبه المختلفة بما فيه من رموز وأفكار وشعور مما يدل على أن هناك وشائج تربط بين شتى القوالب والصور والنزعات تتجسد فيها نوعاً ما الروح الإسلامى الحق متمثلا فى علومه وآدابه وفنونه[٣] .

---

(١) روجيه جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ص ١٢١ ، من المرجع المذكور فى هذا الشأن من قبل .

(٢) ليون جوتييه ، المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(٣) لقد استعنا هنا بأفكار الفيلسوف الصوفى حامد سعيد من محاضرته « معنى الفن الإسلامى » التى ألقاها فى =

وقلنا نوعاً ما لأننا قد ذكرنا من قبل أن الفن الإسلامى المتكامل لم يوجد بعد ، لأن الإنسان نفسه لم يتمكن حتى الآن أن يرقى إلى ذلك الحد .

ولكن إذا كان رينان ولابى وجوتييه ومن تابعهم « يصدرون حكمهم على الفلسفة العربية ، أو بالأحرى على العقلية العربية ، بالتفرقة بين جنس سامى وجنس آرى ، فإن هناك نفراً من المستشرقين قد ذهبو إلى أن عدم إبداع ما نسميهم بفلاسفة الإسلام للمذاهب الفلسفية ، يرجع إلى أسباب عديدة ، منها كتاب المسلمين المقدس أى القرآن الكريم ومنها أن فى طبيعة العرب ، التأثر بالأوهام ، وهذا التأثر بالأوهام يتنافى وإبداع المذاهب الفلسفية ، إلى غير ذلك من دعوات كثيرة ، والواقع أن هذه الدعاوى وما يدور فى فلكها تعد دعاوى ظاهرها وباطنها التعصب سواء كان تعصباً جنسيًّا أو تعصباً دينيًّا نعم إنها تعصب جنسى ، لأن فيها تقليلا من شأن عقلية العرب ، برغم أن المنصف لو اطلع على كتب فلاسفة الإسلام وعلماء العرب الذين بحثوا فى الرياضيات والطبيعيات وغيرهما من علوم وآداب وفنون العلم مبلغ الدقة التى توصل مفكرو الإسلام إليها .

وهى تعصب دينى لأن فيها قولا بأن القرآن يبحث فى أكثر آياته على التأمل والبحث والنظر فى جنبات الكون »[1] والحياة والفكر سواء بسواء .

إذن ، فقد أصبح من حقنا أن نرفض بكل ما نملك من علم وبصيرة وفكر ذلك « الزعم الباطل ، أو الجهل العنيد ، الذى يجعل معرفتنا بأنفسنا باطلة لاتقوم على أى أساس علمى صحيح . . . لأن من صالح العمل الذى نقوم به أن لا نأبه بتلك الخيالات الجغرافية ، وأن نبعدها عن بحثنا ، بل لنلاحظ أيضاً عدم الوقوع فى أخطاء أخرى قد تجرنا إليها بعض الأوهام القومية واللغوية . لقد ساد فى القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم

= النادى اليوغوسلافى مساء يوم ٦ ديسمبر ١٩٧٣ لأعضاء الجالية اليوغوسلافية بدعوة منا فنشكر له فضله ونقدره تقديراً كبيراً . كما استعنا بتأملات الفيلسوف الماركسى روجيه جارودى فى المرجع المذكور آنفاً وكذلك باتجاهات رمسيس يونان فى « دراسات فى الفن » حيث أشار إلى مؤلفات رينيه ويبج الذى يؤكد أهمية الفن للإنسان فى كل زمان ومكان ، وأضفنا إليهم جميعاً أشياء ربما لم يفكروا فيها . ومع ذلك كله فإننا نعترف بفضلهم وتلمذتنا على أيديهم وعلى وجه أخص على أيدى الصوفى الفنان حامد سعيد الذى أضاء أمامنا الطريق للفهم الجوانى للفن الإسلامى العريق وله منا أجزل الشكر والتقدير والعرفان ، علاوة على استفادتنا من هربرت ريد » معنى الفن وتوسعنا فى مفهومه بقدر كبير .

(١) محمد عاطف العراقى ، آراء الإسلاميين والمستشرقين حول الفلسفة الإسلامية ص ٢٣ ، مجلة « الفكر الإسلامى » نمره ١١ ، ٣ ذو القعدة ، ١٣٩٢ هـ ، تشرين الثانى ١٩٧٢ م

إليها الناس ، لكن العنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسى ، ولانريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة ، فيما يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة ، إلا أننا نعلم علم اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا فى بعض حالات محددة ، وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب »[١] تماماً . وليس منهجنا فى الأمر ، كما هو حالنا فى غيره ، إلا منهج الإسلام الذى « يدعو إلى منهجيه البحث وموضوعيته ، وهو يحترم نتائج هذه البحوث ويعتبرها مصدراً رئيسيًّا من مصادر المعرفة ، ويرتفع بها إلى اعتبارها من آيات الله (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى نفسهم حتّى يتبين لهم أنه الحق) ومن هذه الزاوية هو يحترم فى قضية العنصرية مايثبته البحث الموضوعى المنهجى »[٢] المنصف .

وبعد هذا كله لابد أن نتساءل : أكان فى إمكان الاستشراق حتى بمزاعمه الباطلة أن يؤثر فى الأدب العربى المعاصر؟ نعم ، إنه استطاع أن يفعل ذلك ، إذ « حرص كثير من دعاة التغريب على اتهام العقلية العربية جريا وراء رينان وغيره وفى مقدمته توفيق الحكيم وحسين فوزى وسلامة موسى وحسين مؤنس وإسماعيل مظهر ، حتى وصفت الأمة العربية بأنها أمة لايعرف لها تاريخ وأدبها أدب صحراوى جاف مليء بالمبالغات وهو أدب التكلف والزخرف ، كما وصفت العقلية العربية بأنها عقلية سامية قاصرة عن الخلق عاجزة عن استنتاج المعانى المجردة وأن العرب استمدوا علومهم وفلسفتهم من فلسفة اليونان ولافضل لهم فيها وكل شيء عندهم زخرف »[٣]

وإذا كان أنور الجندى قد تناول تأثر هؤلاء ودعواهم بشيء من التفصيل ، فإننا نؤثر أن نتناول أبا القاسم الشابى[٤] وحده ، حيث سيظهر لنا تأثره برينان ولابى وجوتييه وغيرهم أكثر مما يمكننا أن نتنبأ فى أول الأمر إذ أن له كتابا يتعلق بموضوعنا مباشرة[٥] . ثم ، ألا نعد العقل

---

(١) بول ماسون – أورسيل ، الفلسفة فى الشرق ، ص ٢٠ ، ترجمة محمد يوسف موسى دار المعارف بمصر ١٩٤٧م .

(٢) عبد العزيز كامل ، الإسلام والتفرقة العنصرية ، ص ١٤ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .

(٣) أنور الجندى ، يقظة الفكر العربى مرحلة ما بين الحربين ، ص ١٧٦ وما بعدها مطبعة زهران ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

(٤) عمر فروخ الشابى شاعر الحب والحياة ، ص ٨ وما بعدها ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٠ .

(٥) أبو القاسم الشابى ، الخيال الشعرى ، عند العرب ، ص ١٧ وما بعدها ، الشركة القومية للنشر والتوزيع ، تونس ١٩٦١ ، ومن الغريب أن عمر فروخ لم يتمكن من الحصول على هذا الكتاب كما يعترف بنفسه فى دراسته القيمة المذكورة آنفاً .

مركزاً للخيال ، فالعلاقة بينهما وثيقة العرى ، ولاسبيل إلى الفصل بين هذا وذاك على الإطلاق . ماهى إذن تأملات أبى القاسم الشابى عن الخيال الشعرى لدى العرب ؟ عن أى شىء أراد حقا أن يبحث هذا الشاعر العظيم ؟ ماذا ابتغى الشاعر الفذ الوصول إليه ؟ ماذا كانت نتيجة تأملاته هذه ؟ [١] ها هو ذا يقول : « أريد أن أبحث فى الخيال من ذلك الجانب الذى يتكشف عن نهر الإنسانية الجميل الذى تتدفق فيه أمواج الزمن بعزم وشدة ، وتنهزم فيه رياح الوجود المتناوحة مجلجلة داوية جامحة ، وتتعاقب عليه ظلمات الكون وأضواؤه وأصباح الحياة وأمساؤها ، ذلك الجانب الذى يستلم ويستوحى ويحيى ويشعر ، ويتدبر ويفكر ، أو بكلمة مختصرة أنى أريد أن أبحث عند العرب على ما سميته خيالا شعريًّا أو خيالا فنيًّا » [٢] ولكن يبدو لنا أنه منذ البداية كان يتشكك فى النتيجة البناءة من بحثه فى مثل هذا الموضوع ، وذلك حين يقول : لا أدرى هل أننا سنسمع غماغم الخيال الشعرى فى صحراء العرب وسنلمح طيفه الجميل هازجاً فى تلك الجزيرة النائية ؟ أم أننا لا نبصر غير ظله تائهاً تحت أشعة الشمس المحرقة ولانتبين إلا آثار قدميه فوق الرمال ؟ من يدرى . . ؟ » [٣] وبعد أن تناول الخيال الشعرى فى الأساطير العربية وأشار إلى أمثلة منها يسألنا : « فهل رأيتم فيما تلوته عليكم من أساطير العرب واحدة تشرق بالفن والحياة ، كما تشرق الكواكب بالنور الجميل والورد بالعطر الأريج ؟ وهل وجدتم فيها جمالا أكثر من هذا الحديث الخيالى الوضىء الذى يروونه عن سهيل وأختيه ؟ وكذلك كانت أساطير العرب ، وثبة جامدة جافية لم تفقه الحق ولا اشتملت على شىء من فلسفة الحياة ، أما أساطير الأمم الأخرى . فقد كانت مشبعة بالروح الشعرية الجميلة زاخرة بفلسفة الحياة الفنية الراقصة فى ظل الخيال » [٤] أليس هناك فرق بين الخيال الشعرى لدى العرب وبين الخيال الشعرى لدى اليونان ؟ بلى ، إنه لكذلك . ولكن ، إذا كان الفرق هنا جليًّا ، فما هو الحال يا ترى ، فيما يتعلق بالخيال الشعرى لدى العرب عن الطبيعة ؟ فى

---

(١) دراسات عن الشابى ، إعداد أبو القاسم محمد كرو ، دار المغرب العربى تونس ١٩٦٦ ، حيث نجد دراسة ضئيلة جدًّا عن « الخيال الشعرى عند العرب » قام بها شوقى أبو شقرة ، ص ١٥٢/١٥٤ متناولا هذا الموضوع عند الشابى بإيجاز مخل لا يفى بغرض حتى بعد أن وضع فى نهاية قائمة الدراسات القيمة التى أسهم فيها الباحثون العرب من المشرق والمغرب متناولين عبقرية الشابى الشعرية وأثره فى الأدب العربى المعاصر.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

مختلف أوقاتها اليومية وإحساسنا به ، انطلق الشابي يحدثنا عن الجمال لكي يقول بعد ئذئذ : « الجمال الطبيعي هو القسطاس العادل الذى ينبغى أن توزن فيه نفسيات الأمم وشاعريات الشعوب ليعلم ماهى عليه من قوة أو ضعف ، ومن صحة أو فساد وعلى حسب مافى الإقليم من جمال وروعة تكون شاعرية الأمة ، فإن كان وسطها الطبيعى مهيجاً نظيراً كانت شاعرية الأمة خصبة منتجة ، وإن كان كالحاً مقشعرا كانت كرة مجدية بل أزيد : إن على حسب طلاقة الجو أو قطوبه تكون نفسيات الأمم والشعوب ، فإن كان الجو طلقاً ضحوكاً كان روح الأمة مفرحاً ، وإن كان الجو جهماً عبوساً كان روح الأمة داجيا مكتئبا ، ولماذا لا يكون للوسط الطبيعى أثره الفعال فى تكوين نفسيات الأمم وطبعها على غزارة ، وقد تحقق العلماء أن له الأثر القوى فى خلق المزاج الفردى وتكوينه »[1] .

ثم أخذ الشابي يحدثنا عن الأمة العربية وحظها من الوسط الطبيعى عارجاً على الأدوار التى ينقسم إليها الأدب العربى ، ومشيراً إلى بعض الشعراء العرب وخيالتهم من أمثال الأعشى وكثير عزة وعنترة بن شداد وابن أبى ربيعة وامرئ القيس وغيرهم من الدور الجاهلى والدور الأموى لكى ينتهى إلى نتيجة قائلا : «كان الأدب العربى فى هذين العصرين خالياً من الشعور بجمال الطبيعة والحديث عنه إلا أصواتا ضئيلة خافتة تنطلق من حين لآخر كغمغمة الحالم الذى لا يفقه ما يقول ، وكان العرب واقفين أمام مشاهد الكون ، لا وقفة المتهيب الجاشع لأن مثل هاته الوقفة مما يكون الباعث عليه نشوة الحس وسكرة الخيال لابد أن ينفجر يوماً عن خير ما تفتق عليه القرائح والعقول ، بل إنها وقفة الأخرس الذى لا ينطق ، والأعمى الذى لا يبصر أضواء النهار[2] إذن هل هناك فرق بينه وبين جوتييه ؟ ربما ذهب أبعد منه . ؟ ولكن ، ماذا حدث فى نظر الشابي مع الأدب العربى وخيال أصحابه عندما أظل العصر العباسى حياة العرب وازدهر العصر الأندلسى ، وعندما امتزج دمهم بدم اليونان والفرس والرومان وغيرهم ، وعندما أتقنت العناصر غير العربية لغة القرآن الخالدة ، وعندما تغير نوعاً ما الوسط العربى ، ماذا حدث فى هذا العصر الخلاق ؟ لقد حدث أن شب فيه الفن الطبيعى الوليد الذى أخذ يتغنى بسحر الطبيعة فى مختلف مظاهرها وشتى ألوانها فأصبح فى إمكاننا أن نسمع أصواتاً لم نألفها من قبل فيها شىء من دقة ، وقدر من عذوبة ، وفيها نوع من طلاوة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ .

وشكل من حلاوة ، نسمع مثلاً أبا تمام يقول :

دنيا معاش للورى حتى إذا　　جاء الربيع فإنما هي منظر

أى خيال أعمق من هذا ، وأى نظر أبعد من ذاك ؟ ونسمع أيضاً البحترى يتغنى :

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكاً　　من الحسن حتى كاد أن يتكلما

ألا نشعر أن هذا الإحساس العميق اليقظ هو الذى يكاد يستمع إلى صوت الربيع ونسمع أخيراً ابن الرومى يفرد .

إذا ما أعارتها الصبا حركاتها　　أفادت بها «أنس الحياة» فتأنس

أليس هذا الشعور الصادق هو الذى يحس بروح الحياة السارية فى عروق الكون ؟ بلى إنها لكذلك ، إذ إن فيها من عمق الخيال ودقة الإحساس بجمال الوجود مالا يظفر بمثله حتى فى الأدب الأندلسى على ما فى البلاد الأندلسية من حسن نضارة وجمال لم ترزق مثلها البلاد الشرقية ؟ ولكن حسب نظريته كان يجب أن يكون هناك أدب أجمل وأروع من هذا الأدب ماذا حدث ؟ لقد حدث أن نشأ الأدب الأندلسى فى عصر ازدهرت فيه الحضارة بدرجة أخمدت الأنوثة المترفة ، على الرغم من أنها هذبت الألسنة ورققت الأساليب حتى أصبح الشعر هناك رقيقاً طليًّا ولكنه مع ذلك قليل الحظ من عمق الشعور . ولنأخذ على سبيل المثال ابن خفاجة . . وابن زيدون . . وابن سمبل لنجد ديباجة غشه ناعمه وتعابير عذبة ناصعة ، وصفاً دقيقاً جميلا ، ولكن ليس وراء ذلك كله عاطفة حادة أو إحساس عميق . . . ثم لتأخذ على سبيل المثال أيضاً شاعرين أوربيين مثل لامرتين وجينه لكى نتبين الفرق بين الرنة العربية الساذجة البسيطة والرنة الغربية العميقة الرواية ، ونتعرف كيف ينظر الأدب العربى إلى الطبيعة بعد أن عرفنا كيف ينظر الأدب العربى إليها . وبعد أن أفرد لكل من هذين الشاعرين بقطعة من أدبهما تساءل : أى النظرتين إلى الطبيعة أعمق ؟ هل نجد فى العربية تلك الروح الشاعرة ؟ إن النظرة العربية إلى الطبيعة جد بسيط إزاء النظرة الأوربية إليها ، لأن كلمات الشاعرين الأوربيين هى الأغنيات الخالدة التى ترددها النفوس الشاعرة فى أعماقها كلما نشاهد بهجة الكون ونشارك جلال الوجود . أما كلمات الشعراء العرب التى مرت بنا فليست مستواها بأى حال من الأحوال ، لأن أصحابها لم يشعروا مطلقاً بتيار الحياة المتدفق فى قلب الطبيعة إلا إحساساً خاليا من يقظة الحس ونشوة الخيال كما نراه عند البحترى وابن الرومى وأبى تمام

وأشباههم[١] .

وإذا كان هذا هو خيال العرب الشعرى إزاء الطبيعة ، فما هو خيالهم إزاء المرأة ؟ وإذا كانوا قد حرموا من مظاهر السحر الطبيعى ، فهل حرموا من مظاهر سحر المرأة ؟ فما هو أمر العرب إذن فى أدبهم فيما يتعلق بالمرأة ؟ هاهو ذا الشابى يرد علينا قائلا : لم يكن لديهم من مظاهر الجمال على اختلاف فنونه غير فن واحد هو « المرأة » ففى المرأة وحدها استطاعوا أن يجدوا ذلك الينبوع السحرى المتفجر من قلب الحياة ، وفى المرأة وحدها ظفروا بتلك الكأس الروية التى تطفئ ظمأ القلب إلى الحس وغلة النفس إلى الجمال فتغنوا بمحاسن المرأة وشببوا بمفاتنها ماشاء لهم الشعر والعاطفة وتلك جبلة الإنسان فى العالم كله منذ القدم »[٢] اقرءوا ما شئتم من الأدب العربى مثل أبيات امرئ القيس وطرفة بن العبد والأعشى وأم كلثوم وكعب بن زهير وابن أبى ربيعة ، ومثل قصائد أبى نواس وابن الرومى وأبى تمام والبحترى والمتنبى وغير هؤلاء وأولئك ثم قولوا ماذا رأيتم ؟ هكذا . أما تأكدتم بأنفسكم : « أن نظرة الأدب العربى إلى المرأة نظرة دنيئة سافلة منحطة إلى أقصى قرار المادة ، لاتفهم من المرأة إلا أنها جسد يشتهى ومتعة من متع العيش الدنىء ؟ أما تلك النظرة السامية التى يزدوج فيها الحب بالإجلال والشغف بالعبادة ، أما تلك النظرة الروحية العميقة التى نجدها عند الشعراء الآريين فإنها منعدمة بتاتاً ، أوكالمنعدمة فى الأدب العربى كله لا أستثنى إلا الأندر الأقل ، على الرغم من أن أكثره فى المرأة . . . إنها لم تظفر فى هذا الأدب بنصيب من الخيال الشعرى ولو كان يسيراً لأن النظرة التى نظر إليها بها كانت مادية محضة لاعمق فيها ولاحياء سواء فى ذلك جميع العصور والأجيال[٣] .

ما هذا كله أيها الشاعر العظيم ؟ ألا تجدون شيئاً من الخيال الشعرى فى القصة العربية ؟ « هل نجد فى الأدب العربى شيئاً من هذا القصص الذى يتصل بالخيال الشعرى أدق اتصال لأنه يتفهم الحياة بما اشتملت عليه ؟ » . ولذلك كله يجب أن يترك الرد على هذا السؤال إلى ما بعد الرد على ماهو الأهم فيما يتعلق بالأمر نفسه .

أولا : هل القصص العربى مستقل بنفسه عن غيره من فنون الأدب ؟

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٧/٥٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٢ و ٩٢ .

ثانيا : هل كان القصص العربي من ذلك النوع الذى ينقد ويمحص ويسير ويحلل ؟ .

أما فيا يتعلق بالسؤال الأول . فربما يستطيع الباحث فى الأدب العربى أن يظفر بشىء من القصص الجميل عند المنخل اليشكرى ، ولكنه لم يكن مستقلاً بنفسه ، وقد يتمكن أن يحصل على شىء منه عند امرئ القيس ، ولكنه مثل الأول لا يسوقه بذاته ، والحال نفسه عند النابغة والأعشى وغيرهما ، بل كلما يمكنه أن يحصل على شىء من الشعر القصصى عند ابن أبى ربيعة الذى يستحق بجدارة « أن يسمى أبا الشعر القصصى لأنه هو الباذر الأول لبذرة هذا الفن ولو تعهدها من بعده من الشعراء لأنشئت إنشاء حسناً تعم فروعه جميع نواحى الحياة بعد أن كان مقصورا على أحاديث الحب ونجوى القلوب ، ولكن هذا القصص الشعرى قد استهل بحياته وانقضى بموته ولم يبعث على يد شاعر من جديد »[١] وقد أشاد شاعرنا بالمؤلفات العربية التى يذكرها الدارسون كأنواع من القصص العربية المبتكرة مثل مقامات بديع الزمان وألف ليلة وليلة ومقامات الحريرى ورسالة الغفران وكليلة ودمنة وغيرها ولكنه لم ير فيها خيالا .

وأما فيا يتعلق بالسؤال الثانى ، فمن الجلى أن القصص العربى لم يكن من ذلك النوع الذى ينقد ويسير ويحلل لأنه كان : إما قصصاً يقصد به اللذة والإمتاع كما هو الحال عند ابن أبى ربيعة ، وإما قصصاً يراد منه الحكمة وضرب المثل كما هو الأمر فى «كليلة ودمنة » وأما قصصاً يقصد للنكت الأدبية فى النوادر اللغوية كما هو الشأن عند بديع الزمان والحريرى . هذا هو ما نجده من الأدب القصصى لدى العرب ؟ فهل كان لفنهم هذا نصيب من الخيال الشعرى الذى نبحث عنه ؟ لا ، لأن الخيال الشعرى لا يضطر إليه إلا من أراد خوض ظلمات الحياة وأنفاقها ، واستطلاع مافى خفايا النفوس من صور ورسوم ، لأن الخيال الشعرى هو فانوس الحياة السحرى الذى لاتملك مسالكها بدونه ، والقصص العربى لم يجشم نفسه ركوب هذه السبيل الغا مضة المتعرجة بل اتبع الطريق المنبسطة الواضحة التى لاتؤدى إلى اللجة ولا الهاوية ولكنها تؤدى إلى صحراء مدحورة تأخذ الطرق ما فيها لأول نظرة ، تلك الطرق اللاحجة العادية التى سارت عليها أساطير العرب وآدابهم »[٢] .

نعم هكذا يرى الشاعر العربى المعاصر أدبه القصصى ولكن ، أيها الشاعر العظيم إلى أى شىء انتهى بكم البحث فى الأدب العربى وانطلاقاته الخيالية عبر عصوره المختلفة ؟ هاهو ذا

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

يرد علينا قائلا : « إنه أدب مادى لاسمو فيه ولا إلهام ولاتشوف إلى المستقبل ، ولا نظر إلى صميم الأشياء ولباب الحقائق ، وأنه كلمة ساذجة لاتعبر عن معنى عميق بعيد القرار ولاتفصح عن فكرة تتصل بأقصى ناحية من نواحى النفوس . . . أن الأدب العربى جامد ميت لم يمثل منازع تلك الشعوب التى عاش بينها تمثيلا صحيحاً ولاقدم لها غذاءها الروحى الذى تتطلبه أهواؤها ومشاعرها . . . أنه مادى لا شىء فيه ، لأن منشأه الروح العربية التى آملت هذا الأدب وألقت عليه هذا اللون الخاص »[١] أوليست كلمات الشابى هذه هى تلك التى رددها من قبله بعض فلاسفة الاستشراق من أمثال جوتييه ولابى وريتان ؟ بلى ، إنها هى . ولكننا لا نريد أن نقف مع هذا الشاعر عند هذا الحد ، وإنما نريد أن نسأله ماهو حكمكم إذن فيما أنتجته العقلية العربية فى عصورها المتعددة ، يرد على ذلك دون تردد قائلا : « إن كل ما أنتجه الذهن العربى فى مختلف عصوره قد كان على وتيرة واحدة ، ليس له من الخيال الشعرى حظ ولانصيب ، وأن الروح السائدة فى ذلك هى النظرة القصيرة الساذجة التى لا تنفذ إلى جواهر الأشياء وصميم الحقائق ، وإنما همها أن تنصرف إلى الشكل والوضع واللون والقالب ، أو ما هو إلى ظواهر الأشياء أدنى من دخائلها ، فهى لا تتحدث عن الطبيعة إلا بألوانها وأشكالها ، ولا يهمها من المرأة إلا الجسد البادى . وهى فى القصة لا تتعرف إلى طبائع الإنسان وآلام البشر ، وفى الأساطير لا تعبر عن فكر سام وخيال فياض ، وإنما هى أوهام كاذبة وأنصاب جامدة . . . الروح العربية خطابية مشتعلة ، لاتعرف الأناة فضلا عن الاستغراق ، ومادية محضة لا تستطيع الإلمام بغير الظواهر مما يدعو إلى الاسترسال مع الخيال إلى أبعد شوط وأقصى مدى ، ومن هاتين النزعتين ، الخطابية والمادية اللتين ذهبتا فى الحياة مذهباً خاصا ، كان لها ذلك الطبع الشبيه بالنحلة المرحة لا تطمئن إلى زهرة حتى تغادرها إلى أخرى من زهور الربيع ، ولذلك فهى أبداً متنقلة ، وهى أبداً حائمة ، تلك هى الروح العربية ، وذلك هو طبعها »[٢] .

هذا هو حكم شاعرنا العظيم على العقلية العربية الذى انتهى إليه بعد تأملاته فى خيال العرب الشعرى متأثراً بتلك النظرية التى صاغها أمثال لابى وريتان وجوتييه ، مما يتضح لكل دارس منصف وناقد حصيف .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢١/١٢٢ .

وما دمنا قد ناقشنا مزاعم جوتييه ورينان ولابى من قبل ، حيث رفضناها لأسباب تاريخية واعتبارات موضوعية وبراهين علمية ، فلا حاجة بنا أن نناقش هنا آراء الشابى المذكورة ، لأنها لا تعد إلا تبلوراً عربيًّا لآراء هؤلاء الفلاسفة التى فندناها بعد أن أثبتنا بالأدلة القاطعة بطلانها .

وكل مانود أن نشير إليه هنا هو أننا اختصرنا الطريق فى هذا المكان وتجاوزنا اتجاهات ابن صاعد الأندلسى [١] الذى يرى أن الله سبحانه لم يمنح العرب علم الفلسفة ولم يهيئ طباعهم للعناية بهاولم يعلم أحداً منهم سوى الكندى ، والشهرستانى [٢] ، الذى يؤكد أن العرب « أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية » وابن خلدون [٣] ، الذى يعتقد أن العرب أبعد الناس عن الصنائع وأن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم العجم ، لأنها فيما نرى لا تمثل هجوماً على العقلية العربية إذ كانت لها اعتبارات أخرى غير اعتبارات الاستشراق وأصحابه ، كما تجاوزنا اتجاه أحمد أمين [٤] الذى تأثر بالاستشراق وجرى مجراه فيما يتعلق بالنظر إلى العقلية العربية ، ولكن مصطفى عبد الرازق [٥] رد عليه كما رد على غيره ، وإن لم يذكر شاعرنا لا من قريب ولا من بعيد ، كما أن أحداً غيرنا لم يشر إلى تأثره بالاستشراق مما يدل على إتياننا بجديد حتى فى هذا الميدان أيضاً .

بعد هذا كله نستطيع أن ننتقل إلى دراسة مابين القومية العربية،والاستشراق من علاقة واتجاه .

(ب) القومية العربية [٦] :

لقد بينا فيما مضى أن بيئة العرب الطبيعية كانت تسير حياتهم ، وتسيطر عليهم ، وتقرر

(١) طبقات الأمم ، ص ٥١ ، مطبعة محمد محمد مطر بمصر ، بدون تاريخ .

(٢) الملل والنحل ، ١٠/١ ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ١٩٦٨ .

(٣) مقدمة ، ص ٤٠٤ و ٥٤٣ .

(٤) فجر الإسلام ، ص ٣٨/٣٠ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

(٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٧/٣٠ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ .

(٦) ماهر لسيم ، فلسفة القومية العربية ، ص ١١ وما بعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩ حيث تناول كيان القومية العربية وأهدافها ، كيف يمكن الحرص عليه ، ما هى هذه القومية كمذهب ، لماذا يحارب العرب الصهيونية والاستعمار .

مصيرهم قبل الإسلام ، كما أثبتنا أصالة أمتهم وتاريخ وجودهم ومقومات شخصيتهم ، ثم أكدنا أنهم وجدو أنفسهم بالإسلام الذى أصل جذورهم وصقل نفوسهم ووحد صفوفهم ، لأنه ولد بينهم شعوراً خلاقاً بالتضامن البناء سما على المنازعات القبلية والأطماع الشخصية والعصبيات العشرية ، فكان نتاج ذلك ميلاد الأمة العربية التى منحها الدين الجديد هدفاً هو أبعد مدى وأسمى من كل غاية لهم ، حتى اكتمل على يديه الكيان العربى ، مؤكداً أن الإسلام جاء لاكقوة توحيدية باعتباره ديناً فحسب ، بل إنه جاء أسلوباً للحياة ومصدراً للقوة وبعثاً للحضارة ومنبعاً للإنسانية وقانوناً للحرية [1] هكذا كان الإسلام بالنسبة لهم خلال تاريخهم كله ، وسيكون كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . إذن فبمقدار تمسكهم به يكون تقدمهم وقوتهم ومصيرهم ، ويتعلق وجودهم وحياتهم وتاريخهم ويتقرر ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم ، والعكس صحيح أيضاً ، لأن العلاقة بين الإسلام وبين العرب علاقة مصيرية أكدتها الأحداث التى جرت فى الأعصر الحديثة فى العالم العربى الإسلامى ، ومن هنا « تعتبر المنطقة العربية أهم المناطق التى بدت فيها ظاهرة العلاقة المتبادلة بين القوى الدينية والقوى الوطنية وقوة تماسكها لأن كلتا القوتين اللتين تجتمعان فى القومية الإسلامية متكافئتان ، ولأن

= والشيوعية وكيف يفرقون بين هذه الاتجاهات وشعوبها وانتهى بدراسة مراحل هذه القومية وسياستها ووسائل تدعيمها ، **ماهر حسن فهمى** : القومية العربية فى الشعر المعاصر ص ٥ ، وما بعدها ، مؤسسة المطبوعات الحديثة بدون تاريخ ، حيث بحث فى أسس القومية العربية الجامعة الإسلامية والقومية العربية ، الثورة العربية وانتفاضاتها ، ثلاث تيارات فيها ، جامعة الدول العربية ، فلسطين والقومية العربية ، العدوان الثلاثى على مصر وأهدافه وأخيراً الوحدة الكبرى واشتياق العرب إليها ، **على حسنى الخربوطلى** ، محمد والقومية العربية ، ص ٥ وما بعدها ، مؤسسة المطبوعات الحديثة بدون تاريخ حيث تناول تعريف القومية العربية قديماً وحديثاً ، القومية العربية قبيل ظهور الإسلام ، الإسلام والقومية العربية ، القرآن والقومية العربية وغيرها من المسائل التى تتعلق بهذا الموضوع ، **ساطع الحصرى** ، اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية ص ٢٢٥ ومابعدها ، حيث عالج مفهوم القومية العربية ، الأدب والقومية العربية ، والأدب فى خدمة المجتمع وغيرها من الموضوعات ، **ليونارد بابندر** ، الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط ، ص ١٩ وما بعدها ، حيث يحث فى القومية العربية والإسلام والعروبة ، والمجتمع والدولة وما بينها جميعاً من علاقة فى العالم العربى ، **جان وولف** ، يقظة العالم العربى ، ص ٩ وما بعدها حيث تناول مختلف شئون العرب ومشكلاتهم باينا دراسته على الواقع الذى يعيشه العرب اليوم وعلى تاريخهم المجيد مشيراً إلى أهمية عالمهم المسرح الدولى السياسى ، ومنبهاً إلى أهمية لغتهم وآدابهم وعروبتهم للحفاظ على وجودهم . **محمد جميل بيهم** ، العروبة والشعوبيات الحديثة ، نقاش مع الأساتذة : أنطوان سعادة ، كمال جنبلاط سلامة موسى وأمير بقطر وتعليقات على مقدمة ابن خلدون ص ٣ وما بعدها ، دار الكشاف بيروت ١٩٥٧ ، حيث تناول اتجاهات الشعوبية بمصر ولبنان والعراق وفلسطين ومراكش والجزائر وتونس وليبيا وغيرها من مطايا الاستعمار مشيراً على استقلال بعض الدارسين كابن خلدون ثم تجاهلهم وجود مدينة عربية اسلامية وخصائصها أو أهميتها بالنسبة للعرب ووجودهم نفسه ، وغيرها من المراجع فى هذا الصدد وهى كثيرة ومتعددة .

(١) عبد الغنى بشرى ، أثر سياسة القوميات فى الحركة القومية العربية ، ص ٩٥ بتصرف دار الفكر العربى ٩٦٦ .

ما يجرى على الأرض العربية يحدث صدى فى كل أرجاء العالم الإسلامى ، فهذه المنطقة بالنسبة للمسلمين بمثابة القلب تتوقف على نوعية ضرباته حياة باقى الجسد ، لذلك يتأثر المسلمون فى جميع أنحاء الكرة الأرضية بالأحداث الجارية على أرض هذه البقعة من وطنهم الإسلامى إن مدًّا أو جزراً . وهيأت الحركة القومية العربية التى ظهرت على أرض هذه المنطقة لكل الحركات ذات الاتجاهات المختلفة ، أسلوباً للعمل جمعهم على طريق كفاحهم ووسع جبهة الالتقاء حتى وجدت كل حركة لها مكاناً فى هذا الاتجاه الذى جذب كل القوى إلى أعمدة صلبة متينة تقوم على أسس مشتركة ، وهى الاشتراك فى اللغة والثقافة والدين ربطت كل الاتجاهات الوطنية فى جبهة واحدة ، ضد القوى الغربية ونفوذها ، وبهذا مثلت القومية العربية دور القومية الإسلامية ، فهى عربية فى ظاهرها ، إسلامية فى مخبرها وأهدافها » [(١)]

ومن الجلى إذن أن يكون للعرب كلهم [(٢)] تاريخ واحد ولغة واحدة وتراث واحد ، علاوة على أنه قد جعل لهم ديناً واحداً يكاد يسيطر على قلوبهم جميعاً . هناك إذن ثلاثة عناصر رئيسية جعلتهم يكونون من الخليج إلى المحيط قومية واحدة لها أدب واحد ، علاوة على أن دينهم يرفع شأنها ويدعم ويشد أزرها ، لأن « أكبر عمل قام به الإسلام فى بناء القومية الحديثة هو غرسه لكثير من معانى الفردية الحديثة التى تعتبر بحق نواة القومية الحديثة ، إذ قرر فى عديد الآيات ومتواتر الأحاديث تلك المبادئ الأساسية التى انفجر فى سبيلها بركان الثورة الفرنسية وثورات أخرى سابقة لها ولاحقة بها وهى مبادئ الحرية والإخاء والمساواة . كما قرر إلى جانب ذلك حرية القول والرأى والنقد بحيث كفل استقلال الإرادة والضمير والمسئولية وهى الأصول التى قامت عليها الحضارة فى أوربا »[(٣)] بل فى العالم ، بل فى بناء حياة الإنسان الشريفة فى كل مكان .

هكذا أصبحت العروبة سدًّا منيعاً ضد الأطماع الاستعمارية التى جعلت مخططيها يبحثون عن السبيل التى توصلهم إلى هدمه وإزالته . فما هى الطريق إلى ذلك إذن ؟ ها هى ذى عن أى شىء تتحدثون أيها العرب ؟ عن قوميتكم ؟ عن عروبتكم ؟ عن وحدتكم ؟ ليست لديكم

(١) باول شتز ، الإسلام قوة الغد العالمية ، ص ١٤٣ ، ترجمة محمد شامة ، مكتبة وهبة ١٩٧٤م .

(٢) حازم زكى نسيبة ، القومية العربية فكرتها تطورها نشأتها ، ص ١٩ وما بعدها ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، مراجعة برهان دجانى ، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٩ .

(٣) عبد الغنى البشرى ، المرجع السابق ، ٩٧ .

قومية . إنكم الآشوريون والسوريون والبابليون والفينيقيون والبربريون والمصريون وهلم جرا [١] . ألستم كذلك ؟ . بلى . ومادام الأمر هكذا ، فعن أى أدب تتكلمون ؟ عن الأدب العربى الواحد ؟ ألم يترك أدبكم الشعوبى تراثاً ضخماً ؟ [٢] ليس لديكم أدب واحد ، وإنما لديكم آداب مختلفة ، لأن الأدب فى الحجاز غير الأدب فى العراق ، وأنه فى سوريا غيره فى ليبيا ، وأنه فى مصر غيره فى المغرب ، وأنه فى السودان غيره فى الجزائر . إنكم أجزاء متفرقة ، وآدابكم مختلفة . فما بالكم لا تبعثون الشعوبية والإقليمية من قبورها [٣] إذ أنهما حياتكم ، فيهما تكونون ، وبهما تتحضرون ، وبهما تتقدمون إذن ، فادعوا ، إليهما وأحيوا إقليميتهما ، وقسموا آدابكم على أساسها بدل أن تتمسكوا بالوحدة والإسلام والعروبة وآدابها [٤] . هكذا « أراد الاستعمار منذ مطلع هذا القرن تحطيم وحدة العرب فحاول أن يطل على ذلك من ثغرة فى لغتهم وأدبهم وقوميتهم : فبعث الآشورية فى العراق ، والفرعونية فى مصر ، والبربرية فى المغرب » [٥] وما إلى ذلك .

وهل أخذ أحد من العرب هذا المذهب ؟ لقد سعى بعض علمائنا المحدثين وراء هذا السراب يحسبونه حقيقة ويطبقونه واقعيًّا ويدرسونه نظرية ، إذ « ابتدع بعض الأدباء نظرية فى الأدب العربى وتاريخه سماها بعض طلابهم باسم « مذهب الإقليمية » ويزعم أصحاب هذا المذهب أو هذه النظرية أن الأدب العربى كان إقليميًّا اختلف من إقليم إلى إقليم ، وهو لايزال إقليميًّا ، يختلف من إقليم إلى إقليم ، ويجب أن يبقى إقليميًّا يساير خصائص كل إقليم من الأقاليم » [٦] . أننا نعترف بأثر البيئة فى الأدب ولابد لكل منا أن يعترف بأثرها فيه ، ونعلم يقيناً أن علماءنا القدامى قد نبهوا إلى أهميتها فابن سلام مثلا يحدثنا صراحة عن دورها فى الأدب الذى بحث هو فيه ، كما بينا ، وكذا يفعل القاضى الجرجانى وابن رشيق والثعالبى وابن خلدون وغيرهم ، علاوة عما يحدثنا به الشعراء مثل أبى نواس وغيره [٧] ، وندرك نظرية

(١) أرسكين تشايلدرز ، المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٢) محمد نبيه حجاب ، مظاهر الشعوبية فى الأدب العربى ، ص ١٢ مكتبة نهضة مصر ١٩٦١م .

(٣) إبراهيم العدوى ، المجتمع العربى ومناهضة الشعوبية ، ص ٧ وما بعدها مكتبة نهضة مصر ١٩٦١م .

(٤) سميرة مختار الليثى ، الزيدقة والشعوبية وانتصار الإسلام والعروبة عليهما ، ص ٢١٣ وما بعدها ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨م .

(٥) عمر فروخ ، القومية الفصحى ، ص ٩/٨ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦١م .

(٦) ساطع الحصرى ، المرجع السابق ، ص ١ .

(٧) شكرى فيصل ، المرجع السابق ، ص ١٧٠/١٦١ .

« تين » التى وضعها لتفسير ظاهرة الأدب مؤسساً إياها على : الجنس والبيئة والعصر ، ونعرف تماماً أن هناك علاقات بين جميع ألوان النشاط البشرى ، [1] ولكن لا نفهم مطلقاً أن يقف أحد أمام طلابه ليشرح لهم بلاغة العرب ويتحدث عن آدابهم مبيناً لهم . أنها ليست آداب أمة واحدة وليست لها صبغة واحدة بل هى آداب أمم مختلفة المذاهب والأجناس والبيئات » [2] وهلم جرا .

هكذا تسربت إلى بعض علمائنا المحدثين النزعة الإقليمية ، التى استهدفت تفريق شعوبهم وتجزئة فكرهم وتقسيم بلادهم ، حتى « دعا بعضهم إلى إقليمية الأدب وذلك فى مجرى الدعوة إلى الإقليمية السياسية والاجتماعية والفكرية . والفصل بين مصر والأمة العربية من ناحية وبين العالم الإسلامى من ناحية أخرى » [3] ألم يكن فى استطاعة هؤلاء وأمثالهم أن يدركوا ما استهدفته النظرية البربرية التى عمق الاستشراق جذورها مردداً : « أن الفروض الأساسية لهذه النظرية هى أن البربرى أرفع منزلة من العربى ، وأن الشعب البربرى والمدنية البربرية يمتازان بصفة التجانس التى تجعل البربر أهلا . لأن يكونوا دولة بربرية بخلاف العرب ، وختاماً إن العرب والبربر كانا على خلاف لا أمل معه فى التصالح » [4] ويمكن للمرء أن يقيس على هذا الميزان كل الحالات التى ظهرت فى هذا المجال ألم يكن فى إمكان أحمد ضيف أن يتوقف قليلا لينظر إلى هذه النظرية المزعومة ، أم أنه ظن أنها نعمة أرسلها إليه الاستشراق ، إذ « مما يلفت النظر أن أحمد ضيف لم يعلن عقيدته هذه بعد البحث والاستقراء والمقارنة ، بل ذكرها فى مستهل المقدمة ، كأنها من الحقائق التى لا تحتاج إلى دليل وبرهان ، والتى يجب أن تتخذ أساساً للبحوث والدراسات الأدبية مثل البديهيات » : التى تتقدم البحوث الرياضية من حسابية وهندسية ، فى حين أن شيئاً من التوسع والتعمق فى درس حياة الأمم المعروفة وآدابها ، يكفى للتأكد من أن « اختلاف المذاهب والأجناس والبيئات » لا يستوجب تعدد الأمم والآداب ، لأن كل البحوث العلمية تدل دلالة قاطعة على أنه ما من أمة تخلو ، ولا من أدب يخلو ، من « الاختلاف فى المذاهب والأجناس والبيئات » فتقرير هذا الحكم لايكفى للحكم

(١) عز الدين إسماعيل ، الأدب وفنونه ، ص ٤٩ ، دار الفكر العربى ١٩٦٩ .
(٢) أحمد ضيف ، مقدمة لدراسة بلاغة العرب ، ص ٦ ، مطبعة السفور بالقاهرة ١٩٢١ .
(٣) أنور الجندى يقظة الفكر العربى ، مرحلة ما بين الحربين ، ص ١٣٥ .
(٤) روم لاندو ، أزمة المغرب الأقصى ، ص ٩٥ ، ألف كتاب .

بتعدد الأمم وتعدد الآداب »[١] هذا هو ما يجعلنا نستغرب كيف سمح أحمد ضيف لنفسه أن ينزلق إلى هذا الحضيض دون أن يلتمس التحليل ويتمسك بالنظر ويعتمد على التركيب ؟ ألم يكن يعرف أن القوى المعادية المتمتعة بالامتلاك الكامل لوسائل العصر الصناعى قد تعلقت بأصغر الثغرات فى المجموعة العربية الإسلامية ، إذ عرفت هذه القوى كيف تضع البدو ضد الحضر ، والريف ضد المدينة والطوائف ضد الدين القويم ، والشعوبية ضد القومية والاقتصاد ضد السياسة ، والإقليمية ضد الوحدة ، وتقريباً ، « الواقع » ضد العدالة ، ومن الجلى أن تطور الأحداث قد أظهر خطأ هذه القوى المعادية ، إذا المثاليون قد انتصروا على الواقعيين ، والطوائف لم تكن فى نهاية المطاف غير انحرافات ، والفوارق الذاتية ليست غير ضروب من التفرقة[٢] ، كما أن الإقليمية ليست إلا تعبيراً عن المحلية ، ونوعاً من التعسفية وأسلوباً من التعصبية وشعبة من العنصرية ، والقومية العربية بعيدة عنها جميعاً ، علاوة على أن النزعة الإسلامية قد جاءت لتكافح ضدها كلها أيضاً . وهكذا لانرى أن هناك تعارضاً بين الأولى والثانية مطلقاً ، وإنما نرى أن الثانية تدعم الأولى والعكس كذلك ، ومن هنا لا نقرر كما يقرر توينبى أن « الأمر المحتوم بالنسبة لغالبية المسلمين ، برغم أنه غير مرغوب هو « أن القومية ستنتهى بالمسلمين إلى الغرق فى البروليتاريا العالمية للمعسكر الغربى »[٣] ، لأن الإسلامية فيما نراها سوف تنقذ فحسب ، بل الغرب أيضاً من « البعبع » الذى يحاول أن ينقض على الإنسانية بأكملها ، لأنه « الآن فى الوقت الذى تتنافس فيه طرق الحياة الغربية مع الطريقة الحياة الروسية لكسب ولاء البشرية كلها ، الآن يظهر أن التقليد الإسلامى فى أخوة الإنسان للإنسان هو مثل أعلى يوافق حاجات العصر الاجتماعية »[٤] بأسرها . وهكذا نرجو ، على عكس ما يرجوه توينبى[٥] ، أن يتحرك الإسلام ليلعب دوره التاريخى مرة أخرى ، وليقود العالم إلى السلام والحرية والاستقلال .

وإذا كان أسفنا من انزلاق أحمد ضيف إلى الإقليمية كبيراً لعدم رؤيته خطورة نظريته وتأثره الأعمى بأصحابها ، فإن ألمنا من انزلاق أمين الخولى إليها أكبر ، إذ نرى فيه إماماً

(١) ساطع الحصرى ، المرجع السابق ، ص ١٤/١٣ .
(٢) جاك بيرك ، المرجع السابق ، ص ٣٧٩/٣٧٨ ، بتصرف وإضافات .
(٣) أرنولد توينبى ، المرجع السابق ، ص ٧٢/٧١ ،
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

إسلامياً مجدداً يتبنى عالمية الإسلام ، ويبحث عن وسائلها ، ويدرس مبادئ التطور فيه مؤكداً للجميع : « أن من ينظر فى عمق وسعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام يتضح له فى وضاءة أن هذا الإسلام ، بما هو دين ونظام اجتماعى عملى يحمل أسساً للتطور تهيئة لذلك ، وتعده للحقيقة فى يسرودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظرياً وعملياً ، ذلك التطور الذى يمضى متوثباً جريئاً ، لأنه الواقع الذى لا مفر منه ولامحيد عنه »[١] من أجل هذا كله ألمنا من انزلاقه أشد . ولكنا لا نملك حيلة أن ندافع عنه فيما انزلق فيه ، إذ يبدو لنا أنه تبنى النظرية الإقليمية فى الأدب العربى المعاصر بقضها وقضيضها وأصبح زعيماً لها دون منازع ، بحيث « بذل فى هذه السبيل جهوداً كبيرة طوال مدة توليه التدريس فى كلية الآداب ، وسعى إلى دعم هذه النظرية ببراهين عديدة ، ونشرها بين طلابه ، وحثهم على الاستنارة بها ، والعمل بموجبها خلال بحوثهم ودراساتهم الأدبية . . . واعترض على من يقول بوجوب درس الأدب العربى على أساس « التقسيم الزمانى » وقال بضرورة العدول عن هذاء التقسيم إلى « التقسيم المكانى أو درس الأدب العربى إقليماً بعد إقليم ، لا عصراً بعد عصر » ودعم رأيه هذا بسلسلة من الحجج والبراهين »[٢] علاوة على أنه نشر آراء فى بعض بحوث من أبرزها « مصر فى تاريخ البلاغة » و « إلى الأدب المصرى فكرة ومنهج » . وقد ناقش ساطع الحصرى اتجاهه فى البحث الأول بالتفصيل[٣] رافضاً نظريته كلية بقوله : « عندما أنكر » الإقليمية فى الأدب العربى وتاريخه « وعندما استنكر » الدعوة إلى الإقليمية فيه لا أنفى التبوع فى الأدب العربى ولا أدعو أبداً إلى « إفراغ الآثار الأدبية فى قالب واحد » وإنما أحبذ « التنويع والابتكار » وأدعو « للذاتية والأصالة » فى كل ما يصدر ، عن قرائح الشعراء والأدباء الناطقين بالضاد ، فى مختلف الأقطار العربية . . . أن معالم الوحدة فى الأدب العربى ليست أقل ولا أضعف ، إن لم تكن أكثر وأقوى من معالم الوحدة فى الآداب الغربية والشرقية من فرنسية وإيطالية وتركية وفارسية . . وغيرها من الآداب المعروفة[٤] ، كما ناقش شكرى فيصل بحثه الثانى بالإسهاب[٥] معقباً على نظريته بقوله : « لقد غاب عن النظرية الإقليمية أن الأدب العربى

(١) أمين الخولى ، المجددون فى الإسلام ، ص ٣٨ ، دار المعرفة ، ١٩٦٥ .

(٢) ساطع الحصرى ، المرجع السابق ، ص ١٤/١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦/٢٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦/٢٧ .

(٥) شكرى فيصل ، المرجع السابق ، ص ١٨٤/٢٢٠ .

له واقعه الخاص فى مفهومه الذى صدر عنه وصوره التى مضى بها ، وأنه لذلك يجب أن يفيد من المناهج المحدثة بقدر ما يتطابق معها ، غاب عنها ذلك الاعتبار العلمى وغاب عنها كذلك فى الاعتبار الحيوى أن حق الحياة الرشيدة للذين ورثوا هذا الأدب العربى والذين يتكلمون العربية اليوم أن يفيقوا على إدراك الاشتراك والتوحد لا على التشبث بالافتراق والتميز » [١]

وإذا كان الباحثان المذكوران قد تناولا النظرية الإقليمية لدى أمين الخولى باعتباره إماماً لهذه النظرية بشىء من التفصيل والإسهام معاً ، فليس علينا إلا أن نكتفى بما قلنا عن اتجاه أحمد ضيف وأمين الخولى ، لكى نتجاوزهما إلى عطية عامر فى بحثه « دراسات فى الأدب العربى الحديث » [٢] حيث يدعو مؤرخى الأدب العربى صراحة إلى الاهتمام بالخصائص الإقليمية الخاصة لهذا الأدب منتقداً إياهم بقوله : « لقد ركز مؤرخو الأدب العربى كل اهتمام لبيان المظاهر العامة التى يتصف بها ذلك الأدب ، وفاتهم أن يعطوا صفاته المحلية والوطنية الخاصة به ، والتى تلقاها نتيجة لاختلاف البيئة والوطن . فالأدب العربى فى نظرهم أدب واحد مادام قد كتب بلغة واحدة ، وهى اللغة العربية ، والشاعر الذى عاش فى بغداد شاعر عربى مادام قد كتب باللغة العربية ، وذلك الذى ولد وعاش فى الرباط شاعر عربى أيضاً ، مادام يكتب وينظر باللغة العربية ، وقد نسى هؤلاء أن اللغة العربية ليست إلا وسيلة تعبير ، ولا يمكن أن تفرض اتجاهاً فكريًّا معيناً على الأدب الذى يكتب بها ، وإنما الذى يفرض الاختلاف الفكرى بين الأدباء هى عوامل كثيرة أخرى بعيدة كل البعد عن مجال اللغة » [٣] .

ماهذا ؟ ألا يعد الشاعر البغدادى شاعراً عربيًّا أو الشاعر الرباطى شاعراً عربيًّا ، أو الشاعر القاهرى شاعراً عربيًّا ؟ إذا لم يكن عربيًّا فمن هو إذن ؟ إننا لا ننكر للأول عراقيته ولا للثانى مغربيته ولا للثالث مصريته ، ولكن هل يمكن تجريد أى منهم من عربيته ؟ طبعاً ، لا ، إذ أن كل واحد منهم يعد عربيًّا قبل أن يعد بغداديًّا أو قاهريًّا أو رباطيًّا . ؟ أليس كذلك ؟ أليس كل واحد منهم أخ فى الجنس لآلاف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين حسب ما يؤكد رشيد رضا عندما يتكلم عن الاتحاد الأبدى بين الإسلامية والعروبة [٤] ، ولكن مما يبدو أن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .
(٢) لقد استفدنا منه كثيراً وذكرناه من قبل أكثر من مرة .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ .
(٤) البرت جورانى ، المرجع السابق ، ص ٣٥٩ .

هذا الاتجاه لا يعجب عطية عامر مطلقاً ، فيرى أن « الأمر يتطلب تغيراً تاما فى ذلك الاتجاه ، والبدء فى تأريخ للأدب العراق العربى والسورى العربى ، واللبنانى العربى ، والمصرى العربى ، والتونسى العربى والمغربى العربى ، وليس هذا بغريب ، فهناك أدب بلجيكى برغم أنه باللغة الفرنسية وهناك أدب أمريكى برغم أنه كتب باللغة الإنجليزية وهناك أدب مكسيكى وبرازيلى مثلا برغم أنهما باللغة الإسبانية والبرتغالية ، وهو على كل حال اتجاه تفرضه طبيعة الأشياء ومنطق الأمور نفسها ، ويخدم الأدب العربى خدمة كبرى ، ويبين تطوره ومرونته ، كما أنه يكشف عن العبقرية المرنة التى تكمن فى تلك الشعوب التى تتحدث اللغة العربية ويبعد عنها الاتصاف بالجمود ، والولع بتقليد القديم »[1] وهكذا يحاول عطية عامر أن يقنعنا بأن ذلك هو أمر واقعى لا أكثر ولا أقل ، فلابد أن نقبله ونطبقه ، إذ « الحديث عن آداب مختلفة كتبت باللغة العربية حقيقة واقعة لا تقبل الجدال ، ولا يمكن إنكارها ، كما أن هذا الحديث عن تلك الآداب يفرضه المنطق الأولى . أما أولئك الذين ينكرون كل هذا ويسعدهم أن يضموا كل تلك الآداب تحت اسم واحد وأدب واحد ، فأقل ما يمكن أن يقال عنهم إنهم يبعدون عن الواقع ، يحبون أن يعيشوا فى خيالهم الفردى أكثر ما يحبون أن يعيشوا فى الحياة الواسعة المتغيرة ثم إنه إذا كان من المقبول أن يتحدثوا عن أدب واحد ، أدب عربى بلغة عربية فى مطلع التاريخ العربى ، يوم أن كان العرب يعيشون فى منطقة محددة من الجزيرة العربية ، فإنه ليس من المقبول إطلاقاً أن يتحدثوا عن هذا الأدب العربى الواحد اليوم بعد أن تعددت الأقطار ، وأصبح بكل دولة من الدول ، التى تكتب أدبها باللغة العربية ، شخصية مستقلة ، لها طابعها الخاص ، ومزاجها الخاص وأدبها الخاص ، الناطق عن آمالها وآلامها »[2] . هذه هى الخطوط الرئيسية للنظرية الإقليمية لدى عطية عامر ومفهومه لإياها . ولانريد أن نناقشه فيا ناقشنا غيره ، وإنما نسأله بأية لغة تتكلم تلك الأقطار المتعددة ؟ وبأيها يكتب أدباؤها وكتابها وشعراؤها ؟ ومن أى تراث يستمد هؤلاء أدبهم بجميع أنواعه ؟ وعلى أى تاريخ يعتمدون فيه بكل أشكاله ومن أية حضارة يؤخذ كل مافيه من جمال ومقومات وجلال ؟ ثم فيم التمسك بالوحدات الصغرى التى لا حول لها ولا قوة فى عصر الوحدات الكبرى ؟ ألم تكن آمال الشعوب العربية من الخليج إلى المحيط وآلامها منذ أن أظلها الإسلام إلى الآن واحدة ؟ وإذا لم

(١) عطية عامر ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١/٢٢ .

تتحقق بعد الوحدة الكاملة فيا بينها ، فلا يعنى هذا مطلقاً أنها لن تتحقق أبداً ، بل على العكس إننا نرى أنها كل يوم تخطو بخطوات أكثر ثباتاً وأشد ثقة وأبعد مدى نحو وحدانها ، ألم تؤكد لنا ذلك وقفة ٦ أكتوبر ١٩٧٣ م . وما بعدها أكثر من أى شىء آخر ؟ أليس من الأولى أن نتحدث عن الآداب العربية الواحدة فى البلاد العربية المتحدة . من أن نتحدث عن الآداب المختلفة فى البلاد العربية المتفرقة ؟ كيف تجاهل هؤلاء من أمثال أحمد ضيف وأمين الخولى وعطية عامر وغيرهم هذا الأمر وهذه الحقيقة وهذا الواقع ؟ أوليس « بين الحقائق التى يجب أن لا تغرب عن البال أن الأدب العربى حافظ على صفته » الموحَّدة والموحِّده « حتى فى أسوأ عصور تفكك الدول العربية ، وتفتت شعوبها وحتى خلال العهود التى ماكان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور البغال والجمال ، وعلى متن الزوارق فى السفن الشراعية ، والتى ماكان يتم انتقال الآثار الأدبية خلالها إلا عن طريق الأخذ بالمشافهة ، والحفظ فى الأذهان ، والاستنساخ باليد . . . فكيف يجوز لنا والحالة هذه أن نقول بإقليمية الأدب العربى وندعو إليها ؟ ؟ »[1]

وإذ قد اتفقنا مع ما يراه ساطع الحصرى ، فإننا لم نفعل ذلك إلا لأننا نراه منطقيًّا وصائباً وواقعيًّا ، علاوة على ما نعتبره علميًّا وحضاريًّا ، وتاريخيًّا[2] . ألم يستطع هؤلاء أن يلفتوا نظرهم إلى الحضارة العربية ، من خليجها إلى محيطها لكى يتأكدوا بأنفسهم من حقيقة عروبتها التى تتغلغل إلى أعماق ينابيعها وتاريخها وثقافتها ، ولكى يشهدوا بأنفسهم أنها جزء لا يتجزأ من شخصية العالم العربى الروحية ؟ كيف يمكن تجاهل أن العروبة حقيقة موجودة فى الحجاز والعراق والشام ومصر والسودان والجزائر وحتى الصومال ؟[3] أليس هذا التجاهل إنكارا لمغزى التاريخ ورفضاً لمنطق الواقع ؟ بلى ، إنه لكذلك ، بل أكثر منه إنه إنكار لمغزى الوجود الكائن البشرى الواحد بمثله أكثر من مائة مليون عربى مسلم وعربى غير مسلم ، الذى يعيش فى هذا الحيز الاستراتيجى من الخليج إلى المحيط ، كيف يبرر منطقيًّا تجزئة الأدب الذى يعبر بلغة واحدة عن تراث واحد وحضارة واحدة ، علاوة على أنه يعبر عن نفسية العرب الواحد ؟ كيف نسى هؤلاء وأمثالهم « أن انبعاث هذه اللغة العربية يمثل الأمل لأكثر من مائة مليون كائن

(١) ساطع الحصرى ، المرجع السابق ، ص ٢٥/٢٤ .

(٢) درويش الجندى ، القومية العربية فى الأدب الحديث ، ص ١١ وما بعدها ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٦٢ .

(٣) عمر عرته ، مغزى انضمام الصومال إلى الجامعة العربية ، ص ٧ جريدة « الجمهورية ١٤ فبراير ١٩٧٤ م .

بشرى تجمعهم ثقافة ، هذه اللغة التى لها من حيوية التعبير ما جعلها تهضم كل اللغات السامية وهى الوحيدة التى عرفت خمسة عشر قرناً من الأدب المتصل ، دون أن يكون ضروريًّا تقسيم تطورها إلى مراحل متمايزة فإن الطالب الذى يتعمق جمالها يقوم دون أن يبارح مكانه بجولة كاملة ويمكنه أن يتتبع مع الزمن ودون انفصال سير التاريخ ، فيتعرف بنظرة واحدة على كتاب المغرب العربى وشعراء الأندلس واليمن .

الحقيقة أن هذا المشهد الأدبى من الروعة بحيث يندر فى أدب آخر أو لغة أخرى . . . إنه لا يشعر أبداً بالعزلة ، حينما يتكلم الناس هذه اللغة فهو فى يساره ، وهو يشعر أنها تنقل إليه ماضياً مجيداً وأنه قادم إلى العالم ومعه تراث لا نظير له . هذه هى العروبة فى هذه البذرة حيث تتشابك النفس والروح ، العاطفة والفكرة تمتد جذور العروبة ، وفى هذا التراث المشترك البالغ السعة الذى يخص كل شاب فى البلاد العربية ، هذا التراث يخصه ويشكل جزءاً من كيانه وسبباً لوجوده [1] ، هل يعقل إذن القيام بدراسة الأدب العربى الواحد على أساس تجزئته وإقليميته وشعوبيته ومحليته ؟ وهل يمكن بحال فهمه على هذا الأساس ؟ لقد أثبتنا من قبل وحدته الكاملة مع الحضارة العربية ، وأكدنا أنه يجب دراسته كجزء لا يتجزأ من هذه الحضارة ، وأنه يمكن فهمه فى هذا الإطار وحده ليس إلا . وإذا قلنا هذا هناك ، فلم يكن إذن قولنا عشوائيًّا ، وإنما كان على أساس مفهومنا للحضارة العربية ودورها فى بناء الإنسانية ، علاوة على إيماننا بعالمية الإسلام وتمسكنا بلغة القرآن وإعجابنا بآدابها التى أسهمت بكل مافيها من مقومات فى بناء صرح العروبة ، كما أسهمت بكل مافيها من مقدرات فى سبيل نضالها من أجل السلام والحرية والاستقلال . ألم نؤكد من قبل أن هذا الأدب قد ظل دائماً على رأس حرية المناضلين والمصلحين والثائرين ، ضد الظلم والاستبداد والطغيان ؟ بلى . ماذا استهدف إذن بإقليميته وتجزئته ومحليته ؟ من الصعب الإجابة على ذلك ، لأننا لا نجرؤ أن نتهم مثل بمعاداتهم العربية والإسلام والعروبة ، بل كل ما نجرؤ أن نقوله هو أن نظريتهم الإقليمية كانت انزلاقاً فكريًّا وتجاهلا واقعيًّا وخطأ علميًّا لا أكثر ولاأقل ، وإلا فإننا لانستطيع أن نفهمهم مطلقاً ، إذ لانشك فى إخلاصهم ولانقلل من شأنهم ، وإنما نحترمهم ونجلهم ، لأنهم خدموا اللغة العربية وآدابها فى أوقات كانتا حقا فى حاجة إلى من يقم خدمته إليهما . ربما قد خانهم تفكيرهم فى وقت كان فيه الظلام حولهم رهيباً ، وربما قد خدعتهم بصيرتهم بواقع كانت تبدو

(١) جان وولف ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

الغاية فيه بعيدة . ومن هنا لم يكن غريباً أن الكثيرين من المثقفين العرب لم يكونوا ، وإلى وقت قريب يحلمون بشعب عربي واحد يضم جميع الأقطار الناطقة بالعربية إذ لم تكن فكرة القومية العربية بمبادئها ، ومقوماتها وعناصرها قد نضجت لديهم بعد . حتى سعد زغلول نفسه عندما اجتمع بقادة العرب الوطنيين عام ١٩١٩ م . فى باريس قال لهم قولته المشهورة : « إن مشكلتنا قضية مصرية وليست مشكلة عربية » مما يدل دلالة قاطعة على أن معالم القومية العربية لم تكن قد اتضحت بعد حتى عنده ، فكيف نظن إذن أنها قد اتضحت لدى الآخرين ؟ .

ومن الجلى أن فكرة القومية قد تبلورت لدى العرب بعد العقد الخامس من القرن الحالى ، أو بالأحرى مع إشراقة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ م . عندما صعدت إلى الميدان السياسى الثورى أجيال العرب الفنية التى أخذت تشق طريقها نحو الاستقلال والحرية والإصلاح ، فأصبحت العروبة كإرهاصة كبرى لاحياد عنها بكل من يتطلع إلى الحياة الحرة من الخليج شرقاً إلى المحيط غرباً . ومن حدود الأورال شمالا إلى تخوم السودان جنوباً . هكذا تجلت الوحدة العربية القائمة على دعائم العروبة التى يتعلق أمر وجودها باللغة ، والدين والحضارة ، والتاريخ والثقافة والأدب والتراث ، وأخيراً بالإحساس المشترك بالمصير الواحد . .

وعلى الرغم من العقبات التى توجد ، وعلى الرغم من القوى المعادية التى تتربص فإن الحركة التى تقيم على مثل هذه المبادئ البناءة لابد أن تشق طريقها نحو وحدة وثيقة حتى يرى العالم اتحاداً عربيًّا ، يضم جميع أرجاء العالم العربى ، وعلى العرب وحدهم يتوقف مصير أمتهم وتحقيق رسالتهم وتبرير وجودهم .

ومن هنا لا نجد أى مبرر مطلقاً للمحلية والتجزئة والإقليمية فى الأدب العربى ، وإنما نرى أن وجوده وحياته ومصيره يتعلق بأداء رسالته الإنسانية تعبيراً عن الإحساس المشترك لأكثر من مائة مليون من البشر لهم آمال وأحلام ، وآلام يتحدثون عنها بلغة واحدة لها جذورها وقداستها وخلودها ، فإبعادهم عنها يعنى اغتراب ذاتهم وانسلاخ شخصيتهم واكتساح كيانهم ، ولذلك كل « تعرضت هذه اللغة وحدها من بين لغات العالم إلى كل مايسلط عليها من معاول الهدم ، وما يحيط بها من دسائس الراصدين لها ، لأنها قوام فكر وثقافة وعلاقة تاريخية ، لا لأنها لغة كلام وكفى ، ومن واجب القارئ العربى ، بل وأكثر من ذلك المسلم كل المسلم ، إلى جانب غيرته على لغته ، أن يذكر أنه ليس مطالباً بحماية لسانه ولامزيد على ذلك ، ولكنه مطالب بحماية العالم من خسارة فادحة تصيبه بما يصيب هذه الأداة العالمية من أدوات النطق

الإنسانى ، بعد أن بلغت مبلغها الرفيع من التطور والكمال ، وأن بيت القصيد هنا أعظم من القصيد كله ، لأن السهم فى هذه الرمية يسدد إلى القلب ولايقف عند الفم واللسان ومايتطقان به من كلام منظوم أو منثور » (١)

وها هنا أصبح من حقنا أن نتحدث بإيجاز كما تعودنا ذلك عن اللغة العربية ، وما أثار الاستشراق حولها من مشكلات وقضايا ومعضلات .

(جـ) اللغة العربية (٢)

لقد أكدنا من قبل أهمية أحداث الاستعراب التى رقعت خلال انطلاق العرب باعتناقهم

(١) عباس محمود العقاد ، اللغة الشاعرة ، ص ٦

(٢) هنرى فليش ، العربية الفصحى ، ص ٢٩ وما بعدها تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين ، منشورات المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٦٦ حيث بحث فى الأصوات وما يتعلق بها ، الصرف والإعراب ، التحول الداخلى فى الصياغة الاسمية وما يتعلق بها ، التحول الداخلى فى الصياغة الفعلية سواء فى الفعل الثلاثى أم فى الفعل الرباعى وغيرهما ، الضمائر وطريقة تحولها الداخلى الأدوات ، الطرق النحوية الأخرى التى تبنى منها النماذج الرئيسية فى اللغة وغيرها من الموضوعات التى تتعلق باللغة العربية وقد أكد عبد الصبور شاهين فى مقدمته الرائعة قائلا : « وقد كانت اللغة العربية الفصحى ميداناً لأبحاث عديدة قام بها أساتذة عرب وأساتذة مستشرقون ، حاولوا فيها دراسة ظواهرها وتتبع تفاصيلها ، ونقد نظمها ، سواء أكان ذلك فى نطاق الفصحى فحسب ، أم فى تناول لهجاتها أيضاً ، غير أن هذا الاتجاه إلى دراسة « الفصحى » قد تعرض فى الاونة الأخيرة لحملة من النقد ، أثارتها المدرسة اللغوية الأمريكية ومن تلقوا عنها فى بلادنا ، وحجتهم فى جملتهم أن« العربية الفصحى » أمر غير واقعى ، بل هى حقيقة ميتافيزيقية ، تتصل بالدراسات التاريخية فحسب ... والجدير بالبحث فى نظر هؤلاء الأساتذة هو اللهجات العامية المنتشرة فى أرجاء الوطن العربى ، باعتبارها نماذج حية يمكن تسجيل نصوصها بصورة طبيعية ، غير مصنوعة ولا متكلفة ، وتحليل هذه النصوص من الناحية الصوتية واللغوية وقد قام عدد كبير من الدارسين بكتابة رسالات علمية فى هذه اللهجات الحديثة ، أصواتها ولغوياتها ، وقواعدها ، وعلاقاتها فيا بينها ، وأدابها وفنونها » وما إلى ذلك ، **محمود حجازى** ، اللغة العربية عبر القرون ، ص ٤ وما بعدها ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٨ ، حيث قام بدراسة اللغة العربية وتطورها اللغوى ، علم اللغات المقارن واللغات السامية ، العربية فى ضوء اللغات السامية ، النقوش العربية المبكرة ، اللهجات العربية القديمة ، التعريب وآثار الأساس اللغوى ، تطور العلاقات اللغوية من القرن الخامس إلى فجر العصر الحديث ، تطور البنية اللغوية ، وأخيراً نمو المفردات فى العربية ، **إبراهيم مذكور** ، فى اللغة والأدب ، ص ٨ وما بعدها ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ، حيث تناول مجمع اللغة العربية والأكاديمية الفرنسية ، الفكر واللغة وما بينهما من علاقة ، اللغة المثالية ، تطور اللغة العربية بين اليوم والغد ، العربية بين اللغات العالمية الكبرى ، لغة العلم ، نشأة المصطلحات الفلسفية فى الإسلام ، المصطلحات العلمية المعاصرة ، المعجم العربى ، الشعر ، القصة ، الأدب العربى تجاه مشكلتى اللغة والحرف ، وأخيراً الأدب العربى المعاصر محاولا أن يجيب هنا على السؤال : « هل يمكن أن يعد الأدب العربى بين الآداب العالمية » ، الذى أقامت مجلة «PREUVES» الفرنسية حوله ندوة علمية أشرف عليها الأستاذ LESERF أستاذ الأدب العربى بمدرسة اللغات الشرقية بباريس ، **يوسف أهوسطين** ، عودة الفصحى إلى العصر الذهبى ، ص ٢ وما بعدها ، مطبعة مصر ، بدون تاريخ ، حيث بحث الكتابات عامة والكتابة العربية خاصة ، واعترف جيب نفسه بقيمة هذا الكتاب قائلا : « حقيقة —

الإسلام ، وأعطيناها حق قدرها بإعجاز هناك ، حيث لم نكتف بذكر وقائع الفتوحات الإسلامية وماتبعها من تغيرات جذرية فحسب وإنما أبرزنا بقدر ماكان يقتضيه المقام أحداث الاستعراب فى البلاد المفتوحة التى جاء إليها الإسلام محققاً لها أحلامها واستقلالها وآمالها ، لأنه دائماً يهدى للتى هى أقوم ، فيعادى الإكراه فى الدين ويدافع عن حرية الرأى ويدعو إلى احترام العقل ، مما أدى إلى أن اعتنقت الأغلبية الغالبية من أهالى تلك البلاد هذا الدين الحنيف علاوة على أنها تمسكت بلغة حية أشد التمسك ، فاستعربت تماماً ، كما « استعربت جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة دون أن تعتنق الديانة الإسلامية فتكونت بذلك جماعات عربية غير مسلمة ، فاشترك هؤلاء العرب غير المسلمين فى الحياة الفكرية العامة وأسهموا فى الإنتاج الأدبى العربى إسهاماً فعالا بجانب إخوانهم المسلمين وقد نبغ من بينهم عدد غير قليل من الكتاب والخطباء والشعراء سواء فى العصور القديمة أو العصور الحديثة » [(١)] وهكذا أصبحت هذه اللغة لغة الجميع من الخليج إلى المحيط ، بل تجاوزت هذه الحدود فأصبحت لغة المسلمين فى المعمورة كلها فبها يقرأون القرآن الكريم ، وبها يتفاهمون فيما بينهم وبها يدعون الله العلى القدير ، فوجودها وجودهم ، وحياتها حياتهم ، وتراثها تراثهم ، وقوتها قوتهم ، وأدبها أدبهم ، حتى تكون « الحملة على اللغة فى الأقطار الأخرى هى حملة على لسانها أو على أدبها وثمرات تفكيرها على أبعد الاحتمال ولكن الحملة على لغتنا نحن هى حملة على كل شىء يعنينا وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية وعلى اللسان والفكر والضمير فى ضربة واحدة ، لأن زوال اللغة فى أكثر الأمم يبقيها بجميع مقوماتها غير ألفاظها ، ولكن زوال اللغة العربية لايبقى للعربى أو المسلم قواماً يميزه عن سائر الأقوام ، ولايعصمه أن يذوب فى غمار الأمم فلا تبقى له باقية من بيان ولاعرف ولامعرفة ولاإيمان » [(٢)] ، وقد أدرك

= أنى ماكنت انتظر مثل هذا ، هذا تفكير عال جدًا وابتكار مدهش » ص ٧٥ من الكتاب نفسه ، **محمد عطية الإبراشى** ، لغة العرب وكيف نهض بها ، ص ٦ وما بعدها ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧ حيث تناول بشىء من الإسهاب مشكلة النهوض باللغة العربية ، « تدريس اللغة العربية ، العرب ولغتهم ، الأدب العربى أدب عالمى ، ثروة اللغة العربية وجمالها ، **عامر رشيد السامرائى** ، آراء فى العربية ص ٩ وما بعدها مكتبة النهضة بغداد ١٩٦٥ ، حيث تناول : ما اللغة ؟ اللغة والقومية ، اللغة والمجتمع ، تطور اللغة ، اللغة العربية وقيمتها بين اللغات ، اللغة العربية محاسنها وعيوبها ووضع قواعد اللغة العربية ، آراء فى تيسير اللغة العربية ، الخط العربى ومشاكله اللهجة العامية ، اللغة العالمية وغيرها من المراجع فى مثل هذا الموضوع وهى متعددة ومتخلفة جداً .

(١) ساطع المصرى ، المرجع نفسه ، ص ٢٤٤ .

(٢) عباس محمود العقاد ، أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب ص ١٢٧ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٣ .

الاستشراق بما له من معرفة بقوة تأثير اللغة العربية فى السير والحركة والتقدم ، وبما له من خبرة بعلومها وآدابها وفنونها ، وبما له من دراية لقرآنها وعروبتها وتراثها ، فقرر أن يتناول السهم ليصوبه إلى قلب أصحابها ليرديهم قتلى ومن هنا ، فإن « المتتبع لسير الحركات الفكرية فى بلاد العروبة والإسلام قد يتبين أن كثيراً من تلك الحركات قد اتخذت لبلوغ أغراضها صورا ثقافية مختلفة ، وأنها تنادى دائماً بالتحرر من قيود الماضى واطراح أعباء القديم ونظرة فاحصة إلى ماوراء المظاهر المتعددة التى تتخذها هذه الحركات سواء فى الأدب والفلسفة والدين أو الفن أو السياسة ، تقنعنا بأنها جميعاً تصدر عن هدى واحد وترمى إلى مقصد واحد كذلك ، أما الهوى فهو إشاعة التشكك والاضطراب فى مفاهيم الأمة ومقوماتها . حتى تضيع معالم تراثها الروحى ولايبقى أمام أرباب الفكر فيها إلا صور مهزوزة وعقائد ممسوخة ، وأما المقصد فهو التمكين للنفوذ الأجنبى من نواحيها متى نام وعيها ، وتفرقت كلمتها ، فنسيت تاريخها ، وضلت طريقها وفقدت الثقة بتراثها ، وأخذت بعض طوائفها أو أفرادها تردد صيحات مستوردة مسعورة لاتمت إلى روحها بأدنى الأسباب وقد تبين ذلك المقصد منذ أواخر القرن الماضى ومطلع هذا القرن ، فى حملات « التغريب » التى شنها النفوذ الغربى وأعوانه فى آسيا وأفريقيا ، مصوباً هجماته إلى التراث العربى الإسلامى بوجه عام وإلى اللغة العربية بوجه خاص ، وبدت آثار هذه الحملات فى عديد من الدعايات التبشيرية ، كما وقع فى أندونيسيا والهند ومصر وسوريا والسودان وبلاد المغرب العربى ، كما بدت فى فيض من الكتابات الاستشراقية ملأت الأسواق فى أوربا وأمريكا مثل كتابات سنوك هيرجور ونجه ومرجوليوث وزويمر وهويا ولوى برتران »[1] وغيرهم

ولكن ماهى السبيل لإصابة الهدف مباشرة ؟ وكيف يمكن الوصول إليه ؟ وبأى سلاح يمكن أن تكون الضربة ضربة قاضية ؟ هاهى ذى كلها :

أولا : الدعوة إلى رسمية اللهجات المختلفة .

ثانياً : الدعوة إلى كتابة العربية بالأحرف اللاتينية .

ثالثاً : الدعوة بأن الفصحى تقضى على قوة العرب الاختراعية .

هكذا انطلقت الهجمات المركزة محاولة أن توجه الضربات القاضية للغة العربية « بدأت حملات مسعورة تكشف من ناحية عن جمود الفصحى وتعددها وبداوتها وتخلفها عن حاجة

(١) عثمان أمين فلسفة اللغة العربية ، ص ٣/٤ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ .

العصر وتلقى عليها مسئولية ماكان من تخلفنا وانحطاطنا ، وتدعو من ناحية أخرى للعامية وتضيف إليها مزايا من الفصاحة والسهولة والمرونة والقدرة على التعبير عن مطالب الحياة العصرية وترعى فيها الوسيلة لتثقيف جماهير الشعب وتعليم الأميين »[١]

ومن هنا كانت الدعوات الثلاث من أخطر المشاكل التى أثارت الجدل والمناقشة بين زعماء الشعب ورجال الفكر وأصحاب القلم فى أرجاء البلاد العربية منذ أن آثارها الاستشراق وحتى الآن »[٢] إذ فرض عليهم جميعاً أن يتساءلوا : « هل تصلح لغتنا العربية أن تكون أداة لمسايرة الحضارة ؟ وهل تضطلع بما يطلب منها للتعبير عن مقتضيات العلم والفن والصناعة وهل يرجع التقصير إليها لا إلينا ؟ وهل هى من اللغات الميتة التى عفا أثرها كاللاتينية ؟[٣] وقبل أن يرد محمود تيمور وغيره على مثل هذه التساؤلات ، رد عليها الاستشراق مؤثراً بذلك أشد التأثير فى الأدب العربى الحديث ، داعيا إلى اتخاذ العامية لغة للعلم والفن والأدب ومطالباً بكتابة العربية بالأحرف اللاتينية ، وزاعماً أن الفصحى هى التى تقضى على قوة العرب الاختراعية مما يستوجب تحررهم من سيطرتها إذا أرادوا أن يلحقوا بركب التقدم .

ومن أجل هذا كله قام الاستشراق بإدخال تدريس لهجات العرب المختلفة فى مدارسهم وجامعاتهم ومعاهدهم وأسند تدريسها فى أول الأمر إلى أبناء الغرب أنفسهم أمثال محمد عياد الطنطاوى ، وميخائيل الصباغ ، وأحمد فارس الشدياق وغيرهم » . ثم أخذ علماؤه فى دراسة لهجات العرب المتعددة وإخراج مؤلفاتهم فيها ، و « هى كثيرة اختص كل منها بدراسة لهجة من لهجات الأقطار العربية مثل اللهجة المصرية والسورية والعراقية والتونسية والمراكشية »[٤] وغيرها .

---

(١) عائشة عبد الحمن ، لغتنا والحياة ، ص ٩٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٧١ .

(٢) محمد صادق عفيفى ، النقد الأدبى الحديث فى المغرب العربى ، ص ١٧٤/١٥٧ ، دار الفكر ١٩٧١ ، حيث اعتبر الدعوات المذكورة من أهم قضايا النقد الأدبى متناولا إياها بإسهاب ، ومفنداً آراء ليوتى وكولان وماسينيون وغيرهم ومعتمداً على آراء عبد الله كنون وزكى مبارك والمختار السوسى وحافظ إبراهيم ومحمد القرى ومحمد بن العباس القباج وعبد الخالق البطرس وجمال البغدادى وعلال الفاسى وغيرهم الذين وقفوا ضد مزاعم المستشرقين الذين « يعلمون أن العربية لغة القرآن . ولغة الشعوب الممتدة من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى ، وأنها تربط بينهم برباط وثيق يحمل أمجادهم وتاريخهم وأدبهم ، وتراث أسلافهم الفكرى الذى يعتزون به . . . ومن ثم أخذوا يكيدون للعربية ، ويحاولون تمزيق هذه الوشائج المتينة « الموجودة بين العرب جميعاً .

(٣) محمود تيمور ، مشكلات اللغة العربية ، ص ٤ ، المطبعة النموذجية ، بدون تاريخ .

(٤) نفوسه زكريا سعيد ، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها فى مصر ، ص ١١ ، دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ، ١٩٦٤ .

وإذا كان علماء العرب المذكورون قد ألفوا كتبهم فى عاميتهم بدافع تسهيل دراسة العربية لتلامذتهم الأجانب ، فإن علماء الاستشراق الذى ألفوا كتبهم فيها قد فعلوا ذلك « من أجل القضاء على العربية الفصحى وإحلال العامية محلها . . . لأن روح العداء للعربية الفصحى والرغبة فى إقصائها عن الميدان الأدبى لم تنتشر إلا عن طريق الأجانب واستغلالهم لدراسة العامية فى بث هذه الروح بين أبناء العربية »[١] . هكذا ظهر سنة ١٨٨٠ أول ما ظهر كتاب « قواعد العربية العامية فى مصر لولهم سبنيا الذى يعد « الرائد الأول لكل من كتب فى العامية المصرية من الأجانب . . ومنه انبثقت الدعوة إلى اتخاذ العامية لغة أدبية ، ومنه انبعث الشكوى من صعوبة العربية الفصحى وفيه أيضاً وضع أول اقتراح لاتخاذ الحروف اللاتينية لكتابة العامية تلك الحروف التى نودى باستخدامها فيما بعد لكتابة العربية الفصحى »[٢] وبعده بأعوام ظهر سنة ١٨٩٠ كتاب « اللهجة العربية الحديثة فى مصر » لكارل فولرس الذى نهج « نهج سبيتا فاستنبط حروفاً لاتينية لكتابة العامية ودرس قواعدها وأورد كثيراً من نصوصها . . . واقتصر مثل سبيتا على دراسة لهجة أهل القاهرة ولم يفته مثل سبيتا أن يندد فى نهاية مقدمته بجمود العربية الفصحى »[٣] ، ثم ظهر سنة ١٩٠١ كتاب « العربية المحلية فى مصر » لسلدن ولمور الذى « اتجه فيه وجهة سبيتا فى دراسة العامية المصرية ، سواء فى دراسة قواعدها وجمع نصوصها ، أم الدعوة إلى كتابتها بحروف لاتينية واتخاذها لغة أدبية ، وكانت له وسائله الخاصة فى تدعيم تلك الدعوة التى صادفت هوى فى نفسه فاستغلها ليحقق هدفاً من أهداف الاستعمار البريطانى وهو فصل المسلمين والعرب عن ماضيهم وتفتيت وحدتهم اللغوية بالقضاء على العربية الفصحى »[٤] ، وأخيراً ظهر سنة ١٩٢٦ كتاب « المقتضب فى عربية مصر » لفيلوت وباول اللذان « اتجها فيه وجهة عملية لتسهيل دراسة العامية المصرية . . . تلك التى ضاعت كرامتها على حد قولها بتركها تنساب مفككة بدون ضوابط حتى أصبحت لا وجود لها كلغة مكتوبة ، ولم يفتهما أيضاً أن يرددا الشكوى من صعوبة اللغة العربية الفصحى وخاصة حروفها الخالية من حروف الحركة »[٥] « تلكم هى الكتب الرئيسية التى ناقشتها نفوسة زكريا

(١) المرجع السابق ، ص ١٢ و ١٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٨ وما بعدها .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤ وما بعدها .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .
(٥) المرجع السابق ، ص ٣٠ وما بعدها .

سعيد بإسهاب معتمدة عليها فى دراستها الرائعة لتاريخ الدعوة إلى العامية فى مصر وأثر هذه الدعوة فى الفكر والثقافة والأدب قائلة هذه كتب أربعة من الكتب التى ألفها الأوربيون فى العامية المصرية أوقفتنا على منبع الدعوة إلى اتخاذ العامية لغة للكتابة والأدب ، وعلى منبع الدعوة إلى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية ، وعلى مصدر الشكوى من صعوبة العربية الفصحى التى يتآمر على القضاء عليها ، وقد وصلت إلينا هذه الدعوات منتشرة تحت ستار البحث العلمى البحت لدراسة لهجة محلية من اللهجات العربية »[١] .

وهكذا خلق الاستشراق معضلة أصبحت باعتراف علمائه من المشكلات الرئيسية التى يواجهها الأدباء العرب المحدثون[٢] وهى ازدواجية اللغة حتى أخذها بعضهم لغتهم الرئيسية ، على الرغم من أن التراث العربى يبرهن لهم كل يوم وليلة على أنه أقوى من كل محاولة يقصد بها النيل من العربية الفصحى والنزول بها من مقامها المسيطر. وإذا لم تخطئ الدلائل فإنها ستحتفظ بمكانها هذا لأنها تعد لغة المدنية الإسلامية بأسرها إذ « تدين حتى يومنا هذا بمركزها العالمى أساسيًّا لهذه الحقيقة الثابتة ، وهى أنها قد قامت فى جميع البلدان العربية وماعداها من الأقاليم الداخلة فى المحيط الإسلامى رمزاً لغويًّا لوحدة عالم الإسلام فى الثقافة والمدنية »[٣] ، حتى اتضح جليًّا لكل ذى عينين أن الحملة على هذه اللغة هى محاولة للقضاء على اللغة التى تجمع بين العرب أولا وبين المسلمين ثانياً . وبين جميعهم أخيراً ، فهى إذن حملة تستهدف الانقضاض على العروبة والإسلام معاً .[٤] ويتبين لنا ذلك كله من كتاب نفوسة زكريا سعيد المذكور الذى يقول عنه مفكر إسلامى معاصر « لا أظننى قرأت فى هذا الدهر كتاباً ينبغى لكل عربى وكل مسلم أن يقرأه من ألفه إلى يائه ، يضارع هذا الكتاب وحسبها أنها استطاعت أن تجلو للناس صورة صحيحة صادقة مؤيدة بالأسانيد ، بلا تزيد ولا كذب ولا ادعاء ، عن أكبر معركة تدور فى العالم العربى والإسلامى ، وهى معركة البناء أو الهدم ، معركة الحياة أو الموت ، معركة الحرية أو الاستعباد ، معركة وحدة العرب والمسلمين بلغة عربية واحدة هى الفصحى ، أو تفرق العرب والمسلمين أشتاتاً بلغات متنابذة هى العامية »[٥]

(١) المرجع السابق ، ص ٣١.

(٢) روم لاندو ، الإسلام والعرب ، ص ٣١١.

(٣) يوهان فاك ، المرجع السابق ، ص ٢٣٤.

(٣) خالدى فروخ ، المرجع السابق ، ص ٢٢٥/٢٣٣.

(٥) محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار ، ص ١٥٤ ، مطبعة المدنى ، ١٩٧٢.

ومن هنا إذا كانت اللغة العربية قد ظلت خلال تاريخها كله ملتصقة التصاقاً مصيرياً بالجماهير العربية الإسلامية العريضة ، وقامت بمساعدتها على تنمية وعيها النضالى وإشعال إحساسها بماضيها ، وإيقاظ شعورها بمستقبلها الذى يفرض عليها القيام ببنائه على أساس تراثها ولغتها وأدبها ،[١] فمن المدهش حقاً أن يأتى مفكر عربى معاصر ليؤكد لنا اتفاقه مع جاك بيرك « أن اللغة كما نراها فى التراث الأدبى ، وكما لاتزال تستخدم عند كثير ممن يظنون أنهم يكتبون أدباً توشك ألا تنتمى إلى دنيا الناس ، فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية ، ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفراً لهم من أن يخلقوا إلى جانب الفصحى ، لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية . . لم تكن الفصحى فى تراثنا الأدبى أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضى ، ولاوسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس وأزماتهم ، بل مجالا للفن الذى يهوم فى السماء أو مايشبه السماء . . . اللغة عندنا نغم يطير بنا عن أرض الواقع بصعد بنا إلى اللانهائى المطلق . . . أن الأمل المنشود هو تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين : أن تحافظ على عبقريتها الأدبية أولا ، وأن تكون أداة للتوصل لامجرد وسيلة لترنم المترنمين ثانياً ، وبعد هذه الثورة فى استخدامنا للغة فلا رجاء فى أن تحقق لنا الوسيلة الأدبية التى ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات »[٢] ويبدو لنا أن زكى نجيب محمود ، علاوة على أنه قد اتفق عندما اتفق مع جاك بيرك على رأى باطل ، فإنه قد أصيب بالعقيدة الولكوكسية[٣] التى صاح صاحبها فى وجه مستمعيه المصريين ذات ليلة فى نادى الأزبكية قائلا :

« أيها المصريين ، لن تزالوا قادرين على إيجاد قوة الاختراع لديكم . . فإنه يوجد فيكم أناس كثيرون توفرت فيها الشروط . . . ولكن بسبب عدم وجود لسان علمى مشهور فيما بينكم لم تحصلوا على شئ وأضعتم أعمالكم سدى ، إذ السبب فى ذلك أن الكتب العلمية الدنيوية يؤلفها أربابها بكلام مثل الجبال وفى آخر الأمر لايلد هذا الكلام الصعب إلا فأراً صغيراً وما نشأ ذلك إلا من كون اللسان العلمى غير مشهور فيما بين العامة . فمجرد وضع الأفكار فى كتب تموت ولم تعد تحيا فكأنهم يكفنونها فى الورق ويدفنونها فى الكتب ، اللغة العربية الأصلية

---

(١) روجيه جارودى ، الاشتراكية والاسلام ، ص ١٥٢ .

(٢) زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، ص ٢١٦ وما بعدها ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧١ .

(٣) وليم ولكوكس ، لم لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين الآن ، مجلة « الأزهر » العدد الأول ، عام ١٨٩٣ .

كانت قوية جداً مشحونة بالألفاظ القوية الشهيرة كما أنها كانت مشتملة إلى ألفاظ كثيرة ضعيفة وعلى مر الزمان غلبت القوية الضعيفة وكونت لغة حية . أيها المصريون . أصبحتم تقولون أنها لغة دارجة لا ينبغى اتباعها وجنحتم فى مؤلفاتكم إلى اللغة الضعيفة الخفية التى ماتت منذ زمن بسبب مزاحمة القوية لها . أقول لكم : إذا جنحتم إلى هذه اللغة الدارجة القوية الشهيرة فيما بينكم وتركتم هذه اللغة الضعيفة تنمحون كثيراً » . ما الفرق إذن بين مقصد وليم ولكوكس واتجاه جاك بيك ومذهب زكى نجيب محمود . فكل واحد منهم يرى أن اللغة العربية فى واد وأصحابها فى آخر ، بل انها فى السماء وهم فى الأرض ولارابط بينهما على الإطلاق . كيف يمكنهم أن يقولوا مثل هذا ؟ كيف استطاعوا أن يتجاهلوا التراث والتاريخ والواقع ؟ كيف اتفقوا على مثل هذا الزعم الباطل والاتجاه الفاسد ، والرأى الخاتل ؟ لا نريد أن نجادلهم لنفند آراءهم ، وإنما نحيلهم إلى رأى لويس ماسينيون الذى يؤكد قائلا : « لقد استطاعت هذه اللغة أن تنمى من خلال نحوها القدرة السامية فى التعبير عن الفكر المجرب . وفى هذا التركيب اللغوى الموجز الذى يسمح بتركيز وضبط نتائج الباحثين التجريبية إلى جانب أبحاث الأطباء العاديين والرياضيين ومكتشفى الأرض والأعلام وأسرار النفس الإنسانية فى مقالات مختصرة قاسية جافة أضف إلى ذلك ملاحظات فى الجبر والمعادلات الكيميائية والزيجات الفلكية والسلاسل الحسابية ومراحل سفر النفس إلى المجهول ولاشك أن المنهج العلمى فى الحضارة الغربية قد تخلص بواسطة العربية ومن خلالها ، من المثال الكروى الهندسى الوثنى الأشكال مغلقة عقلا بين نهائية حييت العلم اليونانى ردحا طويلا من الزمن كما تخلص من الخطوط التى تضاف إلى حل المعادلات الرياضية باستعمال الصفر ، ومن المضلع بالزخرفة العربية »[1] وندعوهم أن يتذكروا أبا بكر الرازى أول مكتشف لخيوط الجراحة فى التاريخ الإنسانى وصاحب نظرية البحث العلمى التجريبى ، وابن الهيثم أول مكتشف علم البصريات التجريبى ، وابن سينا صاحب « القانون » إنجيل الطب ، وجابر بن حيان مخترع علم الكيمياء ، وأبا الريحان البيرونى أعظم عقل بشرى فى التاريخ وجعفر الصادق وحامد الغزالى وابن حزم سابق أبى الفلسفة الحديثة ديكارت وغيره من فلاسفة أوربا المحدثين وأبا العلاء المعرى ، المفكر الحر وابن طفيل صاحب أروع قصة فلسفية « حى بى يقظان » وابن رشد الذى سيطر على الفلسفة الأوربية قرابة أربعة قرون كاملة ، وابن خلدون أول مبتكر علم الاجتماع

(١) ماكس فانتاجو ، المرجع السابق ، ص ٣ وما بعدها .

وفلسفته وغيرهم ، ليتأكدوا بأنفسهم ماذا ترك هؤلاء وراءهم وبأى لغة كتبوا أعمالهم ؟ وإذا كان من الممكن أن نتوقع من ولكوكس وبيرك وغيرهما أن ينسيا أنه لايمكن القيام بأية ثورة قبل القيام بثورة النفس ، فلم نكن نتوقع أن ينسى ذلك زكى نجيب محمود وغيره اعتباراً بأنهم على الأقل لابد أن يعرفوا القاعدة القرآنية الأساسية « إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » اللهم إلا إذا كان قد أخذ بمذهب ماركس الذى يزعم أن البنية التحتانية يولد البنية الفوقانية مثل الدين واللغة والأدب والفكر والعلم والفن وهلم جرا[1] ، مما يظهر أنه يرى كما رأى غيره قبل ذلك : « أن العملة اللغوية المنتشرة التى يألفها الصغير والكبير عندنا هى اللغة العامية ، حتى أصبحت اللغة العربية لغة صناعية »[2] ليس إلا . هل حدث مرة أن انفصلت اللغة العربية عن أصحابها المتكلمين بها ونضالهم ، لأن اللغة والأدب لابد أن يمتزجا كلية بالحضارة وروحها ، إذ « ينبغى ألا تنفصل اللغة عن الحضارة الحية ، لأن اللغة هى لسان الحضارة الناطق فإذا تم الفصل وتناولنا اللغة مجردة لم تزد هذه اللغة عن أن تكون تسجيلا حقيراً يسمع من الحاكى خاليا من الجسم والروح معاً[3] » ولذلك كله نقول لزكى نجيب محمود وأمثاله لاثورة فى أى شيء قبل الثورة : فى الروح والعقل والنفس لابد إذن أن نغير نظر الناس من أمثاله لكى ينظروا إلى تراثهم وتاريخهم وأدبهم بعقول أنفسهم لا بعقول يقودها سبيتا وولكوكس وبيرك وأمثالهم .

وبعد أن أشرنا بإيجاز شديد إلى تلك الدعوات الثلاث وخطورتها ، إذا استهدفت جميعها القضاء على اللغة العربية يجدر بنا أن نتساءل هل أثرت هذه الدعوات فى الحياة الأدبية المعاصرة ؟ يمكننا أن نجيب على ذلك بدون أدنى تردد : نعم ، انها أثرت فيها بقدر كبير ، وامتد أثرها بالقدر نفسه فى الحياة العلمية المعاصرة كذلك ، لقد أثرت الدعوات المذكورة أول ما أثرت فى الصحافة التى سجلتها كلية كما فعلت مجلة « المقتطف » عام ١٨٨١ م عقب ظهور كتاب سبيتا ، ومجلة « الأزهر » عام ١٨٩٣ م . عقب محاضرة ولكوكس المذكورة ، ومجلة « الهلال » عام ١٩٢٦ م . عقب محاضرة ولكوكس الأخرى بعنوان « سوريا ومصر وشمال

---

(١) أوجست كونو ، الماركسية والنقد فى الفلسفة والأدب والاجتماع ، ص ٦ وما بعدها ترجمة محمود الشنيطى ، دار القرن العشرين للنشر بالقاهرة ١٩٤٦ .

(٢) عبد العزيز القوصى وستانلى جاكسون وآخرون ، اللغة والفكر ، ص ١١ ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٤٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

أفريقيا ومالطة تتحدث البونية لا العربية « حيث أعادبها ولكوكس الكرة مرة أخرى إلى الميدان ذاهباً هذه المرة إلى أبعد مما ذهب قبل ذلك . واقترنت الدعوات الهدامة بدعوات التجديد والاصلاح والتمصير وغيرها . وهل لنا أن نذهب بعيدا من كتاب « البلاغة العصرية واللغة العربية لسلامة موسى الذى « جند قلمه الطيع وأسلوبه اللين ومنطقه السهل للدعوة إلى نبذ الفصحى التى ورثناها من بدو الجاهلية فى عصر الناقة ويراد لنا أن نتعامل بها فى عصر الطائرة »[1] ومن كتاب « الحروف اللاتينية لكتابة العربية » لعبد العزيز فهمى الذى لفق مؤامرته على العربية بالدعوة إلى المحافظة على الفصحى وجعل قارئ ماهو مكتوب بها لا يلحن فى قراءته ولايخطئ »[2] كما لفق كمال آتاتورك جريمته على التركية بتغيير الحروف العربية فيها بالحروف اللاتينية ، وكتاب « نحو عربية ميسرة » لأنيس فريحة الذى ذهب إلى أبعد حد ممكن ، إذ « لهذه اللهجة العربية الجديدة المشتركة بين الطبقات العربية المتعلمة والتى خلقتها ظروف الحياة العربية الجديدة . خصائص تجعلها مغايرة للفصحى ، وفى الوقت ذاته تجعلها لغة مرنة سلسلة طيعة تصلح أن تكون اللغة العربية الأدبية وأهم خصائصها : اسقاط الإعراب . . وأن يكون لها أدب . . وأن تكتب بالحروف اللاتنية . . وأن يقبلها العرب »[3] هكذا يطالب أنيس فريحة العرب بأسرهم أن يشتركوا معه فى الجريمة مثلما اشترك الاتراك فيها مع آتاتورك قبلهم . ونقول لأنيس فريحة ولأمثاله مؤكدين لهم جميعاً :

أن ليس هناك جريمة أبشع من هذه ، أنسى هؤلاء خصائص لغتهم وأهميتها للعالم بأسره أو أنهم تعمدوا الجريمة وأصروا عليها ؟ أليس من حقنا إذن أن نذهب مع لويس ماسينيون الذى يؤكد قائلا : « إننى مقتنع بأن اللغة العربية يمكنها وينبغى لها أن تلعب دوراً بالغ الأهمية فى المستقبل . وفيما بعد ، حينما أكون قد غبت عن هذا العالم سيتذكر الناس أننى قلت شيئاً صحيحاً كل الصحة » ونحن نتوجه بنداء كما توجه ما سينيون بندائه « إلى جميع المسلمين والمسيحيين ودعاهم فيه إلى التعاون لإنقاذ القيم المتسامية منها الكلام بهذه الكلمة كأنها صرخة أمل : أطلب اليكم أيها السادة أن تنقذونا »[4] أليس من حقنا إذن أن نتفق مع هذا الصوفى

---

(١) عائشة عبد الرحمن ، المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٢) عبد العزيز فهمى ، مقدمة كتابه المذكور ، مطبعة شركة مساهمة مصرية ١٩٤٤ .

(٣) أنيس فريحة ، كتابه المذكور ، ص ١٨٣/١٩٦ ، دار الثقافة بيروت ١٩٥٥ .

(٤) جان وولف ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

المستعرب ؟ بلى . وعلاوة على كل ما تعرضنا له . فقد أثرت الدعوة إلى العامية فى الأدب العربى الحديث بشكل عجيب ، وإذا أردتم أن تتأكدوا من هذا الذى نقوله ، فارجعوا إلى مسرحيات يعقوب صنوع وعثمان جلال ومحمد تيمور وغيرهم ، وروايات « زينب » لمحمد حسين هيكل ، و« عودة الروح » لتوفيق الحكيم و« الشيخ جمعة » لمحمود تيمور وغيرهم [1] ، أو اذهبوا إلى المسارح الحديثة من الخليج إلى المحيط لتشهدوا بأعينكم وتسمعوا بآذانكم ، أو اقرأوا « الجنس الثالث » « ليوسف إدريس » و« نور الظلام » لرشاد رشدى ، و« جوما » لمصطفى محمود ، وغيرها من أعمال الأدباء العرب المعاصرين [2] .

ومن هنا نتساءل : ألم يأت الوقت الذى يتحرر العقل العربى فيه من تلك الدعوات الهدامة لكى يعود إلى حظيرة حضارته وتراثه ولغته ؟ ألم يحن الوقت أن يتوقف التدريس فى الجامعات العربية باللغات الأجنبية مثل الانجليزية وغيرها ؟ ماذا حدث بالقرار الذى أصدره عام ١٩٣٨ م . محمد حسين هيكل باعتباره وزيرا للمعارف حينذاك مطالباً بالبدء فى تدريس كل المواد العلمية بما فيها الرياضة والطب والهندسة وغيرها باللغة العربية ابتداء من العام الدراسى ١٩٣٩ / ١٩٤٠ م . وماذا حدث بغيره من القرارات التى لم تنفذ أبداً فى هذا الشأن ؟ ألا تعد العقول التى تعارض التدريس باللغة العربية فى الكليات العلمية عقولا مريضة حقاً ؟ ألا تقطع بأيديها الغصن الذى تجلس عليه ؟ ماذا نقول أكثر من ذلك مادامت معركة « اللغة العربية » فى

---

(١) نفوسة زكريا سعيد ، المرجع السابق ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٢) ونشيد هنا بمحاولات صلاح عبد الصبور باستخدام اللغة العربية الفصحى فى مسرحياته مثل « الحلاج » و« ليلى والمجنون » و« بعد أن يموت الملك » ، التى تعد بحق نماذج يجب أن يحتذى فى هذا الميدان والأصالة والاتجاه وخاصة فى مسرحيته الأولى التى استمدها من تراثنا القديم بعد أن استلفتت نظره دراسات ماسينيون عن الحلاج وهذا ما يعترفه هو شخصياً حينما يقول : « وقد كان لمقال ماسينيون « المنحنى الشخصى فى حياة الحلاج » ، وكتاب « أخبار الحلاج ، الذى حققه ماسينيون وعلق عليه مع بول كراوس أكبر الأثر فى لغتى إلى سيرة هذا المجاهد الروحى العظيم وفى مقال ماسينيون إشارة إلى الدور الاجتماعى للحلاج فى محاولته إصلاح واقع عصره » . ومع ذلك يؤكد : « والإشارة لدوره الاجتماعى نجدها فى المراجع العربية القديمة « كالاصطرخى وغيره . وكان من بين ما رده شاعرنا مشكوراً على إحدى الأسئلة التى وجهناها إليه » فقد استفدت أنا من كتابات كثير من المؤرخين فى مجال الأدب العربى ، مثل استفادتى من ماسينيون وجولد تبسيهر ونيكولسون وغيرهم « ويبدو لنا من مسرحياته المذكورة أن نبوءة أحمد كمال زكى فيما يتعلق بإنتاجه فى هذا المجال قد تحققت تماماً وذلك حينما قال فى كتابه نقد دراسة وتطبيق « ص ١٩١ بعد أن قام بدراسة شعره بإسهاب » وأحسب أن النقلة الوحيدة التى يمكن أن تجعل من هذا الشاعر شيئاً أكبر مما رأينا هى الدرامة ، أعنى أنه لابد من أن ينزل إلى ميدان المسرحية فإن لشعره أبعاداً هى من غير شك تفتح آفاقاً مشرقة على الدراما الشعرية » .

كليات العلمية لاتزال دائرة بكل ضراوتها ؟ (١) كيف يجرؤ أستاذ عربي يقف أمام مئات من بناء العرب يدعو إلى ضرورة التدريس فى المسائل العلمية باللغة الأجنبية لأن العربية عاجزة ن ذلك من ذا الذى أزال (٢) من عقول هؤلاء أسماء الكندى والخوارزمى وثابت بن قره ابن النفيس والدينورى والخازن والبيتانى والفارابى والبغدادى والقرطبى وغيرهم الذين قدموا أوربا مبادئ العلم الأساسية لكى تبنى عليها نهضتها ؟ ومن ذا الذى محا من أفكار هؤلاء تراث لعرب فى الميكانيكا وغيرها من العلوم الحديثة ؟ (٣) لن نحيل أصحاب هذه المزاعم البالية إلى ؤلف عربى (٤) لكى يتأكدوا بأعينهم من كان أجدادهم العلماء وإنما نحيلهم إلى مؤلف غربى (٥) لكى يتأكدوا بأنفسهم من كان أولئك الذين وضعوا الأسس للعلوم الحديثة بأسرها بأى لغة شرحوها وبأى حروف كتبوها ؟ أليس هؤلاء وأمثالهم أقوى دليل على عبقرية اللغة لعربية وقدرتها على التعبير بها فى جميع الميادين ؟ بلى . وماذا يريد أولئك إذن ؟ . إذا أرادوا ا أراده وليم سبيتا ، وكارل فولرس ، وسلدن ولمور ، وزويمر ، وويلكوكس ، ولبوتى وغيرهم ن القضاء على اللغة القرآنية فإنها أعظم منهم جميعاً ، وأما إذا كانوا يجرون وراء العلم فيجب عليهم أن يعودوا إلى الصواب ويطلبوه بحق لا بباطل ، ويقوموا ببناء لا بهدم ، ويشاركوا فى لازدهار لافى الانحطاط ويسهموا فى التقدم لافى الفقد ، أليس كذلك ؟ بلى .

من هنا يجب أن تكون مهمتهم الأولى هى أن يعودوا إلى لغتهم الأصلية ومكانتها الرفيعة قدرتها المعروفة فيجعلونها لغة الحياة التى تتعلق بكل علم وتعبر عن كل فن وتسمو على كل حد ، والتى استطاعت أمتها أن تقف فى فترة وجيزة على قدم المساواة مع الإغريق ، بل أن تفوق عليهم ، والتى قاومت معارك ضارية فى عهود مختلفة منذ أن خرجت من مسقط رأسها لى يومنا هذا ، والتى واجهت معركة أشد خطراً وأعنف ضراوة خلال محاولة الاستعمار بكل وة للقضاء على هذه اللغة فشن عليها حرباً شعواء جاعلا عنوانها « عجز اللغة العربية عن أداء

---

(١) محمود مهدى ومحمد لطفى ، معركة اللغة فى الكليات العلمية ، جريدة « الأهرام » ص ٣ و ٧ و ٤ من أبريل ١٩٧١ م . حيث شمل التحقيق صراع الآراء حول تعريب التدريس فى كليات الطب والهندسة والعلوم وما إلى ذلك .

(٢) على الحديدى ، مشكلة تعليم اللغة العربية لغير العرب ، ص ٦٩/٥٦ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦١ .

(٣) جلال شوقى ، تراث العرب فى الميكانيكا ، ص ٩ وما بعدها ، عالم الكتب ١٩٧٣ م .

(٤) قدرى حافظ طوقان ، مقام العقل عند العرب ، ص ٢٧٧/١٠٣ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٠ .

(٥) الدوميلى ، العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ص ٢٨٢/١٤٩ و ٤٠٤/٣٦٥ .

مهمتها إزاء المخترعات الحديثة » [1] ، ومثيراً فيها المشكلات الثلاث المزعومة [2] .

وأخيراً نود أن نقول إنه يجب على العالم الإسلامى بأسره ، لا العالم العربى فحسب أن يتمسك باللغة العربية فيجعلها لغة رسمية لجميع بلاده بلا استثناء ولغة تعليمية لكل مستويات التعليم فيها [3] ، ولغة حديثها فى جميع المحافل الدولية ، ولو فعلت هذا تركيا وأندونيسيا وباكستان وغيرها فى بداية أمرها لكان حال العالم الإسلامى غير حاله الآن ، ولما حدث فى تاريخه ما حدث فعلا ، ولاضطرت الدول الأوربية وغيرها أن تختار هذه اللغة كإحدى اللغات الدراسية فى جميع مدارسها فلم يكن فى إمكان أحد عندئذ أن يقوم بإنكار تراثها وحضارتها وأدبها وإسهام كل منها على حدة فى تقدم الحضارة الإنسانية وازدهارها .

أحدث حقاً أن قام أحد بإنكار ذلك التراث الزاخر الذى دفع بعجلة تقدم الإنسان إلى الأمام فى كل مكان كما بينا ذلك آنفا ؟ حدث ! وهذا ماسنراه الآن .

(د) التشكيك فى التراث العربى الإسلامى [4]

لقد أشرنا من قبل إلى أن بعض عناصر الاستشراق كان قد ركز جهداً كبيراً على النيل من

---

(١) أنور الجندى ، أضواء على الأدب العربى المعاصر ، ص ٢١ .

(٢) سعيد الأفغانى ، من حاضر اللغة العربية ، ص ٢٠١/١٥٦ ، دار الفكر بيروت ١٩٧١ .

(٣) محمد خلف الله أحمد ، بحوث ودراسات فى العربية وآدابها ٢٩٢/٢٦٧ ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٠ حيث تحدث عن مستقبل اللغة العربية الفصحى ودورها فى العصر الحديث وتعلق الأمم الإسلامية غير العربية باللغة العربية وما إلى ذلك من الموضوعات التى تتعلق بهذه اللغة .

(٤) **Marcelle Weissen-Szumlanska, Origines Atlantiques des anciens Egyptiens, P. 87, 122, 123, Omnium Litteraiee, paris 1965.**

حيث أنكرت ما قدمه العرب إلى الإنسانية وزعمت أن الإسلام لم يأت بشىء ذات قيمة مطلقاً إذ انتشر الإسلام فى نظرها بفضل سكين محمد الذى كان يحول أهالى البلاد المفتوحة إلى الدين الجديد بالقتل والقوة والإرهاب » وأغرب ما فى زعمها أن العرب قد أبادوا الأقباط فى مصر ولم يبق منهم اليوم سوى ثلاثة آلاف من سكان مصر الذين يزيد عددهم على عشرين مليونا ، والعرب هم الهمجيون الذين لم يعرفوا شيئاً من الفكر والثقافة والأدب إلا بمجىء الاستعمار الأوربى المتحضر الذى لم يأت إلى مصر وغيرها من البلاد العربية إلا ليهذب هؤلاء القراصنة المخربين ، علاوة على غيرها من المزاعم الكاذبة ، وأغرب ما فى الأمر أن مثل هذا الكتاب يباع فى مكتبات القاهرة بثمن جدغال ، وإذا كنا فى حاجة إلى دليل آخر فى هذا الميدان فلنأخذ على سبيل المثال لا الحصر كتاب أحمد خاكى ، قاسم أمين تاريخ حياته الفكرى » ص ٧٩/٦٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٣ ، حيث تناول ما دار بين قاسم أمين ودوق داركور الذى ألف كتابه الشهير « مصر والمصريين » الذى يعتبر سلسلة من المطاعن القاسية ويجعل الدين الإسلامى السبب الأساسى فى تأخر العرب مدعيًا أن الإسلام لا يحض على البحث فى العلوم =

العقلية العربية وتشتيت أفكار الأمة العربية ، والتغلب عليها ، مما يدل على هدفه الأصلى من نشاطه ذلك تميز به فى كثير من الأحايين قائماً بالعمل الدءوب للحط من أمر العرب والمسلمين فى نفوسهم ونفوس غيرهم ، وتشجيع العاميات سعيا وراء تفكيك وحدة العروبة والإسلام واللغة ، وتقسيم وحدة الفكر والثقافة والأدب ، فألف فى الموضوعات المختلفة عشرات من الكتب محاولا أن يفرض مفاهيمه الخاصة التى تشكك فى القيم والتراث والفكر خدمة لأهداف الاستعمار والصهيونية والتبشير كذلك ورأى أنه ليس هناك سبيل أجدى لتحقيق ذلك من التشكيك فى التراث لأن التراث يعتبر بحق الدعامة الأولى للفكر والثقافة والأدب جميعاً ، بل دليلا ماديًّا على روح الأمة ، وشرطاً أساسيًّا لاستمرار حياتها ، فإذا انهدم هذا البنيان انهدمت الأمة نفسها ، وهكذا يكون « أعظم الجرائم قوة هو أن يهدم الناس ماورثوه عن أسلافهم من تراث . من هنا قرر الاستشراق التشكيك فى التراث الإسلامى فألقى ببذوره فى جبهات عريضة وبث سمومه فى ميادين متفرقة وشحذ له أسلحة مختلفة مبتدئاً بالهجوم على الإسلام والقرآن والرسول عليه الصلاة والسلام ، والتشكيك فى العلوم العربية الإسلامية ومناهج بحثها . والتنكر للأدب العربى وقيمته والحط من الفكر والحضارة والتاريخ ، والنيل من الفقه والمقدسات والحديث ، أو بكلمة واحدة أخذ ينكر كل شئ مما هو عربى وإسلامى ، أو بالاحرى شرع يتشكك فى كل ما أنتجته العقلية العربية الإسلامية وهو تراثها بأسره هكذا بدأ « الصراع الذى دار ولم يزل يدور على أرضنا وفى عقولنا وفى ضمير أنفسنا . . . هذا الصراع بين حضارتين مختلفتين فى جذورهما أشد اختلاف : حضارة طال عليها الزمن فغفت غفوة آمن مستريح لا يفزعه شيء وحضارة واتاها الزمن فهبت يقظة متلفتة جريئة لا تأمن أحداً ولاتطمئن إليه ، فلما بدرت بوادر الصراع ، قامت « الغافية » تتمطى ، وتطرد الفتور عن أعضائها ومفاصلها ، وتمسح النعاس اللذيذ عن وجهها غافلة لايفارقها شعورها القديم بالأمن والاطمئنان ، أما « اليقظة » فهبت حذرة تراقب ، وتتحسس ، وتطوف ، وتتأهب للسطو على هذه « الغافية » باغية لايفارقها شعورها الجديد اللذين بالقوة والبطش والضراوة ، وبحب الغلبة وبساطة

= وينكر داركور على العرب أن كان لهم مرئية خاصة بهم لأن المدنية لا تقوم إلا على أساس علمى والعلم عندهم لا يخرج عما أتى به القرآن وهكذا حاول داركور التشكيك فى كل ما تركه العرب الأوائل من التراث الذى أضاء السبيل أمام العالم بأسره ولم يلبث قاسم أمين أن قرأ كتاب داركور فأصيب بحمى لازمته فترة من الزمن إلى أن تمكن أن يرد على كل تجريح أتى به داركور ، ويعتبر رد قاسم أمين هذا نموذجاً يجب أن يحتذى ، علاوة على أنه استطاع فيما بعد أن يغربل سلبيات المجتمع وإيجابياته على أساس ذلك .

السلطان وبدأ الصراع جسا بأطراف الأسنة ، ودساً بأسباب التجارة ، وشيئاً فشيئاً ، جاءت « الجيوش » واستفحلت « التجارة » وجاء معها أو سبقها جماعات المستشرقين وأعين الاستعمار وطوائف المبشرين لكل منها صفة ووسم تتمشى به فى الناس ، تأخذهم من غفلاتهم قبل أن يفيقوا ، فأطبقت على رقعة العالم العربى والعالم الإسلامى ضبابة كثيفة ، ووطئ عليها تاريخ طويل يسحق القوى وينسفها نسفاً ، وكانت قصة طويلة متمادية ، تقطر دماً وخيانة وغدراً وترشح مكراً وفظاظة وخبثاً »[1] ومن الجلى « أن هؤلاء لم يكن يرضيهم شيء إلا أن يفرقوا العالم العربى الإسلامى وأن يملأوا الدنيا كلها بالأكاذيب على أن الإسلام دعوة قضى عليها الزمن وأنه لا يجوز لها البقاء مطلقاً لهداية البشر ، وأن كل ما أنتجه علماؤه تراث لاقيمة له مما يستوجب التحرر منه ونسيانه والقضاء عليه .

ومما لاشك فيه أن من « أهم أسباب الجفاء بين الغربيين والشرقيين هو كون الإسلام جاء لهداية البشر كافة ، بحيث أتى على الوثنية فى البلاد التى انتشر سلطانه فيها ، ودخل فيه من الصابئة واليعاقبة والنساطرة والمجوس واليهود وغيرهم جمهور كبير ، فخافت أوربا النصرانية من سيطرته على ربوعها واتفق ملوكها وساستها ورهبانها على حرب الإسلام وبدأت الحروب الصليبية التى دامت أكثر من قرنين وبدهى بعد هذه الأحقاد والحروب والمكايد التى طالت لياليها السود وخاصة بعد أن هددت الدولة العثمانية أرجاء أوربا زمناً طويلا حتى دب الهرم فيها ، إلى أن يقول الخصم فى خصمه ماقد يحط من قدره ويصغر من أمره ويشكك فى تراثه »[2] ، هذا هو مافعله الغرب مع العرب محققاً خطته من خلال الاستشراق وغيره ، الذى كان مركزاً يوجه منه الضربات وتثير الشكوك ويذيع الشبهات ، فأثر فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر وأصحابه من حيث يعلمون ولايعلمون ، وذلك بفضل ماكان بمثابه منذ أكثر من قرن من الزمن فى مدارسهم وجامعاتهم ومعاهدهم ، وبفضل ما ألفه المستشرقون وأمثالهم ونشروه من الأفكار الجديدة محاولين أن يقلبوا بأوضاعهم أوضاع العرب ويبدلوا بتصوراتهم تصورات المسلمين ويغيروا مفاهيمهم جميعاً ليتحولوا إلى غير ماهم عليه من فكر وثقافة وأدب ، بحيث كانوا يستهدفون أن يبعدوهم عن عقيدتهم وتراثهم وشخصيتهم .

ومما لاشك فيه أنهم أثروا بذلك كله فى أدبهم المعاصر ، إذ « جرت أحداث القصة فى

---

(١) محمود محمد شاكر ، المرجع السابق ، ص ١١ وما بعدها بشيء من التصرف والإضافة .

(٢) محمد كرد على ، الإسلام والحضارة العربية ، ٣/١ بشيء من التصرف والإضافة .

أخطر ميدان من ميادين هذا الصراع ، وهو ميدان « الثقافة » و« الأدب » و« الفكر » جميعاً ، يزيده خطراً أن الذين تولوا كبر هذا الصراع ، والذين ورثوهم من خلفهم ، إنما هم رجال منا ، من بنى جلدتنا ، من أنفسنا ، ينطقون بلساننا وينظرون بأعيننا ، ويسيرون بيننا آمنين ، بميثاق الأخوة فى الأرض ، أو فى الدين أو فى اللغة أو فى الجنس ويزيد الأمر بشاعة أن الذين هم هدف للتدمير والتمزيق والنسف ، لا يكادون يفهمون أن ميدان « الثقافة » و« الأدب » و« الفكر » هو أخطر ميادين هذه الحرب الخسيسة الدائرة على أرضنا من مشرق الشمس إلى مغربها ، ولا أن معارك « الثقافة » و« الأدب » و« الفكر » متراحبة لا تحد بحدود ، ولا أن أكثرها يأتى مؤقتاً توقيتاً دقيقاً : إمّا قبيل حركات النهضة والإحياء ، وإما معها ، وإما فى أعقابها ، ولا أن الأمر صار أخطر مما كان منذ سبعين سنة ولا أن هذه « المعارك » ليست فى حقيقتها « أدبية » أو « ثقافية » أو « فكرية » بل هى معارك « سياسية » تتخذ « الثقافة » و« الأدب » و« الفكر » سلاحاً ناسفاً لقوى متجمعة أو لقوى هى فى طريقها إلى التجمع ، ولا أن أمضى سلاح فى يد عدونا هو « سلاح الكلمة » الذى يحمله رجال من أنفسنا ينبثون فى كل ناحية ، ويعملون فى كل ميدان ، وينفثون سمومهم بكل سبيل ، ولا أن بعض هؤلاء الرجال يأتون عن علم ، وبعضهم قد أخذ من غفلته ، فهو فى طريقه على غير بينة » [1] .

هكذا انطلق التشكيك فى مسيرته محاولا أن يجتاح كل ما هو إسلامى فبدأ رينان يشكك فى الإسلام مدعيا أنه عدو العلم والحضارة والعقل ، وأخذ كرومر يشك أيضا فى الإسلام معلناً بأنه دين مناف للمدنية تماماً وأنه لا يصلح للأعصر الحديثة مطلقاً فدعا المصريين إلى التحرر من القرآن والشريعة والدين واللغة والأدب ، وذهب ليوتى يثير الخصومة بين العرب والبربر ويشكك فى القرآن واللغة والأحكام ، وينشئ محاكم البربر العرفية محل محاكم الشريعة الإسلامية ، واتجه لافيجرى يقيم المدارس التبشيرية ويحارب العربية ويدعو المغرب العربى إلى التمسك بحياته التى كان عليها قبل إسلامه ، وقرر دنلوب تغريب التعليم والتربية كلية وعمل على محاربة العربية ونشر الانجليزية وتقدم داركور يقلل من شأن المصريين ويزعم أن الإسلام لايدفع الإنسان على العلم بدليل أن العرب لم يحاولوا استكشاف العلوم الطبيعية مطلقاً وجاء هانوتو فانقض على الحضارة العربية الإسلامية انقضاض الوحش المسعور على ضحيته فالإسلام

(١) محمود محمد شاكر ، المرجع نفسه ، ص ١٢ وما بعدها .

عنده دين بشرى يقود الانسان إلى التسكع والكسل والتواكل ، وذهب فى تشكيكه إلى أبعد ما يمكن أن يتصوره العقل البشرى فدعا أوربا إلى القضاء على القرآن وأتباعه ، وظهر زويمر فهاجم الفكر العربى الإسلامى بكل ما أوتى له من وسيلة ودعم وقوة وذهب يقتحم الأزهر ليوزع منشوراته بين شيوخه وحلقاته وطلابه ومصليه ، وأخذ مرجوليوث يخطط للتشكيك فى النبوة المحمدية والتراث والثقافة الإسلامية ، وذهب إلى الحد الذى جعله يغير المعانى اللغوية فالمسلم عنده معناه خائن ، لأن الكلمة مشتقة من اسم مسلم [1] ، واتجه لامنس إلى التشكيك فى التراث العربى بأسره وكرس حياته كلها من أجل أن ينال من قدر العرب واللغة والقرآن ، وتخصص فى دراسة صدر الاسلام لغرض هدمه ، إذ يقرر عبد الحليم محمود فى مقدمته لكتاب « محمد رسول الله » لأتين دينيه وسليمان إبراهيم ، مؤكداً والحق أن مثل « لامنس » فى الاستشراق كمثل بطرس الناسك فى الحروب الصليبية ، وأنه يقوم فى الناحية العلمية بما كان يقوم به ذلك الناسك فى ناحية الدعاية الحربية ، وكالناسك يتخذ من الوسائل ما يؤديه إلى الهدف غير عابئ بعدالة الوسيلة ، وقام جولد زيهر بجهد جبار من أجل التشكيك فى التراث العربى ، واتجه إلى التشكيك فى الرسالة الإسلامية والفقه والأحاديث النبوية علاوة على تشكيكه فى قيم التراث الأخرى ، وكان التشكيك فى التراث العربى الإسلامى يرمى حقيقة إلى « تمييع القيم الأساسية للفكر العربى الإسلامى ، واتهامها بأنها قيم دينية صرفة قاصرة فى مجال العقيدة ، قيم تاريخية قاصرة فى مجال الزمن ، واتهام الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة غير أصيلة ، وذلك فى محاولة إسقاطها من مجال تطور الحضارة الإنسانية وتجاهل فترة الألف عام الإسلامية بين الحضارتين الرومانية الحديثة وترديد الاتهامات التى تنقص أصالة الفلسفة الإسلامية على أنها فلسفة يونانية مكتوبة باللغة العربية ، واتهام مفهوم الإسلام بأنه لم يعد قوة محركة تهدى الناس إلى الوجهة الصحيحة ، وإثارة الشبهات حول الغيبيات واتهام الفكر العربى الإسلامى بأنه فكر تجريدى ، والزعم بأن العقلية العربية عقلية قاصرة عن الخلق عاجزة عن استنتاج المعانى المجردة ، والقول بأن الفكر العربى الإسلامى يحمل دعوة التزهيد فى العالم الأرضى ويجعل مسألة الموت والتطلع إلى الآخرة مسألة رئيسية ، ومحاولة خلق الفوارق بين الشيعة والسنة وبين العرب والبربر كوسيلة لخلق خلاف جذرى فى العالم الإسلامى والأمة العربية ، واتهام القرآن بأنه موضوع وليس وحياً من الله ، وأن القرآن مرآة لأفق خاص من

---

(١) هكذا زعم زويمر ولا ندرى أية علاقة فى المعنى بين لفظ خائن ولفظ مسلم .

الحياة ، أفق عقيدة صحراوية فى الجزيرة العربية ، والقول بأن شرائع الإسلام اقتبست من شرائع الأديان السابقة له ، والزعم باختلاف مفهوم الإسلام باختلاف الشعوب ، واتهام اللغة العربية بأنها لغة ميتة عاجزة عن التعبير غير قادرة على الاستجابة للحضارة ، والدعوة الى اتخاذ اللهجات العامية لغات محلية اقليمية وتزييف التاريخ العربى الإسلامى واثارة الشبهات حوله ، واتهامه بأنه مليء بالثغرات ، والفصل بين العروبة والإسلام ، واتهام العرب والمسلمين بأنهم لم يستيقظوا حتى أيقظهم الغرب ، والقول بأن الإسلام عائق عن التقدم والحضارة ، وإبراز جوانب الانحراف والتأكيد عليها كقضايا الباطنية ، والشعوبية ، والاهتمام فى دراسات التصوف بدعاة الحلول ووحدة الوجود » [1] وما إلى ذلك .

هكذا يتضح جليًّا لكل ذى عقل أن التشكيك فى التراث العربى الإسلامى لم يكن إلا هجوماً صارخاً على كل ما هو عربى إسلامى ظهر فيه الاتجاه العقائدى للاستشراق فى أجلى صوره التى نشرها ، مستهدفاً التشكيك فى الإسلام والعروبة والقرآن ، واللغة ، والتراث ، والآداب مؤثراً بذلك كله فى الفكر العربى الحديث وعلمائه حتى أصبح « من المؤسف حقًّا أن المستشرقين من الأوربيين والأمريكيين ليسوا وحدهم الخائضين فى تاريخ الإسلام وتشريعه كذبًا وافتراء عن سوء فهم أو سوء قصد ، وإنما يشترك معهم فريق كثير العدد من المستغربين من العرب والمسلمين فى هذا الخوض الظالم الأثيم ومبعث الأسف فى القضية أنهم أى المستغربين من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا ، ويديرون ظهورهم لمصادر الثقافة الإسلامية وهى القرآن الكريم والحديث النبوى والتاريخ الإسلامى ويولون وجوههم وأفئدتهم شطر المصادر الغربية لحضارة الإسلام يدرسونها ويصدقونها ويتأثرون بها ثم يزعمون زعمها ويفترون افتراءاتها ، وهذا التأثر بالمصادر الغربية للحضارة الإسلامية اكتسبه الشرقيون من عرب ومسلمين بإحدى طرائق الثلاث : دراساتهم فى معاهد الغرب أوربية وأمريكية ، أو تعلمهم على أيدى مدرسين غربيين : أوربيين أو أمريكيين فى جامعات بلادهم نفسها ، أو قراءتهم الخاصة للمصادر الغربية خارج المعاهد والجامعات وإهمالهم المصادر الإسلامية ، جهلاً بها ، أو استكباراً عليها » [2] هكذا يصل الاستشراق إلى تحقيق أهدافه بيسر وسهولة مسخراً فى سبيلها وسائله المعروفة من إذاعة بحوث وبث آراء ، ونشر مؤلفات ، واصدار مجلات ، وإخراج

---

(١) أنور الجندى ، الإسلام والثقافة العربية فى مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب ص ٢٣٢/٢٣١ .

(٢) أحمد محمد جمال ، مفتريات على الإسلام ، ص ٥ وما بعدها دار الفكر بيروت ١٩٧٢ .

موسوعات ، وإرسال بعثات وإدارة مناقشات ، وإلقاء محاضرات ، وما إلى ذلك ، مما أدى إلى أن أصبح من أهم مسائل التشكيك التى صنعها المستشرقون فى معاملهم المبثوثة فى العالم بأسره ، التشكيك فى قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمى ، لكى نظل عالة على مصطلحاتهم التى تشعرنا بفضلهم وسلطانهم الأدبى علينا ، وتشكيكهم فى غنى الأدب العربى ، وإظهاره مجدبًا فقيراً لنتّجه إلى آدابهم ، وذلك هو الاستعمار الأدبى الذى يبغونه مع الاستعمار العسكرى الذى يرتكبونه » [1] .

ومن هذا كله أضحى طبيعيًّا أن يتأثر عدد كبير من علماء العرب المحدثين ونقادهم ومفكريهم وأدبائهم بالاستشراق واتجاهاته وأهدافه ونزعاته .

وبعد ، فلعلنا قد استطعنا إلى هنا أن نبرز أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر سواء أكان أثره هذا منهجيًّا أم موضوعيًّا ، ايجابيًّا أم سلبيًّا ، مباشرأو غير مباشر ، ويجدر بنا الآن أن نتقدم خطوة أخرى لنعرف هل مرّ هذا الأثر دون مواجهة العرب له وماذا كان رد فعلهم عليه : هل ظلوا ساكتين صامتين أو أنهم واجهوه بصبر وشجاعة وجلد ؟ وإذا كانوا قد واجهوه فماذا كانت النتيجة من كل ذلك ؟

هذا هو مانود أن نراه الآن فلنتجه إلى مواجهة العرب للاستشراق وماترتب على ذلك ولو بإيجاز .

(هـ) مواجهة العرب للاستشراق :

إذا كانت القضايا التى أثارها الاستشراق تعد أخطر هجوم قام به أصحابه على العرب وشخصيتهم ودينهم ولغتهم وفكرهم وثقافتهم وأدبهم ، فان رد الفعل الذى قام به العرب يعد بحق أروع دفاع عما هو عربى وإسلامى حتى ليستطيع المرء أن يعتبر ما انتجوه خلال مواجهتهم لهذا الهجوم أروع مافى أدبهم المعاصر من فكر وفلسفة وعمق وثقافة ومنطق .

وسواء اعتبر المرء هذا النوع من الأدب أدباً جدليًّا أم أدباً فلسفيًّا أم أدباً دفاعيًّا فلايسعه إلا وأن يعترف بروعة أسلوبه وغزارته ومافيه من خصائص ومميزات . وللتدليل على ذلك لا ينسطر أن يذهب إلى أبعد من رفاعة رافع الطهطاوى ، وجمال الدين الأفغانى ، وقاسم أمين ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، والامير شكيب أرسلان ، وفريد وجدى ، ومصطفى عبد الرازق ،

(١) عمر عودة الخطيب ، لمحات فى الثقافة الإسلامية ، ص ٢٠٤ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ .

وحسين الهراوى ، ومصطفى الرافعى ، ومحمد حسين هيكل ، ومحمد كرد على ، وعباس محمود العقاد ، ومصطفى السباعى ، وابراهيم بيومى مدكور ، ونجيب العقيقى ، وعائشة عبد الرحمن ومالك بن نبى ، ومحمد البهى ، ومحمد الغزالى ، وأنور الجندى ، ومحمد محمد حسين ، ومحمود شاكر وغيرهم . [١] .

وإذا كنا قد آثرنا الإيجاز من قبل ، فلا يسعنا هنا أن نتناولهم جميعاً ، وإنما نكتفى بدراسة بعضهم على سبيل المثال لا الحصر دليلاً على ماقلناه وتأكيداً له .

محمد عبده[٢]

تقدم هانوتو بمقال يهاجم فيه الإسلام والعرب والمسلمين منطلقاً من قاعدة وضعها أستاذاه رينان وكيمون ، وجرى وراءهما محاولا أن يدلل على ما خسره العالم بانطلاق العرب بالإسلام ومفرقاً بين الديانتين معتبراً المسيحية ديناً ربانياً والإسلام ديناً بشرياً . وغير ذلك من مزاعمه الملفقة التى أراد بها أن يسقط كل ما أسداه العرب إلى البشرية جمعاء .

ونشر « المؤيد » هذا المقال ، فقرر محمد عبده أن يرد عليه ، كما فعل أستاذه جمال الدين الافغانى من قبل ردًا على مزاعم رينان ودعاواه المخترعة وقد أكد الإمام فى رده أنه « لو لم يتعرض هانوتو إلى الطعن فى أصل من أصول الدين ما حركت قلمى لذكر اسمه وكان حظى من النظر فى مقاله هو العظة والاعتبار حظ الناظر فى أحوال الأمم وأعمال رجالها ، حظ المؤرخ الذى يقرأ ليفهم ، ويفهم ليعلم ويحكم ، هذه هى قاعدة ينطلق منها الإمام فى بحثه المذكور .

ومن هنا أخذ المسائل التى أثارها هانوتو فذهب يحللها واحدة إثر أخرى مفنداً إياها بالحقائق التاريخية والوقائع العلمية والدلائل المنطقية مؤكداً له « إن أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت تلك الشعلة الموقدة التى كان يستطع ضوءها من

---

(١) محب الدين الخطيب ، المستشرقون وأعمالهم ، مخطوطة فى حوزة ابنه قصى محى الدين الخطيب الذى سمح لنا الاطلاع عليها متشكر فضله ونرجو له دوام التوفيق ، حيث حاول أن يسجل كل ما يتعلق بالاستشراق مبتدئاً بمطبوعات شرقية فى أوربا ، الجمعيات الاستشراقية المختلفة ، مؤتمرات المستشرقين ، مشاهير المستشرقين ، دائرة المعارف الإسلامية ، مجلات الاستشراق المختلفة ، مطابع العربية فى أوربا ، المكتبات الأوربية التى تحتوى على المؤلفات العربية وما إلى ذلك مما يبدو لنا أنه كان ينوى التأليف فى هذا الموضوع علاوة على ما يؤكد دقة تتبعه لأعمال الاستشراق المختلفة وما كان يصدره علماؤه الكبار فى الشرق والغرب على السواء .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ،٢/٤٠٠ وما بعدها .

بلاد الأندلس على ما جاورها ، وعمل رجال الدين المسيحى على إطفائها عدّة قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً . واليوم يرعى أهل أوربا مانبت فى أرضهم بعد أن سقيت بدماء أسلافهم المسفوكة بأيدى أهل دينهم فى سبيل مطاردة العلم والحرية وطوالع المدنية الحاضرة »

هكذا فعل الإمام مع كل ما أراد هانوتو أن يهدم به ثقة العرب بأنفسهم وعروبتهم وتراثهم ، فتناول بإسهام ربانية المسيحية وبشرية الإسلام ، ثم القدر والجبر عند المسيحيين والمسلمين والتوحيد والتنزيه وتجسيد الألوهية والتشبيه ومحاولات أوربا المختلفة لتحطيم العالم العربى الإسلامى وما إلى ذلك ، حتى اضطر هانوتو بنفسه أن يتراجع عما ادعاه ، ولكن بعد أن بثه فى نفوس أبناء العرب والمسلمين .

ويعتبر رد الإمام على هانوتو ردًّا يجب أن يحتذى فى هذا المجال .

فريد وجدى[1]

بعد أن ظهر كتاب طه حسين الشهير تصدى له جماعة من أبرز علماء العرب ونقادهم كما أشرنا إلى ذلك من قبل . ومما لاشك فيه أن مواجهتهم تلك لدعاوى الاستشراق الزائفة الجريئة وتأثر العرب بها تعتبر من المعارك الفكرية التى يندر وجودها فى أى أدب آخر غير الأدب العربى . ومن بين تلك الردود المعروفة انفرد كتاب فريد وجدى بموضوعين عنى بهما عناية فائقة .

أولهما : مناقشته ما جاء به طه حسين من المسائل التى تتعلق بتكوين الأمة العربية الإسلامية ولايتفق حكمه فيها والمقررات التاريخية ، ولا الأصول الاجتماعية لأن الإغضاء عنها ضار كل الضرر بنابتة الجيل الصاعد فى هذا الدور من الانتقال التاريخى السريع .

ثانيهما : مقابلته أول ثمرات الجامعة المصرية بما تستحقه من العناية التى تعنى فى عالم العلم شيئا آخر غير التوجيه والنقد والتمحيص .

وانطلق فريد وجدى من هاتين القاعدتين يغربل كتاب طه حسين ومنهجه فيه دارساً مافيه من قضايا ومعضلات ومسائل محاولاً فى كل ذلك أن يطبق المنهج القرآنى مقابل المنهج الديكارتى الذى فضله صاحب « فى الشعر الجاهلى » على أى منهج سواه ، متأثرا بأستاذه مرجوليوث وإن استمد مبادئه الأساسية التى وضعها فى كتابه المذكور من علوم الحديث

(١) نقد كتاب الشعر الجاهلى ، ص ١ وما بعدها .

وقواعدها ، ولم يكن هذا غريباً على طه حسين فهو أزهرى أصلا ونشأة وانتقاداً ، ولو اعترف بذلك لكان لمؤلفه صدى غير ماكان ، ولكان الرد عليه أكثر روعة وجلالا وفائدة .

وقد استطاع فريد وجدى أن يبرز محاسنه ومساويه بعدل وانصاف وحق .

محمد حسين هيكل[1]

لقد أشرنا من قبل أن كتابه (حياة محمد) بعد بحق من أروع ما أنتجته العقلية العربية الحديثة وذلك لأسباب عديدة أهمها : أولاً أن اتجاهه فيه اتجاه علمى صرف ثانياً أن هدفه إنسانى بحت يقصد البشرية بأسرها ، ثالثاً : أن ميلاده جاء نتيجة للهجوم على صاحب الرسالة الإسلامية من قبل المستشرقين والمفترين والمبشرين ، رابعاً أن ظهوره قد أحدث تحولا عظيما فى الأدب العربى المعاصر ، خامساً أن دفاعه عن الرسول عليه الصلاة والسلام يعد أعظم مواجهة منهجية بين الفكر العربى الإسلامى المسالم والفكر الغربى الاستعمارى المهاجم ، علاوة على ماكان لصاحبه من مكانة أدبية وعلمية وسياسية جذبته إلى ميدان أكثر جمالا ، ونوراً ، وجلالا هو الدفاع عن الحق والنصر للخير ، والحب للجمال .

وقد اعترف منذ البداية بفضل الاستشراق وأثره فى الأدب العربى المعاصر ، لأنه من الحق علينا للغرب أن نقول : أن ما يقوم به علماؤه اليوم من بحوث نفيسة فى تاريخ الدراسات الإسلامية والدراسات الشرقية ، قد مهد لأبناء الاسلام وأبناء الشرق أن يتزيدوا من هذه البحوث وتلك الدراسات وأن يكونوا أكبر رجاء فى الإهتداء إلى الحق ، فهم أقرب بطبيعهم إلى حسن ادراك الروح الإسلامى والروح الشرقى . ومادام التوجيه الجديد قد بدأ فى الغرب فواجب عليهم أن يتابعوه وأن يصحححوا أغلاطه وأن يبثوا فيه الروح الصحيح الذى يعيده إلى الحياة ويصله بالحاضر ، لاعلى أنه مجرد دراسة وبحث ، بل على أنه ميراث روحى وعقلى يجب أن يتمثله الوارثون ، وأن يضيفوا إليه ، وأن يزيدوا سنا ضيائه بما يزيد الحقيقة الكامنة فيه ضياءً ونوراً » .

وقد تناول محمد حسين هيكل سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ماكان لديه من خبرة نادرة وإحساس مرهف ومعرفة واسعة بحق الحق ويبطل الباطل مؤكداً فى كل فرصة سنحت له فائدة بحثه الإنسانية وشعوره الطاغى بواجب الدفاع عنها .

---

(١) حياة محمد ، ص ٢١ وما بعدها .

وأهم ما يعلق بموضوعنا هنا إضافته مبحثين ذوى قيمة كبرى . أولها ، الحضارة الإسلامية كما صورها القرآن ، وثانيهما المستشرقون والحضارة الإسلامية ونعتبرهما بحق إضافة جديدة إلى تأملات محمد عبده السابقة .

وإذا كان لابد أن نكتفى بهذا القدر فيما يتعلق بدراستنا مواجهة محمد حسين هيكل للاستشراق . فإننا لا يمكن أن نتركه دون أن نؤكد رأيه فيما بين الحضارتين الإسلامية والأوربية من الاختلاف ، إذ « خلف محمد هذا الميراث الروحى العظيم الذى أظل العالم ووجه حضارته خلال عدة قرون مضت والذى سيظله من بعد ويوجه حضارته حتى يتم الله فى العالم نوره . . . والدين والحضارة اللذين بلغهما محمد للناس بوحى ربه ، يتزاوجان حتى لا انفصال بينهما . . . وحضارة الإسلام تختلف من هذه الناحية عن الحضارة الغربية المتحكمة اليوم فى العالم ، كما تختلف عنها فى تصويره الحياة الواحدة والأخرى من هاتين الحضارتين جوهرية إلى الحد الذى يجعل أساس كل واحد منهما نقيض الأساس الذى تقوم عليه الأخرى » .

ولعل المستشرقين وأمثالهم لايستطيعون أن يفهموا كما ينبغى روح الإسلام وروح صاحب رسالته عليه الصلاة والسلام .

وبعد ، فعلى الرغم من شغفنا بدراسة محمد حسين هيكل وماذهب إليه فى مواجهة الاستشراق ، فإننا لابد أن نفارقه الآن ، لكى نعود إليه فى دراسة مستقلة فيما بعد بإذن الله .

نجيب العقيقى[1]

يعتبر كتابه « المستشرقون » بحق « موسوعة فى تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم وموسوعته هذه ذات قيمة كبرى تعد من أعظم ما ظهر فى هذا المجال فى الأدب العربى المعاصر على الإطلاق ، وذلك كله لأسباب عديدة أهمها :

أولاً : أنه يتتبع ظاهرة الاستشراق من أول عهدها إلى عصرنا هذا .

ثانياً : أنه يعد أوفى مرجع فى الاستشراق فى جميع اللغات بلا استثناء .

ثالثاً : أنه أثبت أثر الاستشراق فى النهضتين : النهضة الأوربية الحديثة والنهضة العربية الحديثة .

---

(١) المستشرقون ، ص ٧ وما بعدها بأجزائه الثلاثة .

رابعاً : أنه قام بدراسة ظاهرة الاستشراق عن جهد وأناة واخلاص ، وإذا وجدت هفوات فإنها من صفات البشر ، إذ ليس الكمال إلا لله وحده .

خامساً : إنه نتاج العقلية العربية الحديثة التى أثبتت من جديد أنها قادرة على التغلب على كل الصعاب مستهدفة التقدم والنهضة والازدهار .

سادساً : أنه يكاد يشبه احصاء كاملاً للأدب الاستشراق فى جميع العصور .

سابعا : أنه دليل قاطع على أهمية التراث الإسلامى ودوره الفعال فى بناء الحضارة الإنسانية بأسرها .

وأخيراً : أنه يعد أساساً لكل من يريد أن يبحث فى الاستشراق وماقام به . ومن أجل هذا كله ، فإن « أعظم أثر صدر عن المستشرقين حتى الآن فى جميع اللغات هو كتاب « المستشرقون » ، وأنه لإعلاء شأن اللغة العربية أن يصدر بها هذا السفر القيم الذى سيكون مرجعاً لكل من يتصدى لدراسة المستشرقين أو يبحث عن تراث العرب ، بلغ المؤلف فى التقصي والبحث عنها غاية ما تستطيع القدره البشرية أن تصل إليه . لقد استطاع العقيقى أن يرفع رأس أمته العربية عالياً فى الأوساط العلمية والأدبية بما قدمه من نتاج عبقريته »[1] .

ومن هنا لم نستطع أن نتخطى هذا الكتاب الذى يقع فى ثلاثة أجزاء ضخام ، بل أحسسنا أنه من واجبنا أن نتناوله ، ولو بإيجاز شديد ، لما استفدنا منه وتعلمنا عليه .

أما الجزء الأول : فقد تناول العقيقى فيه مهد الحضارة والعرب قبل الإسلام وفتوحات الإسلام ، والعلوم والآداب والفنون ، والنهضة الأوربية الحديثة وأثر العرب فيها والنهضة العربية الحديثة وأثر الاستشراق فيها متتبعاً طلائع المستشرقين منتهياً بدراسة الاستشراق الفرنسى والإيطالى مع ذكر كل ما يتعلق بآثارهما وعلمائهما ومعاهدهما ومكتباتهما وما إلى ذلك بقدر المستطاع .

أما الجزء الثانى : فقد أثبت العقيقى فيه أن القرون الوسطى لها دين مزدوج للعرب والمستشرقين ، لأن الأولين نقلوا التراث الإنسانى وحافظوا عليه وأضافوا إليه وأبدعوا فيه وألفوا ، ولأن الآخرين أخذوا هذا التراث منهم ونقلوه إلى أوربا وأضاؤوا بذلك دياجير ظلامها . فلكل منهم على حدة فضل عظيم لا يدانيه فضل سواه ثم تتبع الاستشراق فى إنجلترا

(١) قاسم الخطاط ، الفجر الجديد ، ٢٣ مارس ١٩٦٥ ، العراق .

وأسبانيا ، والبرتغال ، والنمسا ، وهولندا ، وألمانيا ، وبولونيا والدانمرك كلا على حدة دارساً تاريخه وعلماءه وآثاره ودوره وهلم جرا .

وأما الجزء الأخير: فقد تتبع العقيقى فيه على منهجه المقرر الاستشراق فى سويسرا والسويد ، والمجر ، وروسيا ، وأمريكا وبلجيكا وتشيكوسلوفاكيا ، وفنلندا ، ورومانيا ، ويوغوسلافيا والمستشرقين الرهبان واللبنانيين وجهوداً متصلة ومشتركة كالمؤتمرات والاكتشافات والموسوعات وما إلى ذلك فهيأ موسوعته كلها بخاتمة أشاد فيها بكراسى اللغات الشرقية والمكتبات والمتاحف والترجمات والمخطوطات والتحقيقات وغزارة التراث العربى الإسلامى والمنهج العلمى الذى يتبعه الاستشراق فى دراساته وأبحاثه ومؤلفاته لهذا التراث الضخم الخلاّق .

وعلاوة على ذلك كله فإنه لم ينس أن يتناول موقف علماء العرب من علماء الاستشراق دارساً آراء أحمد فارس الشدياق والأمير شكيب أرسلان وغيرهما مشيراً إلى أن بعض علمائنا قد التمس إحصاء أغلاط المستشرقين وبعضهم وضعوا الحد بين ما يمكن المستشرقين القيام به وما يعجزون عنه وغيرهم قد كشفوا عن أغراضهم وبعضهم أنصفوهم وهكذا الحال معهم مثل ماهو فى كل مكان وزمان وفى كل علم ومعرفة وجهد .

وقد حاول العقيقى أن يرد على التهمة التى يوجهها علماء العرب ، إلى المستشرقين عامة والرهبان منهم خاصة بأن هدف استشراقهم الأصلى هو الجدل والتبشير والهدم قائلا : « لو استهدف الرهبان الجدل والتبشير فحسب لاكتفوا بتعليم العربية ، وأهملوا ماعداها من اللغات التى قل أو انقرض المتكلمون بها كاليونانية القديمة والعبرية ، والسريانية ، والكلدانية ، وماكلفوا أنفسهم إنشاء بواكير: مكاتب الترجمة ، والمعاهد ، والمكتبات ، والمطابع والمجلات لحفظ تراثها ونشر ذخائره والتصنيف فيه وترجمته إلى لغات العالم بأسره .

وأخيراً ، فقد كنا نود من العقيقى مادام قد أجهد نفسه فى هذا البحث الممتع حقًّا وجاء فى نهايته بالفهارس المختلفة لتسهل الاستفادة منه ، أن يأتى بالمراجع التى استقى منها معلوماته للأسف الشديد لم يفعل ذلك ، ولو فعل لازدادت قيمة موسوعته بقدر كبير ونرجو أن يفعل ذلك فى طبعتها التالية .

عباس محمود العقاد[١]

ان كل من يقدر العقل ويحترم الحرية ويحب الفكر لابد أن يقف أمام هذا العصامى العملاق الجدير بالاحترام والتقدير والإجلال . ومن حقه أن نعترف أن مثله يندر وجوده فى أى أدب آخر إلا فى الأدب العربى ، إذ لم يترك ميداناً إلا وكتب فيه فهو عبقرى مسلم كتب عن عبقريات إسلامية ، ولو لم يترك شيئا سواها لكفاه ذلك ليتبوأ مكانته بين قمم الفكر العربى الإسلامى الحديث .

لقد دافع عن الفكر الاسلامى دفاع المستميت وقلما نجد أحداً تتبع الفكر الاستشراق خطوة خطوة بالنقد والغربلة والبحث فيه ، كما تتبعه هو وأشاد به حيث كانت تجب الإشادة والنقد حيث كان لابد من انتقاد . ويكفينا للاستدلال على ذلك كله كتابه المذكور الذى يدل على صاحبه وفلسفته واتجاهه أيضا .

وإذا أردنا مزيداً من الاستدلال على ما قلناه فلنستمع إلى ما يقوله عنه الرئيس محمد أنور السادات فى تقديمه له لكتابه الآخر قائلا « لقد طال التصدى للأديان بقصد النيل منها ، وبغير قصد ، واستمرأ الكثيرون التخفف من أحكامها بدعوى يدعونها وبغير دعوى . وهان على بعض الهيئات أن تشكك فيما فرغ منه العلم . وحار بين هؤلاء وهؤلاء كثيرون ، حتى أصبح أمر الدين شكا وتظنينا . . حدث هذا بدعوى حرية الفكر وحرية البحث ، ومادرى هؤلاء جميعاً أن حرية الفكر والنظر تتطلب غزارة معرفة ، واتساع أفق ، وعمق بحث ، وسلامة منطق ، ونصوع حجة ، وإيمان قلب ، وانصاف رأى ، واستقامة مذهب وتنزها عن الهوى . ولما كان محل اتفاق أن الأستاذ عباس محمود العقاد موفور النصيب من هذا كله طبيعيًّا أن يتجه التفكير إليه وكان طبيعيًّا أن يرتاح هو إلى هذا الاتجاه لما أخذ نفسه به من مؤازرة الحق وتأييده ، ومقاومة الباطل وتفنيده »[٢] .

إذن ، فهل كان فى امكاننا أن نتخطى هذا الفيلسوف العربى المعاصر ونحن إزاء دراسة مواجهة العرب للاستشراق طبعا ، لا .

وإذا كنا قد اخترنا كتاباً للعقاد لنتناوله هنا ، غير كتابه الذى قدم له الرئيس محمد أنور

(١) ما يقال عن الإسلام ، ص ٣ وما بعدها ، مكتبة دار العروبة ، بدون تاريخ

(٢) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، ص ٧ ، دار الإسلام القاهرة ، ١٩٧٢ .

السادات . فإن ذلك لا يعنى مطلقاً أننا فضلنا هذا على ذاك ، وإنما يعنى أن ذلك ألصق بموضوعنا وأقرب إلى ما نحن بصدده بل إنه من صميمه ، وعلى أى حال فهذا هو صاحبنا نفسه يعترف بذلك قائلاً : « إن كتاب الغرب حين يكتبون عن الإسلام يتفاوتون فى قيمة الكتابة ، ولكن تفاوتهم على حسب البواعث والنيات أضعاف تفاوتهم على حسب الدراية والمعرفة ، لأنهم طوائف مختلفة لا تتفق فى الوجهة ولا فى الخلق ولا فى الاستعداد . فمنهم المبشرون الذين ينحرفون عن الصواب اضطراراً واختياراً بباعث من التعصب وباعث من حكم الصناعة أو الحرفة ، لأن التبشير عندهم منفعة يعيشون عليها ويحرصون على القوت والجاه . وممن يكتبون عن الإسلام من الغربيين أناس يخدمون السياسة الغالبة على دولهم ويصطنعون لغة الدعاية ولغة الدهان أو الدبلوماسية تارة أخرى ويكتب عن الإسلام فى الغرب طلاب المعرفة من المستشرقين الذين نشأوا فى العصر الحديث بمعزل عن دوائر التبشير ودوائر السياسة ومنهم من ينشد الرأى خالصاً لوجه الحقيقة العلمية ، ولكنه مشوب بالقصور الذى لا مفر منه لمن يكتب عن الأدب فى لغة أخرى وليس هو من أبنائها ولاهو من الأدباء فى لغته التى نشأ عليها ، وبعضهم لا رأى له فى أدب بلاده لأنه لم يشتغل به ولم يتأهب له بعدته من الذوق والخبرة التى تؤهله للتخصص فيه ، فليست معرفته بالعربية عدة كافية فى تقدير الأدب العربى ، لأنه لا يعرف لغته ، ولا معول على رأيه فى أدبها بين قومه . ويكتب عن الإسلام فى الغرب أناس يتشيعون له بمقدار ثورتهم على سلطة الدين فى بلادهم ، فهم يطلبون محاسنه ويقابلون بها مساوئ السلطة التى يثورون عليها ، ولايندر فيهم من ينصف الإسلام ويهتدى إلى محاسنه السمحة ، وإن لم يدن به ولم يكن على دين غيره » .

من هذا كله انطلق العقاد يتناول ما يقول هؤلاء جميعاً ، بل وكيف يقولون ، مشيراً إلى اتجاهات الاستشراق والتبشير والصهيونية والاستعمار ومابينهم من علاقة عندما يبحث أصحابهم فى الإسلام والعروبة والآداب ، وبعد أن غربل هذا كله بمنطقه الصارم ونقده الحصيف وجدله الموجه إلى مؤازرة الحق وتأييده ومقاومة الباطل وتفنيده « تناول فيما بين ما تناوله « الاسلام والعصر الحديث » لألس ليختنستادتر ، « والشرق الأوسط فى العصر الإسلامى » . لسدنى فيشر « الإسلام فى التاريخ الحديث » لو لفرد كانتول سميث و « تأثير الإسلام فى العبادة اليهودية » لنفتالى فيدر ، « وبطولة صلاح الدين » لهاملتون جيب ، و « الإسلام والجماعة المتحدة » لمونتجمورى وات ، وغيرها من الموضوعات التى أفاض فيها بإسهاب وافر وعمق

نادر واهتمام بالغ .

وما دمنا لا نستطيع أن نفصل القول ونتتبع العقاد خطوة خطوة فلا يسعنا إلا أن نقول فى النهاية أنه اتبع فى هذا القيم منهج الإمام محمد عبده وزاده وضوحا واتساعا وعمقاً كذلك ، وليس هذا غريباً منه فهو يعترف بأستاذيته ، وهو فى هذا الميدان فيما نراه امتداد لما بدأه الإمام بدون شك .

مالك بن نبى[1]

إنه يعتبر ظاهرة فريدة فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر ، فأولا أنه تعلم العربية بعد أن تقدم به السن ، وثانياً أنه تعرف على الفكر العربى الإسلامى عن طريق الاستشراق نفسه ، وثالثا أنه أحاط بالفكر العربى الإسلامى الحديث إحاطة شاملة ، ورابعاً أنه كرس حياته كلها للدفاع عن هذا الفكر وإنارة السبيل أمام الأجيال الإسلامية المعاصرة وخامساً أنه ذاق مرارة الاستعمار والصهيونية والتبشير وأدرك أهدافهم ، وسادساً أنه درس قضايا عربية إسلامية متعددة بعمق وشمول وفهم ، وسابعاً أنه انفرد بأصالة إسلامية نادرة قلما نجدها عند مفكر إسلامى معاصر آخر .

وكلما يقع نظر المرء على أحد مؤلفاته المتعددة يبرز له مالك بن نبى بهذه السمات التى عددناها . ويبدو لنا أن أكثر ما اهتم به هو الصراع الفكرى فى العالم العربى الإسلامى المعاصر . وهاهو ذا كتابه المذكور يعالج هذا الموضوع مواجهاً الاستشراق بكل ما أوتى من قوة فكرية امتاز بها فى البحث والنظر والنقد .

وبعد أن أكد ضرورة تصنيف المستشرقين إلى طبقات كما بينا ذلك آنفا اهتم بدراسة أثر الأدب الاستشراقى فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر فتعرض لدوزى ورينو وسيديو وبلاثيوس ولوبون ، قائلا : « إن الجيل المسلم الذى انتسب إليه يدين إلى هؤلاء المستشرقين الغربيين بالوسيلة التى كانت بين يديه لمواجهة مركب النقص الذى اعترى الضمير الإسلامى أمام ظاهرة الحضارة الغربية ويؤكد أنه وأشباهه من العرب المسلمين يدينون لأمثال هؤلاء المستشرقين على الأقل فى المحافظة على شخصيتهم الإسلامية ، ومع ذلك فإنه يقرر أن مدحهم للتراث العربى الإسلامى قد جاء بعواقب خطيرة للغاية لأنه كان بمثابة مخدر يجعل النائم يواصل نومه إلى

(١) إنتاج المستشرقون وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث ، ص ٥ وما بعدها .

ما لا نهاية له . وإذا حدث أن استيقظ مفكر مسلم فإن هناك من عدة الاستعمار من المستشرقين ليقوم بإبطال فعاليته ، كلما تقدم هذا المفكر المسلم بحل للمشكلة ، ليسرع من قبلهم أولئك الإخصائيون لدراسة هذا الحل فإن كان خاطئاً ، زادوا فى شحنة خطئه بطريقة أو أخرى ، وإن كان فيه ما يفيد حاولوا بكل جهدهم التقليل من شأنه والغض من قيمته حتى لا يفيد « وكل من يتتبع الصراع الفكرى فى العالم العربى الإسلامى الحديث يلاحظ فيه وجود هذا القانون غير المكتوب . وهكذا يقوم الاستشراق فيحلل المشكلات ويركب القضايا ويقدم الحلول للعالم المذكور ومن هنا يقول مالك بن نبى : « اليوم يتعرض العالم الإسلامى لمشكلة فى صورة متحارجة شكبيرية : هل نكون أولا نكون ؟ ويرد على ذلك بأننا إذا أردنا أن نكون فليس علينا أن نجدد الأشياء ، بل أن نجدد الأفكار . ويستدل على ذلك بما حدث من التحول فى العالم العربى بعد ما أصيب بالنكبة عام ١٩٦٧ م . إذ لم يحدث هذا التحول « فى عالم الأشياء بالنسبة للعرب ، بل فى عالم أفكارهم » .

وبعدئذ واجه المنهج الديكارتى بالمنهج القرآنى لأنه يرى أن ما حدث فى المناخ العقلى بظهور القرآن الكريم من تغيير أعظم من أى شىء ظهر وبعده على الإطلاق ، إذ « لاشك أن هذا السلم هو الذى أتاح للفكر الإسلامى الانطلاق من عصر الشيئية فى العصر الجاهلى للوصول إلى تلك القمة الشامخة التى شع منها العلم على العالم الذى كانت تخيم عليه الظلمات » . إذن فلنعد إلى التجربة الإسلامية الأصيلة ، ونترك كل ماهو خارج عنها ، إذ المؤكد أنه ليس « ذلك الأدب المطنب فى المدح والتمجيد لماضينا إلا وسائل لفت فى المجال السياسى أو فى المجال الفكرى ، حتى يلتفت العالم الإسلامى عن أهم مشكلاته ألا وهى مشكلة حضارته » وذلك كله لكى يستورد قيمه الثقافة من الخارج ، لأن « المجتمع الذى لا يصنع أفكاره الرئيسية ، لا يمكنه على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه ، ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه ، ولن يمكن لمجتمع فى عهد التشييد أن يشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج سواء كانت تمت إلى الاستشراق أو الشيوعية » .

إذن فالطريقة الوحيدة للتقدم والنهضة والازدهار هو الرجوع إلى القرآن ومنهجه الفريد ليس إلا .

محمد البهى[1] :

يعد باتجاهه النقدى الصريح وتحليله الفلسفى العميق وأخذه القرآن الكريم أساساً لتنظيم البحث والحياة والعمل شخصية فلسفية أشد أصالة فى العالم العربى الإسلامى المعاصر.

وعلى هذا الأساس قام بمواجهة الاستشراق والفلسفات الهدامة والتبشير فى مؤلفه المذكور الذى يعتبر بحق مفخرة الفكر العربى الإسلامى الحديث.

وليس هذا غريباً منه فهو وارث مدرسة الإمام النقدية ، ومدرسة إقبال الفلسفية ، وجامع بين الثقافتين. الأزهرية والأوربية علاوة على ما يمتاز به من الذكاء الفلسفى النافذ الذى يمحص ويدقق ويفحص محاولاً أن يحيط بالقرآن الكريم ومشاكل العصر الحديث.

ويبدو أن نقده للاستشراق والتبشير والاستعمار جميعا قد دفع برودى بارت أن يقول : « وإذا كانت إمكانيات معرفتنا محدودة ، وهل يمكن إلا أن تكون كذلك ، فإننا بضمير مطمئن نؤكد أننا فى دراستنا لا نسعى إلى نوايا جانبية غير صافية ، بل نسعى إلى البحث عن الحقيقة الخالصة ، أما الرأى المضاد لذلك والذى نشره عالم الأزهر الأستاذ البهى فى كتيبه الذى صدر أخيراً باسم « المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام » فنحيط به علما ونحن هادئو البال »[2] .

ويتضح لنا مما ذكرناه الآن أن رودى بارت يبيح لنفسه مالايبيح لغيره فلو أنه أجهد نفسه قليلا واطلع على « الصورة الثانية من صورتى اتجاه حماية الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية التى يحكمها عمل المستشرقين ، وتصوراتهم للإسلام وشرحهم لمبادئه وبعثهم لخلافات المسلمين الماضية ، وخلقهم خلافات أخرى لا يلتفت إليها المسلم بعد ماصهر الإسلام علاقته بأخيه المسلم ، وكون منها وحدة متعددة الحلقات والروابط لا قتنع كما يجب أن يقتنع دارس ممحص أن عدداً كثيراً من أمثاله قد استماتوا فى سبيل تمكين الاستعمار فى البلاد العربية الإسلامية وأن الروح الصليبية قد سيطرت على دراساتهم للإسلام والعروبة والآداب . ألم يستطع أن يلفت نظره إلى ما ادعاه رينان وما زعمه هانوتو وما اخترعه لامنس ومابتكره جيب وغيرهم لكى يرى بنفسه « أن الحديث عن الاستشراق إذن هنا حديث عن خطر نفذ إلى المسلمين ، ووجد

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، ص ٥٢ وما بعدها ، وص ٥١٩ وما بعدها .

(٢) رودى بارت ، المرجع السابق ، ص ١٠ .

أعواناً له من أرباب الفكر والتعلم والعلم والسياسة فى الشعوب الإسلامية ، ويكاد يكون هو العامل الموجه لما نسميه بالفكر الإسلامى المالئ للاستعمار الغربى » . ولانريد أن نحيل رودى بارت وأمثاله إلى ماكتبه محمد البهى عن مقاومة الاستعمار الغربى فى مؤلفه المذكور ، وجهاد جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، ومحمد إقبال ، إذ نعتقد أنه يعرف عنهم أكثر ما يحتاج إليه فى هذا المكان ، بل نحيله فقط إلى دراسة محمد البهى الرائعة لمعضلة بشرية القرآن التى اهتم بها الاستشراق اهتماماً بالغاً ، لكى يتأكد بنفسه إلى أى شىء اتجه جيب بكتابه « المذهب المحمدى » وإلى أى شىء ذهب طه حسين بكتابه « فى الشعر الجاهلى ، بحيث يمثل كل منهما إحدى صورتين فى ميدان الزعم ببشرية القرآن فالأول يرى أنه « انطباع » فى نفس محمد ﷺ ، نشأ عن تأثره ببيئته التى عاش فيها بمكانها ، وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية ، » والثانى يعتقد « أنه تعبير » عن الحياة التى عاش فيها محمد ﷺ بما فيها المكان والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية والاجتماعية « ألم يستطع رودى بارت أن يلاحظ مع محمد البهى أن » إحدى الصورتين ملازمة لأخرى . . فإذا كان القرآن انطباعاً منبثقاً من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة ، وبالعكس : إذا كان تعبيراً عن البيئة فقد انطبع أولا بلاشك فى نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله وكلتا الصورتين إذن تفصح عن أن القرآن عمل خالص بمحمد ﷺ ، تأثر فيه كما يتأثر الإنسان العادى وعبر به عن المعانى التى كانت فى نفسه من بيئته كما يعبر الإنسان عن أية معان تجول بنفسه وقد تأثر بها من بيئته ، وانطبعت فى خاطره من ظروف الحياة التى تحيط به . « أيظن رودى بارت أنه ليس من حق الباحث المسلم أن يدافع عن قيمه الأساسية علاوة على أنها قيمه المقدسة ، وأن يقف أمام المهاجم لكى يدفع عن نفسه الخطر ؟ أليس من حق الدارس المنصف أن يرد على زعم أولهما أن فى القرآن أخذاً من الوثنية العربية وأن فيه أخذاً من المسيحية العربية ، وأن فيه أخذاً من اليهودية العربية ، وعلى زعم ثانيهما أن فى القرآن رداً على الوثنية العربية ، وأن فيه رداًّ على المسيحية العربية ، وأن فيه رداً على اليهودية العربية ، ثم أن يأتى برأى القرآن نفسه فما ادعاه صاحبا كتابى « المذهب المحمدى » و « فى الشعر الجاهلى » وأن يقرر بعد أن أضاف إليهما كتابا ثالثا « مستقبل الثقافة فى مصر » قائلا : « والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين التجديد فى فكرة بشرية القرآن وبين مصادر هذه الفكرة فى الغرب عند المستشرقين ، فإن ذلك يؤكد أن التجديد هنا كما أسلفنا عبارة عن أخذ من الغرب فى كل شىء ، وهو أخذ أعمى وفى غير

احتياط ، على نحو مارسم كتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » خطة هذا التجديد » .

ولن نحيل الآن رودى بارت وأمثاله إلى إضافة محمد البهى إلى دراسة « المبشرين والمستشرقون وموقفهم من الإسلام وتناوله لدراسة « مجد الإسلام » لجاستون فييت ، وإلحاقه بها « المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية » لطيباوى ، لأنه وأمثاله قد درسوها بلا شك ، ولكن نقول لهم جميعا إن الأمركان يقتضى أن يتقدموا بالشكر إلى محمد البهى لأنه فى الحقيقة يوجه دراساتهم إلى سواء السبيل ويضىء أمامها المنهج والطريق والهدف ، فماذا يريدون إذن أكثر من ذلك ؟

محمد محمد حسين[1] :

يعتبر هذا كتابه النفيس من أروع ماكتب عن الأدب العربى الحديث ، ويتضح ذلك لكل من يقرؤه بإمعان النظر فيه ، إذ يتسم بالشمول والعمق والدقة والنقد والتمحيص والصراحة والتوجيه ، ومن أجل هذا اخترناه نموذجاً يحتذى لمواجهة الغزو الفكرى للعالم العربى الإسلامى وقيمه الأساسية ، لأن صاحبه وقف فيه بالمرصاد الدقيق أمام جميع الظواهر الهدامة التى انهالت على الأدب العربى الحديث .

لقد وقف أمام دعوة كرومر التى تتلخص فى « أن الإسلام ناجح كعقيدة ودين ، ولكنه فاشل كنظام اجتماعى ، فقد وضعت قوانينه لتناسب الجزيرة العربية فى القرن التاسع الميلادى ، ولكنه مع ذلك أبدى لايسمح بالمرونة الكافية لمواجهة تطور المجتمع الإنسانى » ، وتتبعها من بدايتها إلى نهايتها دارساً أهدافها ومبيناً خطرها ومفنداً إياها .

وتناول ما دار بين جبرائيل هانوتو ومحمد عبده بإسهاب حيث تتبع حركة الإمام وآثاره الأدبية مقسما إياها إلى اتجاهين :

أحدهما : إلى الجامعة الإسلامية ودفاعه عنها .

ثانيهما : اتجاهه إلى تغريب الإسلام من الحضارة الغربية والتفكير الغربى الحديث . وفى كل ما جاء به أشاد بما رآه صواباً عنده ، وانتقد ما اعتبره خطأ لديه وأهم ما انتقده هو تأثره بالاستشراق وأبحاث مفكريه .

وتعرض لاهتمام الدول الأوربية بالوحدة الإسلامية مؤكداً أن خبراء الغرب لم يجمعوا على

(١) الاتجاهات الوطنية فى الأدب العربى المعاصر ، ص ١٦ وما بعدها بجزأيه .

شيء في الشئون العربية الإسلامية مثل إجماعهم « على توقع الخطر من جانب الشعوب الإسلامية الذين يرون مظاهر اتحادهم وطلائع تكتلهم حقيقة واقعة يصعب تجنبها » وأشار في هذا الصدد على سبيل المثال إلى ما يحسه الباحث الأمريكي لوثرب ستوارد في مؤلفه « حاضر العالم الإسلامي » ، « وما يشعر به المستشرق الفرنسي جبرائيل هانوتو في مقالاته الشهيرة ، وما صرح به أصحاب كتاب « إلى أين يتجه الإسلام » الذي أشرف على نشره المستشرق هـ . أ جيب الذي يقرر في مقدمته « أن مشكلة الإسلام بالنسبة للأوربيين ليست مشكلة أكاديمية خالصة فحسب ، فإن لتعاليم الدين الإسلامي من السيطرة على المسلمين في كل تصرفاتهم ما يجعل لها مكانا بارزاً في أي تخطيط لاتجاهات العالم الإسلامي إذ الإسلام ليس بمجموعة القوانين الدينية ، ولكنه حضارة كاملة » . ومن أجل هذا كله اهتم محمد محمد حسين بدراسة هذا السفر الذي ألفه فريق من علماء الأدب الاستشراقي وركز جهوده على ما كتبه كامفماير وجيب ، إذ حاول أولها أن يجيب على الأسئلة التي وضعها بنفسه : هل يستطيع الإسلام أن يستعيد وحدته الداخلية في ظل التجزئة السياسية القائمة وتحت تأثير الآراء العصرية والعلوم العربية ؟ وهل سيكون الإسلام عند ذاك عدواً ، أو أنه سيكون صديقاً وحليفاً ؟ أو أن الإسلام في سبيله إلى التفتت إلى وحدات قومية تعكس كل منها التأثيرات الأوربية على طريقتها الخاصة ، وبأسلوبها المستقل ؟ وتبدو الأسئلة خطيرة بدون أدنى شك . ولكن علام ركز كامفماير عند ردوده عليها ؟ ينبهنا إلى ذلك محمد محمد حسين قائلا : « ونحب أن نلفت النظر ، في إجابة الكاتب عن هذه الأسئلة إلى ثلاث نقاط .

أولها : هي أهمية الكتلة العربية وخطورتها في نظره .

ثانيها : هي أهم العوامل التي تستمد منها هذه الكتلة وحدتها وهي : اشتراكها في اللغة العربية الفصحى ، واشتراكها في العناية بالتراث الإسلامي القديم ، وتاريخه وأدبه ،

وثالثها : هي ما يستتر وراء كلامه من أنه يتمنى أن يحدث في مصر ماحدث في تركيا من قطع كل صلة بالماضي الإسلامي واستبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية . إذن ألم نكن في حق عندما اخترنا تلك القضايا الكبرى التي أثارها الاستشراق فأثر عن سبيلها في الأدب العربي المعاصر تأثيراً بالغاً وخطيراً في الوقت نفسه ؟ . وحاول ثانيها أن يحلل الحركات الإصلاحية في العالم العربي الإسلامي ويحمل هذا العالم على الحضارة الأوربية لكي يفقد بأخذه منها وحدته الحضارية حتى لايكون هناك شيء اسمه « حضارة إسلامية » مطلقاً . ويتجلى هذا في كل

ما كتبه جيب فى هذا السفر ، حيث يرى أن أوربا فى محاولة تغريبها العالم العربى الإسلامى لابد أن تعتمد على التعليم بكل مراحله وعلى الصحافة بجميع أنواعها . وكل منهما على حدة « قد ترك فى المسلمين أثراً جعلهم يبدون فى مظهرهم العام لادينيين إلى حد بعيد وذلك خاصة هو اللب المثمر فى كل ما تركت محاولات الغرب لحمل العالم الإسلامى على حضارته من آثار « وينهى جيب تأملاته بفزع الغربيين من خطورة الكتلة الإسلامية مؤكداً أن حركتها « تتطور عادة بسرعة مذهلة تدعو إلى الدهشة » ولاينقصها شىء إلا الزعامة البناءة ، ولاينقصها أمر ظهور صلاح الدين الجديد . ونرى أن صلاح الدين الجديد قد ظهر حقًّا بظهور الرئيس محمد أنور السادات وانجازاته الكبرى التى أدهشت العالم بأسره . وهذا مالابد أن نعترف به فى هذا المكان ونؤكده فيه .

وتعرض محمد محمد حسين للمعركة بين القديم والجديد وقدم عرضاً رائعاً لاتجاهات طه حسين ، وسلامه موسى ، ومصطفى صادق الرافعى ، كما تعرض لميادين مختلفة دار النزاع فيها حول : المرأة ، والزى ، والتعليم ، والأدب ، واللغة فتناول جميعها بإسهاب كاف مقرراً أن ميدان الأدب هو أهم هذه الميادين وأخطرها على الإطلاق ، وذلك كله :

لتغلغله فى حياة الناس يتسلل إلى أعماق نفوسهم ، عن طريق الصحافة ، والقصة والمسرح ، والسينما والإذاعات الأثرية ، ثم عن طريق الكتب المدرسية ومايناسبها من كتب الأطفال والشباب والمعركة فيه ذات شقين : أحدهما يتصل بأساليب الأدب ، وموضوعاته ومذاهبه ، والآخر يتصل بلغته . « وتناول كل منهما على حدة ، كما تناول الدعوات الهدامة التى تستهدف قتل العربية الفصحى ، وحصر هذه الدعوات فى ثلاث شعب رئيسية

أولها : اللغة ، فيطالب بعضهم بإصلاح قواعدها ، ويطالبه آخرون بالتحول إلى العامية .

ثانيتها . الكتابة ، فيدعو بعضهم إلى إصلاح قواعدها ، ويدعو الآخرين للتحول عنها إلى الحروف اللاتينية .

وثالثتها : الأدب ، فيدعو بعضهم إلى العناية بالآداب الحديثة ، ومايتصل منها بالقومية خاصة ، ويدعو آخرون إلى العناية بما يسمونه « الأدب الشعبى » ويقصدون به كل ماهو متداول بغير العربية الفصيحة مما يختلف فى البلد الواحد باختلاف القرى وبتعدد البيئات » .

وبعد أن فصل القول فى كل منها أعلن صراحة أن هذه الدعوات الهدامة قد استهدفت أمرين :

أولها : تفريق المسلمين عامة ، والعرب خاصة ، بتفريقهم فى الدين وتفريقهم فى اللغة ، وتفريقهم فى الثقافة ، وقطع الطريق على توسع اللغة العربية المحتمل بين مسلمى العالم ، حتى لا تتم وحدتهم الكاملة .

ثانيهما : قطع مابينهم وبين قديمهم والحكم على كتابهم القرآن وكل تراثهم بالموت لأن هذا القديم المشترك هو الذى يربطهم ويضم بعضهم إلى بعض .

وبعد ، فهل لنا أن نذهب إلى أبعد مما بحثه محمد محمد حسين ومادلل عليه لتأكيد أهمية بحثنا وسلامة منهجنا من أوله إلى آخره ؟ نرى أن علينا أن نكتفى الآن بذلك القدر ونتجاوز الأمر إلى دراسة غيره .

محمود محمد شاكر[1] :

نرى أنه من الصعوبة بمكان أن نتتبع محمود شاكر فى كتابه أباطيل وأسمار ودراسة كل ما أتى به فى مئات من صفحاته حيث ينطلق بأسلوبه الرفيع ومعرفته الواسعة وإخلاصه الكبير وبلاغته الرائعة إلى آفاق الفكر الرحيبة . ونحن لانستطيع تجاوزه لأننا نعتبره من أشد المواجهات الفكرية المعاصرة صراحة ، إذ يكشف لنا خطورة الغزو الفكرى وماكان يستهدف الاستشراق والتبشير والاستعمار وماكان بينهم القصيد منه .

وظهر الكتاب أول ما ظهر فى شكل المقالات فى مجلة « الرسالة » عام ١٩٦٤ م . رداً على ماكتبه لويس عوض فى جريدة « الأهرام » حول « رسالة الغفران » لأبى العلاء المعرى .

وفجأة اختفت مقالات محمود شاكر واختفت معها مجلة « الرسالة » أيضاً ، تلك المجلة التى أسدت خيراً إلى الفكر العربى الحديث قلما تدانيها مجلة أخرى ظهرت فى القرن العشرين .

ثم ظهر كتاب فى ثوب مستقل يحمل بين دفتيه ما يجب أن يقرأه كل عربى ومسلم لماذا ؟ لأمرين : أولها لكى يتعرف كل منهما على المتربصين به ، وثانيهما لكى يتعرف كل منهما على الدفاع عن النفس واللغة والتراث . إذن ماهو غرض محمود شاكر من تأليف سفره النفيس ؟ ها هو ذا يرد قائلا : « هو الدفاع عن أمة برمتها ، هى أمتى العربية والإسلامية ، وجعلت طريقى أن أهتك الأستار المسدلة التى عمل من ورائها رجال فيما خلا من الزمان ، ورجال

---

(١) أباطيل وأسمار ، ص ٩ وما بعدها بجزأيه .

آخرون قد ورثوهم فى زماننا وهمهم جميعاً كان : أن يحققوا للثقافة الغربية الوثنية كل الغلبة على عقولنا ، وعلى مجتمعنا ، وعلى حياتنا ، وعلى ثقافتنا .

وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذى بناه آباؤنا فى قرون متطاولة ، وصححوا به فساد الحياة البشرية فى نواحيها الإنسانية ، والأدبية ، والأخلاقية ، والعملية والعلمية ، والفكرية ، وأدوها إلى طريق مستقيم ، علم ذلك من علمه ، وجهله من جهله » ومن أجل هذا اتبع محمود شاكر منهجاً جاحظيًّا فى مواجهته لما كان يدعيه لويس عوض الذى « يدلس على الناس على مذهب جماعة » المبشرين الذين أحاطوه ورعوه من وراء ستار حتى بلغ ما بلغ مستعينين على ذلك بغفلتنا عن حقيقة الصراع فى ميادين الثقافة والأدب والفكر علاوة على أن مواجهته « قد تخللها كشف عن جماعة آخرين ممن اتخذوا » « الصحافة » أو « التأليف » والأدب والفكر » .

وانطلاقا من هذا الأساس تناول محمود شاكر مشكلة المنهج وماهو على وجه التحقيق وقضية اللغة العربية باعتبارها لغة ثمانمائة مليون مسلم ، ومعضلة الدعوة إلى العامية وتاريخها ، ثم اشتداد هذه الدعوة بعد العدوان الثلاثى المتغطرس ، وصلة التبشير بهذه الدعوة مشيراً إلى اتجاه سلامة موسى المتطرف فى هذا الصدد وتلمذة لويس عوض على يديه وعلى أمثاله ، منبهاً فى أثناء ذلك إلى سائر القضايا التى واجهها العرب فى العصر الحديث مؤكداً « أن المنبع الذى يتدفق منه هذه القضايا على عالمنا العربى والإسلامى ، منبع واحد ، إن شئت أن تسميه « الاستعمار » أصبت ، وإن شئت أن تسميه « التبشير» أصبت وإن شئت أن تسميه « الاستشراق » أصبت ، لأن هذه الأسماء الثلاثة واحدة « تدل على الصراع الفكرى الذى يعد من أخطر ألوان الصراع التى عاشها العالم العربى الإسلامى لمدة قرون طوال ولايزال يعيشها الآن ، بحيث كان أعداؤه يستخدمونه خلال منطقهم الخاص يوصلهم إلى النتيجة التى يريدونها .

وأغرب مافى هذا كله أن تمذهب بمنطقهم هذا بعض أدباء العرب المحدثين فساروا على نهجهم سيراً لا يليق بهم مطلقاً . وكيف يليق إذا كان منطق هؤلاء المستعمرين والمبشرين والمستشرقين فى الاستنباط مخالفاً للعقل تماماً . ومن أجل هذا كله يجب علينا مواجهتهم جميعا دون خفاء وبلا استثناء ، إذ « فى هذا الصدام المر لم يبق لنا إلا إحدى اثنين : إما أن نستبسل ، فتكون لنا غلبة أهل الحق على شيعة الباطل ، وإما أن نفشل ونتنازع فيما بيننا ،

فتذهب ريحنا كما ذهبت رياح أمم من قبلنا ، قضى عليهم الفشل والتنازع أن تصبح أثراً بعد عين » .

هذا هو واجبنا الأول والأخير فيما يراه محمود شاكر إذا أردنا أن نكون أو لا نكون وإلا فكل طريق سواه يؤدى بنا إلى اقتلاعنا من الجذور وانسلاخنا من النفوس وإدخالنا إلى القبور قبل أن نموت . وهل سيبقى لنا بعد ذلك شيء آخر إلا الحساب الأخير أمام رب العالمين ، وماذا سيكون فى إمكاننا أن ننتظر منه مادمنا قد خسرنا أنفسنا قبل أن ننتقل إليه إذن ، أليس من حقنا أن ندافع عن فكرنا وثقافتنا وأدبنا بكل ما نملك وما لا نملك على السواء ؟ بلى .

أنور الجندى[1] :

يعتبر متخصصا فى هذا الميدان ، فالمطلع على دراساته المتعددة يراها سلسلة محكمة العرى تتبع إحداها الأخرى تتبعاً منطقيًّا ومنهجيًّا على حد سواء . ويشعر المرء أنه يحاول بجهد وإخلاص وصبر أن يحصى القضايا التى أثارها الاستشراق إحصاء ويحيط بها إحاطة تكاد تكون كاملة متتبعاً ميلادها وتطورها وخطرها ومتناولاً أصحابها من المستشرقين والمبشرين بالنقد والغربلة والتفنيد ، ودارساً المتأثرين بهم من علماء العرب والمسلمين مبيناً تأثرهم وضعفهم وهدفهم مواجهاً إياهم بأساتذتهم مواجهة صريحة لا مواربة فيها .

ويبدو لمن يتتبع أبحاثه المختلفة أنه قد كرس حياته كلها للدفاع عن الإسلام والأمة والفكر والثقافة والأدب ، مطالبا العرب والمسلمين معا الرجوع إلى كتابهم الأكبر وأصالتهم المتميزة ، ودورهم الفريد وحريتهم المعهودة ، واستقلالهم التام .

ويدل على هذا كله مؤلفه المذكور ، حيث قرر منذ البداية : « إننى أحس بأن الفكر العربى المعاصر يعيش اليوم فى ضوء التاريخ ، وأننا فى خلال هذه المرحلة من اليقظة الفكرية العربية الباهرة نستطيع أن ننطلق بحرية لتقييم المرحلة الماضية من حياتنا الفكرية حيث بدأ بوضوح الخط الفاصل بين عصر وعصر ، بين عصر الاحتلال والنفوذ الاستعمارى والمقاومة والدفاع ، وبين عصر الحرية والبناء والنهضة والعدل الاجتماعى وإمتلاك الإرادة وبروز الشخصية العربية والتقدم نحو الصناعة والآلة والقوة الحربية والتكنيك والعلم والصاروخ ، فقد امتلكت الأمة العربية إرادتها وبرزت فى التاريخ المعاصر كقوة فعالة قادرة فى مواجهة بقايا

---

(١) الإسلام والثقافة العربية فى مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التعريب ص ٣ وما بعدها .

النفوذ الاستعمارى ، وبقايا الإستعمار الفكرى والاقتصادى التى تحاول أن تستبقى من نفوذها ماليس باقياً » . إذن ، فاننا نعاصر أيام التحول الكبرى فى العالم العربى الإسلامى الذى يستطع أن ينطلق الآن إلى التقدم والنهضة والازدهار بأوسع خطى ممكنة . ولكن لكى يقوم هذا العالم بتلك الخطى لابد أن يتحرر من تلك الشبهات التى استطارت « فى مختلف مجالات الثقافة العربية الإسلامية وقيم الفكر العربى والسنة واللغة العربية والتشريع الإسلامى والأدب العربى والتاريخ » ومن هنا أحس الباحث أن الواجب الذى يقع عليه هو أن يواجه بعقله الرصين وقلمه الهادئ وأسلوبه السلس حركة التغريب التى استغلت « قوى التبشير والاستشراق والتغريب والشعوبية والاستعمار لتقتل المقومات التى تحاول أن تقاوم نفوذه أو تحطم قوائمه ، وقد اصطنعت فى هذه المعركة أساليب غاية فى المرونة والذكاء والمكر والدهاء والبراعة ، وكان لابد للقوى اليقظة أن تكشف هذه الأساليب وما أدت إليه من مؤامرات فى مجال تشكيك العرب والمسلمين فى دينهم وفكرهم ومعتقداتهم وتاريخهم ولغتهم ، وإثارة الشبهات حولها جميعاً . وهى شبهات تتجدد مع الزمن ولا تنتهى ، وتصطبغ كل ساعة بلون جديد ، ولكنها فى صميمها تتمثل فى الشبهات الأساسية التى أثارها كرومر فى مصر وليوتى فى المغرب والتى رددها دائماً زويمر ورينان ودنلوب وغيرهم .

ومن أجل هذا كله شرع الباحث يتناول بالتفصيل والنقد والتمحيص تحديات الإستعمار ومعركة الفكر الإسلامى بين المقاومة والتمدد والدفاع ورد الفعل ، وحركات التغريب والاستشراق والتبشير ، وحملات الغرب على الإسلام والعروبة والفكر ، ومحاولات فولتير ، وكرومر ، وليوتى ، ولافيجرى ، ودنلوب ، ورينان ، ودارکور ، وهانوتو ، وزويمر ، ومرجوليوث ، ولويس ، ولامنس وفنسنك ، وجولد زيهر منبهاً فى أثناء ذلك إلى الشبهات التى أثيرت حول النبى عليه الصلاة والسلام والفكر العربى الاسلامى والسنة النبوية والتمدن والقرآن الكريم واللغة العربية والأدب العربى دارساً هناما أثير حول ألف ليلة وليلة والأغانى والقصة والفلسفة الإسلامية ومنتقداً الشبهات التى اختلفت حول التاريخ العربى الإسلامى حيث رد على توينبى وناقش بعض مؤلفات جورجى زيدان ، وفيليب حتى ، وانتهى بدراسة وجهة نظر تغريبية فى قضايا الفكر العربى المختلفة واختتم بحوثه بدراسة فلسفة التاريخ مؤكداً أن « التاريخ هو فى نظر المسلم سجل المحاولة البشرية الدائمة لتحقيق ملكوت الله فى الأرض ، ومن ثم فكل عمل وكل شعور فردياً كان أو جماعياً ذو أهمية بالغة لأن الحاضر هو نتيجة الماضى والمستقبل

متوقف على الحاضر ، فالمفهوم الإسلامى واضح الإيجابية فبينما غير المسلم يضحى بنفسه لأنه لايريد أن تمر عجلة التاريخ الخاطئة وهو حى وسامح لها بالمرور ، فهو يقف فى طريقها حتى تدوسه وتقتله ، ويكون ذلك أغلى قربان يتقدم به إلى الله ، فإن المسلم يحس حين يضحى بنفسه ، أن هناك نظاماً إلهيا يراد أن يطبق فى واقع الأرض ، وفى حسه وهو يضحى أنه يدفع عجلة هذا النظام خطوة إلى الأمام » متمشيًا فى ذلك مع تريتون ، وسميث ، وجيب ومتفقاً وإياهم .

وإذا كان أنور الجندى قد حشد فى بحثه هذا عدداً هائلاً من القضايا والأسماء والشبهات مواجهاً إياها بكل ما أوتى له من فكر وقوة ودأب ، فإنه يشرح لنا هدفه البناء من اتجاهه هذا قائلا : « لقد عنى عشرات من أعلام الباحثين بدراسة هذه القضايا منفصلة خلال مراحل إثارتها ، ودراسة أخطاء المستشرقين وكتّاب الغرب فى هذه المسألة أو تلك ، غير أن هذه الشبهات والرد عليها لم تقدم كوحدة كاملة قبل هذه الدراسة » .

ومما لاشك فيه أن هذا فضل كبير وبلاء حسن وجهد عظيم يجب على الجميع الاعتراف به وتقديره .

أنور عبد الملك[1] :

لقد اخترنا هذه الدراسة التى يواجه بها صاحبها الاستشراق لأسباب عديدة أهمها :

أولاً : أنه عاش فترة طويلة فى فرنسا أستاذاً للأدب العربى بالسوربون .

ثانياً : أنه تابع الاستشراق . فيما يبدو لنا عن كثب لمدة طويلة وصاحب علماءه فى حياة أكاديمية يومية .

ثالثا : أنه مصرى إضطرته ظروف خاصة به ليعيش فى الأوساط الاستشراقية فى قلب أوربا نفسها .

رابعاً : أنه يهتم باتجاهات الفكر العربى الحديث عامة واتجاهات الأدب العربى المعاصر خاصة .

(١) Anouar abdel Malek, A Dialectique Sociale, L'Orientalisme en crise, P. 79/113 Paris, 1972.

ونشكر محمود أمين العالم الذى أعارنا كتاب أنور عبد الملك المذكور وقام بمراجعة الترجمة من الفرنسية إلى العربية للصفحات المشار إليها آنفا .

خامساً : أن دراسته عن أزمة الاستشراق تعتبر دراسة توجيهية أكثر منها دراسة نقدية .

سادساً : أن منهجه يعتبر نوعاً جديداً فى تناول الاستشراق وتقسيمه .

وأخيراً : أنه يدعو الاستشراق إلى التحرر من التقليد والأخذ بالاتجاه الجديد تماماً .

وعلاوة على هذا كله فإنه قد حاول متمشيا مع جوزيف نيدهام أن يؤكد لنا أنه « من الضرورى أن نرى أوربا من الخارج وأن نرى تاريخها ووجوه النقص فيها وكذلك نجاحها من خلال عيون هذا الجزء الكبير من البشرية الذى يتكون من شعوب آسيا وأفريقيا » معاً ويبدو أنه حاول بنفسه أن يرى أوربا خلال دراسته للاستشراق وأزمته الحالية ، ولذلك تناول تاريخه مقسماً إياه إلى عهدين : أولها إنشاء أول كراسٍ للغات الشرقية فى الجامعات الأوربية وازدهار الدراسات الاستشراقية بواسطة الجمعيات التى أسستها الدوائر الامبريالية وثانيهما ظهور المؤتمرات الاستشراقية التى انعقد أولها عام ١٨٧٣ م . فى باريس . وقد ركز دراسته على هذا العهد دون الأول .

وبعد أن قام بتعريف كلمة « المستشرق » مستمداً تعريفها من دائرة المعارف لاروس الكبرى متسائلا : أى رجل وأى عالم هو؟ ماهى بواعثه ؟ بم يشغل نفسه ؟ ماهى الأهداف التى ينبغى التوصل اليها ؟ عرف المفهوم العام للاستشراق متناولا طرق الدراسة والبحث فيه ثم أدوات الدراسة والبحث . ونبه فى أثناء ذلك إلى مشاكل علماء العرب أنفسهم ، إذ أن هناك أكثر من ١٤٠,٠٠٠ ألف مخطوط توجد خارج وطنهم ، واعتبر المخطوطات بحق من المصادر الأصلية للدراسات الاستشراقية الحقيقية كما أعتبر التقارير التى تكتبها الدوائر الإدارية والتبشيرية ذات ثانوية ، إذ « لايمكن أن تكون سنداً ذا قيمة فى البحوث العلمية » .

وإذا كانت الدراسات الاستشراقية التقليدية « مازالت تشغل مكاناً بارزاً حتى اليوم فإن هناك وجهين للدراسات الاستشراقية الحديثة : الأول ، فى أوربا الغربية والثانى فى أوربا الشرقية ، إذ ثمة أوربيان أوربا القوى الاستعمارية ، وأوربا القوى الاشتراكية .

أما الدراسات الاستشراقية فى أوربا الرأسمالية فإن هناك وثيقتين أساسيتين للبحث فيها :

الأولى : الدرس الافتتاحى لجاك بيرك فى الكوليج دى فرانس عام ١٩٥٦ م .

والثانية : تقرير لجنة هيتر عام ١٩٦١ م . أما دراسته للوثيقة الأولى فقد أسهب فيها أيما إسهاب ملاحظاً ما يؤكده جاك بيرك نفسه قائلاً : « لقد تبين أن العالم الإسلامى يصعب الاتصال به ، فإن من يتردد عليه توقظ فى نفسه الصور الحقيقية « للكهف » أو النية أنه يدافع

عن نفسه حيال الخارج ويتحاشاه » ومن أجل هذا كله » يجب أن نكون أكثر تنبهاً وإحساساً بالنظرة العربية المعكوسة للأمور « بحيث يتضح جليًّا أن جاك بيرك نفسه لم يتحرر بعد من العقدة الرينانية إذ حاول بكل ماكان لديه من قوة أن يؤكد « عجز الشعوب العربية والإسلامية عن أن تفكر بنفسها » وعلى الرغم مما ذهب إليه بعد ذلك فى مؤلفه المعروف « العرب من الأمس إلى الغد »

أما دراسته للوثيقة الثانية فقد تناولها بشيء من التركيز مشيراً إلى عباراتها السياسية وإثارة اهتمامها باللغات بشكل غير مباشر. مع الاعتماد على العلوم الاجتماعية التى تغلغلت فى الدراسات الشرقية أيضا .

ويلاحظ أنور عبد الملك أنه حتى علماء الاستشراق الكبار يعتمدون فى دراساتهم للإسلام والعروبة والأدب على مؤلفات أوربية فى أغلب الأحيان ، فمثلا ه . أ . جيب « عندما يستعرض تاريخ الاسلام منذ بدايته حتى وقتنا الراهن يرتكز إلى تسعة عشر مؤلفاً أوربيًّا » ، ويفعل الشئ نفسه فننسان موشيل عندما يضع رسالته الحديثة عن « العربى الحديث » وغيرهما ، مما يدل على الرغبة فى وضع النظريات دون التعرف على باطن الأرض المدروسة إذن ، فهل يمكن أن تكون تلك النظرية علمية وسليمة ؟ طبعاً ، لا . ومن هنا « يبدو منهج المشاركة والتغلغل الذى ابتكره ونفذه ج . بيرك أكثر لفتاً للنظر . . إذ يجب الاتصال بهؤلاء الناس ومحاولة التقرب منهم بل والتواطوء معهم تقريباً » . ولكن لا ندرى كيف ادعى أنور عبد الملك أن ج . بيرك هو الذى قد ابتكر هذا المنهج ؟ أنه ليس من ابتكاره مطلقاً لقد سبقه إلى ذلك عدد ضخم من المستشرقين قديماً وحديثاً على السواء . ألم يعش ادوار دلين مثلا قرابة ربع قرن فى مصر بالذات ؟ بلى . ألم يقض لورنس معظم حياته فى الشرق العربى ؟ بلى . وغيرهما إذن ، فيجب أن نعتبر هذا الادعاء إما نسياناً وإما تجاهلا ، وإما تجاوزاً ؟ إذ لا يمكننا أن نتصور أن صاحبه يجهل مثل هؤلاء .

ويرى أنو عبد الملك أن الاستشراق لابد أن يدرس الماضى والحاضر معاً وأن يعتمد فى دراسته هذه على ماهو موجود لدى الغرب من أدوات ووسائل ومؤلفات عن العالم العربى الإسلامى ، وعلى ما هو موجود لدى الشرق من علمائه ومؤسساته وباحثيه لكى يصل إلى نتيجة ذات قيمة علمية وإلا فليس فى وسعه أن يعمل شيئاً كثيراً على الإطلاق .

ويبدوا لنا أنه يعيب واقعية ه . أ . جيب الذى يرى « أن المهمة الأولى لرجل الجامعة

الغربى هو بحث وتنسيق وتقييم المصادر الغربية بروح ناقدة » . ولكن على أساس أى مقاييس ؟ مقاييس غربية أم مقاييس إسلامية ؟ لايرد أنور عبد الملك على ذلك ولايسأل عن مثل]ذه المقاييس . لقد قمنا بالرد على مثل هذا السؤال من قبل ، ولاداعى هنا للتكرار .

ومع هذا كله فإنه يقرر كما يفعل غيره : « أن رجل الجامعة الغربى لن يستطيع انجاز أى عمل على مستوى أكاديمى فى مجاله الخاص مالم يكون يعرف العربية أو الفارسية أو التركية معرفة تامة وحسب الحالة . . . وهكذا فالأولوية المعترف بها هى فى التكوين العلمى والتخصص الذى يتدعم بتكوين لغوى ثقافى كامل » .

وأما الدراسات الاستشراقية فى أوربا الاشتراكية فإنها قد تطورت بشكل ملحوظ بعد الحرب العالمية الثانية ومرة أخرى أشاد أنور عبد الملك « بالدور الطليعى فى الميادين العربية والإسلامية الذى قام به ج . بيرك فى هذا المجال الهائل » ، كما أشاد بالدور الذى يقوم به مكسيم رودنسون فى مجال « تأملاته بشأن الدراسات الشرقية التقليدية من واقع حركات التحرر الوطنى فى البلاد العربية والإسلامية .

ولم ينس أنور عبد الملك كباحث ماركسى أن يشير إلى الدراسات التى قام بها شسنو عن الحركة العمالية الصينية ، ونيد هام عن الفكر الصينى وثقافته مؤكداً أن الدراسات الاستشراقية قد تحولت فى الدول الاشتراكية « نحو مشاغل جديدة بالمنهجية الماركسية والانتفاضة السياسية للشرق » . وقد حدث هذا التحول فيها بعد مؤتمر تضامن الشعوب الأفروآسيويه فى باندونج عام ١٩٥٥ م . ثم بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى عام ١٩٥٦ م . وأول مؤتمر للمستشرقين السوفييت عام ١٩٥٧ م . ويتضح هذا التحول جليًّا من الخطاب الذى ألقاه ميكويان ، النائب الأول لرئيس وزراء الاتحاد السوفيتى فى الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الخامس والعشرين للمستشرقين ، حيث يؤكد قائلاً : « من البديهى أن الانقلاب الثورى فى حياة شعوب آسيا وأفريقيا يغير على نحو جذرى طابع ومحتوى الدراسات الشرقية بل أنه يمكن القول بأن الخاصية النظرية الجديدة لمبدأ الدراسات الشرقية هى الآن أن شعوب الشرق يخلقون بأنفسهم علومهم الذاتية ويضعون ثقافتهم وتاريخهم واقتصادهم وبعبارة أخرى فإن شعوب الشرق فيما يتعلق بمادة الثقافة قد انتقلت إلى مصاف الإبداع وهذا هو الفارق بين هذا المؤتمر وسابقيه » مما يدل على الاتجاه الجديد فى هذه الدراسات أكثر من أى شىء آخر . وقد أكد هذا التحول أيضا الأكاديمى جافوروف قائلا : أننا نرى أن واجبنا العلمى كما أن ضميرنا

يطالبنا بأن نساعد شعوب الشرق دون توقف فى كفاحها من أجل مستقبل أفضل » .

وأشار أنور عبد الملك أن نيدهام وويتامب قد أوضحا : « بوجه خاص قضية الجهل الأوربى بالشرق عدة مرات » ، إذ المعروف أن دراسة الفلسفة فى الجامعات الأوربية بأسرها تنحصر أساساً فى الفلسفة الأوربية دون لفتها النظر مثلاً إلى الفلسفات الصينية والهندية والإسلامية وقيمتها الفكرية وأهميتها التاريخية وغزارتها المادية . ومن أجل هذا كله « فإن الدراسة المتعمقة للمشاكل الراهنة فى الوقت المعاصر يجب أن تصبح مركزية وأساسية . . . بل إن طراز الباحث العلمى نفسه يجب أن يتغير جذريًا ، لأن دراسة العربية الكلاسيكية وروحانية الإسلام لا تؤهل وحدها لتفهم التفريق بين القطاعات العديدة للبورجوازية فى هذا البلد أو ذاك من البلاد العربية ولا مشاكل الأدب العربى الواقعى منذ سن١٩٤٥ م . ولا أيديولوجية العناصر المختلفة للحركة الوطنية والديمقراطية ، فإنه لكى تكون الدراسات الشرقية الحديثة طبيعية يجب أن تتحقق متانة وعمق التشكيلات المتخصصة فى هذا القطاع أو ذاك من العلوم الانسانية والاجتماعية ، مثل الاقتصاد والحقوق والتاريخ وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والفلسفة وعلم الجمال وغيرها من الميادين حيثما يتجلى النشاط الفكرى وأينما تتحقق التجربة الإنسانية بأسرها .

وأخيراً ، فقد تبين من هذه الدراسة أن مواجهة العرب للاستشراق قد سارت على اتجاهين رئيسيين :

الأول : بمواجهة العرب للفكر الاستشراقى نفسه معترفين بذلك بأثره وفضله وخطره على السواء .

الثانى : مواجهة العرب للفكر الاستشراقى فيما بين أنفسهم وتأثرهم به .

وبعد ، فلا يسعنا الآن إلا أن نتقدم خطوة أخيرة فى هذا البحث لنرى بإيجاز شديد للغاية ماذا أضاف الاستشراق إلى الأدب الذى أثر فيه والذى نحن بصدد تناوله ؟

الفصل الخامس

أهم ما أضافه الاستشراق إلى الأدب العربى المعاصر

بعد أن اتضحت لنا معالم أثر الاستشراق فى الأدب العربى الحديث يجدر بنا أن نرى أهم ما أضافه إلى هذا الأدب الخلاق ؟ وإذا كان قد قام بشىء من ذلك ، فما هو إذن ؟

وجلى إلى أننا قد وجدنا أنفسنا أخيرًا فى وضع سمح لنا بالرد على هذا السؤال بقدر كبير من الدقة والإنصاف والموضوعية جميعًا .

وإذا كنا الآن قد آثرنا الإيجاز توقيا للإطالة ، فمن الأحرى أن نتوسع فيه فى هذا المكان ، لأن الأمر الذى نبحث فيه قد تبين لنا بجلاء ، ولذا سنقوم هنا بدراسة شبه حسابية لكى نصل بأقصر طريق ممكن إلى الختام .

وردا على ما سألنا نقول إن أهم ما أضافه الاستشراق إلى أدبنا المعاصر يرجع إلى خمسة أمور وما يترتب عليها وهى :

أولا – تعريف الغرب بالتراث العربى الإسلامى .

ثانياً – التنقيب فى هذا التراث .

ثالثاً – محاولة تقويمه .

رابعاً – المنهج النقدى للبحث فيه .

وأخيراً تقدير منزلته بين التراث العالمى .

وإذا كان الأمر كذلك فإن منهجنا الذى اتبعناه يقتضى أن نتناول كلا من هذه الأمور على حدة .

أولاً : تعريف الغرب بالتراث العربى الإسلامى :

تبين لنا أن العرب خلفوا تراثاً ضخماً لا يضارعهم فيه أحد غيرهم ، كما تبين لنا أن الغرب لم يستطع أن يكون لنفسه صورة واضحة عن العالم العربى لمدة طويلة ، على الرغم من دهشته

لمنجزاتهم المتعددة التى أضاءت الطريق أمام غيرهم ، علاوة على أنه لم يستطع أن يكون لنفسه معرفة ذات قيمة عن تراث هؤلاء الذين يختزن تجاربهم المختلفة .

وظل هذا الحال إلى أن جاء الاستشراق الذى أخذ يقدم ذلك التراث الخلاق لمواطنيه الذين بدأت رؤيتهم تتبلور عن العالم العربى الإسلامى ، وعلى الرغم مما كان من تحليل الاستشراق للإيديولوجية الإسلامية بهدف محاربة تأثيرها المتزايد فى أوربا وغيرها من البلاد ، فقد أدى هذا إلى اتساع رؤية الغرب الثقافية للمسلمين ودورهم الحضارى ، وكان هذا الأمر يسير على خط متواز ، إذ كلما تزداد معرفة الغرب بالتراث العربى الإسلامى ، كان يزداد اتساع رؤيته لأصحاب هذا التراث وأهمية دورهم وما أسدوه من خير إلى الإنسانية جمعاء .

إذن ، فكلما كانت صورة التراث العربى الإسلامى أكثر دقة ، عند الغرب كانت الصورة عنده عن العالم العربى الإسلامى أكثر وضوحاً أيضاً ، ومما لا شك فيه مطلقًا أن الاستشراق قد لعب هنا دورًا عظيماً ، وأن ما قام به فى هذا المجال يعتبر بحق من أهم ما أضافه إلى أدبنا الحديث على الإطلاق ، ومن هنا لا نشك أبداً فى أن أهمية ما ترجمه الاستشراق من التراث العربى الإسلامى إلى لغاته المختلفة ، وما اكتشفه من مخطوطاته ، وما نشره منها محققاً وما ألفه حوله ، وما كتبه عن أصحابه قصد به تعريف مواطنيه بهذا التراث الخلاق مما أدى إلى ازدياد معرفتهم الإنسانية وتعميق تجربتهم البشرية واتساع رؤيتهم الكونية ، وهذا فضل لا يدانيه فضل غيره ، لأنه أدى حقًّا إلى حصول أولئك على معارف الإنسان الجديدة ، ولذا كان اكتشاف الاستشراق للتراث العربى الإسلامى وتعريف الغرب به دفعاً قويًّا للإنسان الغربى نفسه نحو التقدم والحرية والاستقلال . وهل هناك فضل أعظم من ذلك ، إذ لا توزن قيمة الإنسان بما يقدمه لنفسه فحسب ، بل بما يقدمه لغيره ، أيضاً .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستشراق وحده اكتشف ما قدمه التراث العربى الإسلامى لا للغرب وحده ، وإنما ما قدمه للعالم بأسره ، وهنا يكمن أيضا إدراك أهمية ما أضافه الاستشراق إلى أدبنا المعاصر ، إذ قام بتعريف الغرب بهذا التراث الخالد الذى أخذ أثره يظهر مع ما استطاع الاستشراق أن يكتشفه من علومه وآدابه وفنونه كما بينا فيما مضى ، ولا نقول مطلقاً إن الاستشراق قد أدى دوره ، وإنما نؤكد أنه أخذ يخطو خطواته الأولى فيما يجب أن يقوم به ، إذ ليس واجبه أن يرفع الحجاب عن أعين الغرب ويلفت نظره إلى التراث العربى

الإسلامى وأهميته للتقدم الإنسانى فحسب ، وإنما يأتى دوره الأعظم بعد ذلك ، هو أن يغيّر نظر الغرب الخاطئ ويصحح رأيه عن أصحاب ذلك التراث الخلاق .

ولذلك نرى أن على فلسفة الاستشراق دورًا يجب عليها أن تلعبه أداءً لواجبها المقدس نحو الشرق والغرب معاً ، إذ لا نرى دورها مجرد دراسة اللغات الشرقية وآدابها وكفى أو مجرد دراسة عادات أصحاب تلك اللغات ووصفها لتقاليدهم ، وإنما نراه دراسة الروح الإنسانى التى ابتدعت ذلك التراث الخلاق بأسره لا من وجهة نظر الغرب ، بل من وجهة نظر العرب أنفسهم ، لأن دوافع خلقه تكمن هنا لا هناك ، وليس هناك سبيل إلى فهم عناصر التراث المذكور مطلقًا إلا القيام بتقدير كل عنصر من عناصره التى اشتركت فى ابتكار هذا التراث واستكناه خفاياه ويمكن القيام بهذا على أساس منهجنا التكاملى ، لا على أساس أى منهج غيره ، لأنه المنهج الوحيد الذى يستطيع أن يمزق تلك الحجب التى تستر رؤية الغرب الصحيحة لذلك التراث الخلاق ، وتجارب أصحابه الفريدة ، ويكشف الأسرار للتبادل الفكرى والثقافى والأدبى بين الشرق والغرب ، ويصعد بالتمرس العلمى إلى المستوى الإنسانى العام ، حيث يصير الغامض الحضارى واضحًا أمام الغرب والشرق على حد سواء .

وهذا لا يعنى مطلقاً أننا لا نعترف بما أسداه الاستشراق من خير حتى الآن ، وإنما يعنى أننا نريد أن يتخطى أصحابه أخطاءهم التى وقعوا فيها من قبل لكى يسيروا بأسرع ما يمكن إلى إزالة غشاوة الغرب أمام التراث الشرقى عامة وأمام التراث العربى الإسلامى خاصة ، إننا نعترف أن كل ما أبرزه الاستشراق من هذا التراث للغرب بأسره يعتبر بحق أعظم ما أضافه إلى أدبنا المعاصر ، ولكننا لا نكتفى بما قام به حتى الآن ، وإنما نطلب منه أن يقوم بأكثر من ذلك ، وهو بلا شك قادر عليه .

وعلاوة على أهمية ما قام به الاستشراق من تعريف مواطنيه بالتراث العربى الإسلامى فإن أهمية ما قام به ترجع أيضا إلى إمكانية تتبعنا للتطور العقلى للغرب نفسه عن طريق تتبعنا ما قام به الاستشراق فى هذا الميدان .

ثانياً : التنقيب فى التراث العربى الإسلامى :

اتضح لنا أن التراث يعتبر أنفس ما يمكن للأمة أن تتركه لأجيالها المقبلة ، وهذا ما فعله أصحاب التراث العربى الإسلامى الذى يختزن تجاربهم البشرية المختلفة التى تعدّ بحق إضافة

بناءة جديدة إلى تجارب الإنسان السابقة .

وها هنا لعب الاستشراق أيضاً دوراً بالغ الأهمية ، إذ قام بالتنقيب فى هذا التراث ودراسة نشأته وتأثره ، وتطوره ، وتأثيره ثم قيمته وموازنته بغيره متتبعاً نموه وتقدمه وازدهاره منذ أقدم عصوره إلى أحدث عهوده ، مما أدى إلى إزالة الغبار عن كثير من آثاره المتعددة التى كشفت لنا عن علومه وآدابه وفنونه .

وإذا أضفنا إلى ذلك أنه قد قام بهذا التنقيب فى عصر كان العرب فيه فى غفلة عن أهمية تراثهم وآثاره المختلفة وظواهره المتعددة اتضح لكل ذى عينين أهمية ما أضافه الاستشراق إلى أدبنا الحديث وما اكتشف من تراثه الخالد .

وعلاوة على ذلك ، فإنه لم ينقب فى ميدان أو ميدانين فحسب ، وإنما كان ينقب فى ميادين هذا التراث جميعها ، مما أدى إلى زيادة أهمية نشاطه هذا لأنه كشف عن آثار كان أصحابها أنفسهم فى غفلة عنها قروناً طويلة ، وربما ظلوا فى غفلتهم عنها إلى الآن .

وترجع أهمية تنقيبه هذا إلى أكثر من ذلك ، إذ اتسعت رؤيتنا على الدور الذى لعبه الأدب العربى عبر العصور وما أضافه خلالها إلى غيره من الآداب .

وإذا أخذنا فى الاعتبار أن علماء العرب المحدثين قد تأثروا بما قام به علماء الاستشراق فى هذا المجال فستبرز لنا أيضاً أهمية ما أضافه الاستشراق إلى أدبنا المعاصر فى هذا الميدان .

وقد تجلى لنا هذا كله فى ثنايا البحث ولا حاجة بنا إلى التكرار .

ثالثاً : محاولة تقويم التراث العربى الإسلامى :

تبين لنا أن الاستشراق لم يكتف مطلقاً بالتنقيب عن هذا التراث فحسب ، وإنما حاول أن يقوم بتقويم قيمته الفكرية والثقافية والأدبية ، ولذلك لم يترك شيئاً من آثاره المتعددة دون تقدير قيمتها وتتبع منبعها وتحديد أصالتها .

وعلى الرغم من أننا لا نخفى إعجابنا بما قام به الاستشراق فى هذا الميدان ، فإننا نشير فى هذا المكان إلى أنه كثيراً ما أخطأ فيما قام بتقديره ، لأن علماءه لم يتمكنوا من النفاذ إلى روح التراث الذى نحن بإزاء دراسته ، ومن هنا لابد من إعادة النظر فى كل ما قام الاستشراق بتقويمه من هذا التراث ، لأن أحكامه كثيرًا ما كانت تصدر على أساس التعصب والافتراء والإنكار ، علاوة على الريبة والتشكيك والعداوة أيضا .

ومع ذلك كله فإنه قد تمكن فى كثير من الأحوال من أن يقوم هذا التراث بقدر كبير من الموضوعية والإنصاف والعلمية ، وتبين لنا أنه كلما استطاع أن يتحرر من الاستعمار والصهيونية والتبشير استطاع أن يأتى بأحكام أكثر عمقاً وعدالةً وإخلاصًا .

وعلى الرغم من ذلك فإن المسلم لا يمكنه مطلقًا أن يعتمد على أحكام الاستشراق التى تتعلق بالقرآن والدين والرسول عليه الصلاة والسلام ، لأنها تفقد عنصرًا أساسيًّا فما يتعلق بهذه الظواهر الإلهية ، إذ تبين أنه حتى أحكامه التى تبدو ظاهريًّا منصفة ، تكون فما تكنه متعسفة وها هنا يتجلى منهجنا التكاملى الذى يتطلب من الجميع النظر الشامل إلى ظواهر تراثنا الخلاق وبواطن أموره .

وقد اتضح لنا أن محاولة الاستشراق هذه كانت تستهدف أساساً محاولة فهمه للإنسان الإسلامى وتجاربه البشرية التى غيرت وجه التاريخ ومعالمه .

ومع اعترافنا بأخطاء الاستشراق الكثيرة فى محاولاته التقويمية لهذا التراث ، فإننا أثبتنا أنها أدت إلى مواجهة صريحة بين علمائه وأصحاب التراث الذى نبحث فيه ونريد أن نلم بأطرافه .

رابعاً : المنهج النقدى للبحث فى التراث العربى الإسلامى :

تجلّى لنا أن الاستشراق كان يقوم بالبحث فى تراثنا الخلاق على أساس منهجه النقدى مبيناً على أساسه أحكامه التى تتعلق بهذا التراث وفكره[1] .

ولابد أن نعترف أن منهجه هذا كثيراً ما قاده إلى اكتشافات جديدة فى ميادين بحثه المتعددة ، وإن كان كثيرًا ما أدى إلى إصدار أحكامه التى تفقد صفة انتسابها إلى المنهج العلمى .

وقد برز منهجه المذكور أكثر ما برز فى دراسته للشخصية العربية حيث سيطرت على الاستشراق المنافسة الأيدلوجية بين الإسلام والمسيحية فأخطأ فى أغلب الأحيان فى أحكامه ،

(١) بندلى جوزى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام ، ص ٥ وما بعدها ، دار الروائع ببروت ، بدون تاريخ ، حيث يؤكد أن أول من وضع مبادئ الانتقاد التاريخى هم علماء الغرب من أمثال نيبور ورانكه وشلوسير ورينان وبارتولد وفيلها وزن وكايتانى ولا منس ونولدكه وجويه وغيرهم الذين قدموا على الرغم من انحراف بعضهم ، خدمة جلىّ لهذا التراث .

إذ كثيرًا ما أرجع التقدم الغربى إلى الدين المسيحى وأرجع التخلف العربى إلى الدين الإسلامى كما تبين لنا ذلك من قبل .

وعلى الرغم من أن أحكام الاستشراق التى أقامها على هذا الأساس كانت فى أغلب الأحيان جارحة ، فإنها قد أدت إلى إيقاظ الوعى لدى العرب لأنهم اضطروا أن يراجعوا أحكامهم لكى يتأكدوا من صحتها أو خطئها مما قادهم إلى إبراز قيمهم وقيم أسلافهم[1] .

ومع ذلك أدى هذا المنهج إلى أن أخذت الرؤية الأوربية لأصحاب هذا التراث تتسع إلى أن اقتربت شيئاً ما من الإنصاف الذى يتطلب من الغرب أن يبذل جهوداً صادقة لفهم العرب وتقدير دورهم الحضارى حق قدره مع احترام يفرضه الوجود نفسه بحيث أدرك الاستشراق أخيراً ، كما يؤكد لنا جان وولف فى خاتمة كتابه المذكور آنفا ، أنه لابد من القيام « لإنقاذ ما يمكن إنقاذه حتى لا تنقطع نهائيًا كل إمكانية للتفاهم بين الغرب والعرب . فهناك أمور كثيرة يجب عملها ، أولها أن نقلب صفحة الماضى بكل ما فيها وأن ننزع من أفكارنا كل ما غرسناه فيها عن العرب ، فنحن لا نواجه طائفة من البلهاء البسطاء الذين فى إمكاننا أن نفعل بهم ما نشاء ، بل شعوبًا ترث حضارة من أرقى الحضارات فى العالم ، وتمتاز بمقدرتها على الملاحظة والانتقاد . وهذه الميزة التى أتاحت للعرب أن يتعلموا بسرعة فائقة طرق الحياة الحديثة فى عصرنا الحاضر ، وأن يوفقوا بسرعة فائقة بين روحانيتهم وبين التطور الاقتصادى الحديث ، إن التلاؤم الاجتماعى لم يتم نهائيًا بعد ، ولكنه سائر نحو الهدف المنشود بسرعة أكثر مما نظن ، إننا نواجه أناسا يستطيعون مثلنا تمامًا أن يحكموا ويفكروا ، ويحسبوا ، ويستنتجوا . . . وبوضوح ، إننا نواجه من هم فى مثل مستوانا ، والخطأ الأكبر الذى وقع فيه الغرب وكلفه الكثير هو إصراره على اعتبار العرب من طينة غير طينته ، إن هذا الاعتقاد الخاطئ ناشئ عن جهلنا العميق للمشكلة الشرقية المطروحة على بساط البحث » .

ويؤكد لنا هذا النص أكثر من أى شىء آخر اتجاه الاستشراق إلى المنهج النقدى الذى سار

---

(١) محمد عبد الغنى حسن ، دراسات فى الأدب العربى والتاريخ ص ٣١٨/٣١١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، حيث بحث فى المهن والمجتمع العربى بين مستشرق وعالم عربى مشيرًا إلى ما أثاره إدوارد لين فى كتابه المذكور آنفا وما أثاره قريبة ستانلى لين بول فى كتابه « سيرة القاهرة » ترجمة حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم وإدوارد حسن وادوارد حليم مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ وما أثاره بعض علماء العرب فى هذا الصدد .

عليه من قبل ، وما يجب أن يقوم به الاستشراق الآن ، وخاصة بعد أحداث السادس من أكتوبر ١٩٧٣م التى ستؤثر فى اتجاهات الاستشراق النقدية بدون أدنى شك .

ونحن حين اعتبرنا المنهج النقدى أمراً من أهم الأمور التى أضافها الاستشراق إلى أدبنا المعاصر فإننا لم نفعل ذلك جزافاً ، وإنما فعلناه بعد أن تأكدت لدينا شدة أثره فى الأدب الذى نحن بصدد دراسته أولاً ، وسيطرته على الاستشراق خلال عصوره المختلفة ، ثانياً ، وإثارته لبعض القضايا التى عالجها الاستشراق على أساسه أخيرًا ، لأنه « من أعماق التراث الثقافى الغربى عن العرب قامت مجموعة من « الصور » عن المنطقة العربية وأهلها غذتها الطريقة التى تمت بها الاتصالات فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ولم تكن هذه الصورة بأية حال من الأحوال صورة صحيحة صادقة كما يقول أرسكين تشايلدرز فى كتابه المذكور من قبل .

ومن الجلى أننا لا نعتبر المنهج المذكور منهجاً علميًّا لدراسة الأدب العربى وتراثه الخالد ، لأن المنهج العلمى لدراسة هذا الأدب وتراثه الخلاق فى نظرنا هو المنهج التكاملى كما بيناه آنفا .

خامساً : تقدير منزلة التراث العربى الإسلامى بين التراث العالمى :

أدت عناية الاستشراق بالتراث العربى الإسلامى إلى دراسة النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب خلال العصور المختلفة ، مما دعاه إلى تقدير مكانة التراث الذى نحن بصدد دراسته بين التراث العالمى وتحديد علاقته به ، وقد فرض هذا على الاستشراق أن يتتبع التراث المذكور وظواهره المختلفة معرفاً الغرب به ومنقباً فيه ومقوماً إياه ومنتقداً له لتحديد منزلته بين التراث العالمى بأسره .

وعلى الرغم من محاولات الاستشراق التشكيكية فى دور التراث العربى الإسلامى العظيم الذى أداه أصحابه باجتهاد وأمانة وإخلاص ، فإن دراساته التراث المذكور قد كشفت عن مكانته الفريدة بين التراث العالمى وأكدت للجميع أنه لو لم يترك هذا التراث ما تركه من تأثير فعلى ، لتأخر التقدم الإنسانى ألف سنة على الأقل أو يزيد .

وهذا ما أكده لنا عدد من علماء الاستشراق أشرنا إلى آراء بعضهم فى غير موضع من مواضع هذا البحث ، ونكتفى هنا بأن نستدل برأى جوستاف لبون [١] الذى بحث فيما قدمه

(١) حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٤٨ .

العرب إلى الإنسانية مؤكدا لكل ذى عينين أنه «كلما أمعنا فى درس حضارة العرب وكتبهم العلمية واختراعاتهم وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة فسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل فى معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين ، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها ، مدة خمسة قرون ، موردًا علميًّا سوى مؤلفاتهم وأنهم هم الذين مدنوا أوربا مادةً وعقلاً وأخلاقاً ، وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه فى وقت قصير ، وأنه لم يفقهم قوم فى الابتداع الفنى ، وتأثير العرب عظيم فى الغرب ، وهو فى الشرق أشد وأقوى ، ولم يتفق لأمة ما اتفق للعرب من النفوذ »[١] .

ومن هنا يتضح أن « ما عجز الإغريق والفرس والرومان عنه قدر عليه العرب بسرعة ومن غير إكراه . . ولا نرى فى التاريخ أمة ذات تأثير بارز كالعرب ، فجميع الأمم التى اتصل العرب بهم اعتنقت حضارتهم . . ولم يتجل تأثير العرب فى الشرق فى الديانة واللغة والفنون وحدها ، بل تجلى فى ثقافته العلمية أيضاً . . . ولا يزال تأثير العرب العلمى فى أهل الشرق جاريًا . وحق علينا أن نثبت أن تأثير العرب عظيم أيضاً ، وأن أوربا مدينة للعرب بحضارتها . . . وترى تأثيرهم العلمى والأدبى والخلقى فيه عظيماً ، ولا يمكن إدراك أهمية شأن العرب فى الغرب إلا بتصور حال أوربا حينما أدخل العرب الحضارة إليها »[٢] ، وهذا واقع تاريخى لا يمكن لأحد أن يفنده ، وإنما يجب على كل ذى عقل أن يقول : « إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم فى العالم ، وإن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التى اعتنقت دينهم ، فالعرب هم الذين هذبوا البرابرة وهم الذين قضوا على دولة الرومان ، والعرب هم الذين فتحوا لأوربا ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافى فكانوا ممدنين لنا وأئمة لنا »[٣] قرابة ألف سنة أو يزيد .

ونرى أن العرب سيلعبون دورهم من جديد ، ولابد أن يلعبوه لكى ينقذوا العالم من براثن الظالمين ، فهذا هو قدرهم وتلك هى رسالتهم وذلك هو دورهم ، لأن الله سبحانه قد وضع القرآن الكريم فى أيديهم لا فى أيدى غيرهم .

وبناء على كل ما تقدم يمكننا أن نقول مع جوستاف لبون « إن الأمم التى فاقت العرب قليلة

---

(١) المرجع نفسه ص ٣٩/٣٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٧٢ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٩٠ .

إلى الغاية ، وإننا لا نذكر أمة ، كالعرب حققت من المبتكرات العظيمة فى وقت قصير مثل ما حققوه ، وإن العرب قد وهبوا دينًا من أقوى الأديان التى سادت العالم ، وهبوا دينًا لايزال تأثيره أشد حيوية مما لأى دين آخر ، وإنهم أنشأوا من الناحية السياسية ، دولة من أعظم الدول التى عرفها التاريخ ، وإنهم مدنوا أوربا ثقافةً وأخلاقاً ، فالعروق التى سمت سمو العرب وهبطت هبوطهم نادرة ، ولم يظهر كالعرب ، عرق يصلح ليكون مثالاً بارزًا لتأثير العوامل التى تهيمن على قيام الدول وعظمتها وانحطاطها » .

أما وقد أثبتنا أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر ، فلا نرى ذلك شيئًا سوى دين رده الغرب إلى العرب الذين عبدوا له الطريق للحياة والتقدم والنهضة والازدهار .

خـــاتمـــة

يجدر بنا الآن أن نشير إلى أهم ما اشتمل عليه هذا البحث لنخرج من ذلك إلى ما يمكن أن يكون تصورًا عاما للاستشراق وأثره فى الأدب العربى المعاصر :

أولاً – عنى البحث عناية كبرى بتسجيل الاتجاهات العامة للاستشراق خلال عصوره المختلفة ، ولكنه لم يقصر عنايته على التسجيل التاريخى لآثاره فحسب . وإنما سعى إلى تتبع آرائه وفلسفتها ، ولذا لم يكن التاريخ الزمنى غاية نعتد بها إلا بقدر ما كان يساعدنا على تحديد معالم هذه الفلسفة ، لأن التيارات العامة التى استولت عليها فى العصر الحديث هى التى أثرت فى أدبنا المعاصر ، وهى التى ظلت نصب أعيننا من أول خطوة خطوناها فى بحثنا هذا مما حدا بنا إلى أن نكشف عن حقيقة ماثلة اصطبغت بها فلسفة الاستشراق عبر القرون وهى أن حركته فى عصر من العصور تكشف لنا عن الاتجاه الفكرى السائد فى الغرب نحو العالم العربى وقد أثبتنا أن ثمة علاقة وثيقة بين ما نسميه بالأدب الاستشراق وبين اتجاه الغرب العام نحو العرب وتراثهم الفكرى والثقافى والأدبى ، كما رأينا كيف استطاعت حركة الاستشراق فى عهدها الحديث أن تسهم فى النهضة العربية الحديثة وتؤثر فى ميادينها المختلفة .

ثانياً – اهتم البحث بتوضيح جانب مهم من فروع المعرفة العربية الحديثة : وهو الجانب الذى كان فى كثير من الأحيان يوجه حضارتنا ويثير المشاكل حولها ، ونعنى به النشاط الاستشراقى الذى تغلغل أثره فى ميادين حياتنا الفكرية والثقافية والأدبية منذ أكثر من قرن من الزمان وبلغ أوج تغلغله هذا فى النصف الأول من القرن الذى نعيش فيه ، ومن هنا استمدت هذه الدراسة أهميتها الفكرية والعلمية والفلسفية والدينية والثقافية وغيرها .

ثالثاً – عرض البحث للجانب الأدبى ، وإن لم يتجاهل الجوانب الأخرى ، من ثقافة العرب المعاصرة فى مواجهة العصر متمثلاً فى مواجهة النشاط الاستشراق فى العالم الإسلامى ملاحظاً أن العقيدة والقرآن واللغة كانت أساساً للإصلاح والنهضة والازدهار ، وكذا للدفاع عن الذات والتراث والآداب ، حيث ظل الأدب العربي رائدًا للعلماء والمصلحين والأدباء فى نقض الدعوات الهدامة وتمييز الحق من الباطل وإدراك الزائف من الأصيل .

رابعاً – أثبت البحث بحق أن الجهاد فى سبيل الاستقلال والحرية والتقدم كان الطابع الغالب على الأدب العربى المعاصر ، وهى صفة تنطبق على كثير من إنتاج الأدباء المحدثين ، وإذ واكبت النهضة الحديثة النهضة الأدبية العربية العامة فى هذا الميدان وعاشت مراحلها ، وكان للمفكر الأدبى دور قلما يضارعه دور آخر فى أى عصر من العصور وفى أى أدب من الآداب ، إذ فرضت الأحداث عليه النزعة الالتزامية فى الفكر والثقافة والأدب بحيث كانت المشكلة الرئيسية التى واجهها العرب فى النصف الثانى من القرن الماضى والنصف الأول من القرن الحالى هى تنظيم الجهود وتوحيدها لمقاومة السيطرة الأجنبية فى مجالاتها الفكرية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والعسكرية ، والاجتماعية ، والأدبية ، والدينية ولعب الاستشراق دوراً بالغ الأهمية فى تشتيت تلك الجهود وتبديدها بإثارة الريب والشكوك والقضايا والمعضلات والمشاكل التى وزعت جهود العلماء والمصلحين والأدباء ودفعتهم إلى اتجاهات مختلفة وأحياناً متناقضة .

خامساً – شغف البحث بعرض أثر الاستشراق فى الأدب العربى المعاصر عرضًا موضوعيًا مثبتًا جوانب آثاره الإيجابية ومنتقدًا جوانب آثاره السلبية ، مؤكداً بذلك اتجاهه القرآنى العام الذى يحترم الرأى والحرية والعقل ، مشيرًا فى كل مقام ما يتطلب ذلك إلى دور علماء العرب وعلماء الاستشراق وإسهام كل منهم فى الأدب العربى الحديث الذى أثبت فعاليته ودوره وصلاحيته فى النضال العربى المعاصر ضد القهر والطغيان والظلم مستمدا قوته من أصالته الضاربة إلى أعماق التاريخ ، ومعتمدًا على وفائه الأبدى للانفتاح الذى زاده ثراء عندما احتك من جديد بكل الثقافات ، ومن بينها الاستشراق وقد عملت هذه الثقافات على إحيائه وتغذيته وإنمائه ، مما زاده حيوية وإنتاجاً وقوة وتتمثل لنا هذه الحقيقة فى اتجاهين بارزين من اتجاهات الأدب العربى المعاصر أولها : اتجاهه إلى إحياء التراث العربى القديم ، وثانيهما : اتجاهه إلى ربط نظرياته الحديثة بنظريات الفكر الأوربى المختلفة ، حيث لعب الاستشراق مرة أخرى أثراً بالغ الأهمية أثبتناه فى مكانه .

سادساً – يدل البحث على تشعب الفكر والأدب العربيين الحديثين وكان تشعبهما فى أوج ازدهارهما ، وربما ازداد هذا التشعب فى العصر الحديث لأسباب مختلفة وعوامل متعددة ، إذ عنى فريق بقضايا الفكر والثقافة والأدب ، واهتم آخر بمشكلات المجتمع واللغة والدين ، وعرض ثالث للسياسة والنقد والفلسفة ، وشغلوا جميعًا بقضايا الصراع ضد الاستعمار والدفاع

عن التراث والدعوة إلى التحرر من قبضة الآخرين ، وعالجوا المسائل المختلفة مثل الوحدة العربية ونظام الحكم والوحدة الإسلامية ، وتناولوا القضايا التى تتصل مباشرة بالنظام الاقتصادى والمرأة والإصلاح الاجتماعى ، والحرية والاتجاه الفكرى ، مما تجده مبثوثاً فى ثنايا البحث الذى يكشف عن جانب ثقافى هام من جوانب العقلية العربية الحديثة وتطلعاتها إلى الاستقلال والنهضة والازدهار .

سابعاً – أكد البحث أن للاستشراق قيماً متشعبة الأطراف لا يمكن إنكار أية منها مطلقاً ، وقد يتمكن بذلك من أن يلعب دوراً رئيسياً فى الميادين المتعددة مستهدفاً التفاهم الفكرى والتبادل الثقافى والتعاون الأدبى بين الشرق والغرب ، وأن يساعد على نمو الروح الإنسانى هنا وهناك بشرط أن يتحرر من الأحكام التعسفية ويعتمد على الاتزان العقلى ويلتزم بالاحترام الدينى ، ويدرس الإسلام على أساس النظر الموضوعى والمنهج التكاملى الذى يمكنه من الإحاطة بمبادئه السمحة وعناصره البناءة ، وصلاحيته للبشرية جمعاء .

ثامناً – يبرهن البحث على أنه لابد من دراسة الاستشراق دراسة واعية منهجية لإبراز ما له وما عليه فى جميع ميادين نشاطه التى عنى بها خلال مراحله المختلفة مما يتطلب مجهود جماعة من الباحثين الذين يمتازون بثقافة عالية متنوعة إسلامية ، واجتماعية ، ودينية ، وفلسفية ، ولغوية ، وتاريخية ، وأدبية ، ونقدية كذلك .

تاسعاً – تبين لنا بعد هذا كله أن الأزهر بمنهجه القرآنى وتسامحه الإسلامى هو الوحيد فى العالم العربى الإسلامى الذى يستطيع أن يفعل شيئاً فى هذا الميدان ، وهذا ما نرجو أن يقدم عليه لكى يقدم فكراً قرآنياً خالصاً للشرق والغرب لينقذهما من الضلالات والأوهام .

وبعد ، فإذا سما هذا البحث المتواضع إلى أن يكون لبنة صغيرة تكمل جهود من سبقونا إلى دراسة الأدب العربى والاستشراق معاً وتسدد خطاها ، فإنها نتيجة تفخر بتحقيقها وغاية نعتز بها . . .

والله ولىّ التوفيق

المراجع

١ – إبراهيم أحمد خليل ، المستشرقون والمبشرون فى العالم العربى الإسلامى ، مكتبة الوعى العربى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢ – إبراهيم أنيس ، موسيقى الشعر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٣ – إبراهيم جمعة ، دراسة فى تطور الكتابات الكوفية على الأحجار فى مصر فى القرون الخمسة الأولى للهجرة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٤ – إبراهيم حمادة ، خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال ، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

٥ – إبراهيم عبد المجيد اللبان ، المستشرقون والإسلام ، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧٠ .

٦ – إبراهيم العدوى ، المجتمع العربى ومناهضة الشعوبية ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦١ .

٧ – إبراهيم على أبو الخشب ، تاريخ الأدب العربى فى العصر العباسى الأول ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٨ – إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٩ – إبراهيم مدكور ، فى اللغة والأدب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

١٠ – إبراهيم موسى هنداوى ، الأثر العربى فى الفكر اليهودى ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، ١٩٦٣ .

١١ – ابن خلدون ، مقدمة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٢ – ابن سلام الجمحى ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

١٣ – ابن سلام الجمحى ، طبقات الشعراء ، تحقيق يوسب هل ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٥٦ .

١٤ — ابن طباطبا ، عيار الشعر ، تحقيق طه الحاجرى ومحمد زغلول سلام ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٦٧ .

١٥ — ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

١٦ — ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

١٧ — ابن المعتز ، كتاب البديع ، تحقيق أغناطيوس كراتشكوفسكى ، مكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .

١٨ — ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٥ .

١٩ — أبو الحسن بن سيده ، المخصص ، المكتب التجارى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠ — أبو الحسن الندوى ، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية دار الندوة للتوزيع ، بيروت ١٩٦٨ .

٢١ — أبو الحسن الندوى ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، دار الكاتب العربى ، بيروت ١٩٦٧ .

٢٢ — أبو صالح الألفى ، الفن الإسلامى أصوله فلسفته مدارسه ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٣ — أبو عبد الله الزنجانى ، تاريخ القرآن ، مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٤ — أبو عثمان الجاحظ ، الحيوان ، طبعة الساسى ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٩٠٦ .

٢٥ — أبو عثمان الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٢٦ — أبو فرج الأصفهانى ، الأغانى ، تصحيح الشيخ أحمد الشنقيطى ، مطبعة التقدم ، القاهرة ١٣٢٣هـ .

٢٧ — أبو الفتح الشهرستانى ، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٨ — أبو القاسم الآمدى ، الموازنة ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة

التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٢٩ - أبو القاسم الآمدى ، الموازنة ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٣٠ - أبو القاسم الشابى ، الخيال الشعرى عند العرب ، الشركة القومية للنشر والتوزيع تونس ، ١٩٦١ .

٣١ - أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى ، وطبقات الأمم ، مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٢ - أبو القاسم محمد كرو وآخرون ، دراسات عن الشابى ، دار المغرب العربى ، تونس ١٩٦٦ .

٣٣ - أبو منصور الأزهرى تهذيب اللغة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٤ - أبو منصور الثعالبى ، يتيمة الدهر ، مطبعة الصاوى ، القاهرة ، ١٩٣٤ .

٣٥ - أبو نصر الفارابى ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

٣٦ - أبو نصر الفارابى ، كتاب الموسيقى الكبير ، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة ، مراجعة محمود أحمد الحفنى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٣٧ - أبو هلال العسكرى ، الصناعتين ، الآستانة ، ١٣٢٠ هـ .

٣٨ - اتين دينيه وسليمان إبراهيم ، محمد رسول الله ، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم محمود ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٩ - اجنتس جولد سيهر ، مذاهب التفسير الإسلامى ، ترجمة عبد الحليم النجار مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٥٥ .

٤٠ - اجنتس جولد سيهر ، العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٥٩ .

٤١ - إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبى عند العرب ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧١ .

٤٢ - أحمد أحمد بدوى ، أسس النقد الأدبى عند العرب ، مكتبة نهضة مصر ،

القاهرة ، ١٩٦٠ .

٤٣ – أحمد أحمد بدوى ، عبد القاهر الجرجانى ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٤٤ – أحمد الإسكندرى وآخرون ، المفصل فى تاريخ الأدب العربى ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٣٤ .

٤٥ – أحمد الإسكندرى وآخرون ، كتاب انتقاد آداب اللغة العربية ، مطبعة المنار ، القاهرة ، ١٣٣٠ هـ .

٤٦ – أحمد أمين ، الشرق والغرب ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٤٧ – أحمد أمين ، يوم الإسلام ، مؤسسة الخانجى ، والقاهرة ، ١٩٥٨ .

٤٨ – أحمد أمين ، فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٤٩ – أحمد حسن الباقورى ، أثر القرآن الكريم فى اللغة العربية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٥٠ – أحمد حسن الزيات وآخرون ، المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ .

٥١ – أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الطبعة الخامسة والعشرون ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٢ – أحمد حسن الزيات ، فى أصول الأدب ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

٥٣ – أحمد خاكى ، قاسم أمين ، تاريخ حياته الفكرى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٥٤ – أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٥٨ .

٥٥ – أحمد الشرباصى ، التصوف عند المستشرقين ، مطبعة نور الأمل ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٥٦ – أحمد شوقى ، الشوقيات ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٦١ .

٥٧ – أحمد ضيف ، مقدمة لدراسة بلاغة العرب ، مطبعة السفور ، القاهرة ، ١٩٢١ .

٥٨ – أحمد طاهر مكى ، امرؤ القيس ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٥٩ — أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث معهد البحوث والدراسات العربية القاهر ، ١٩٧١ .

٦٠ — أحمد عبد الرحيم مصطفى ، تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

٦١ — أحمد عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم فى عصر محمد على ، القاهرة ، ١٩٤٤ .

٦٢ — أحمد كمال زكى ، النقد الأدبى الحديث أصوله واتجاهاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

٦٣ — أحمد كمال زكى ، الجاحظ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٦٤ — أحمد كمال زكى ، نقد دراسة وتطبيق ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٦٥ أحمد قبش ، تاريخ الشعر العربى الحديث ، دمشق ، ١٩٧١ .

٦٦ — أحمد لطفى السيد وآخرون ، الدكتور محمد حسين هيكل ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٨ .

٦٧ — أحمد محمد جمال ، مفتريات على الإسلام ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٢ .

٦٨ — أحمد محمد الحوفى ، وحدة الثقافة والتاريخ فى الشعر الحديث ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٥ .

٦٩ — أحمد مختار عمر ، البحث اللغوى عند العرب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

٧٠ — أحمد موسى ، لماذا لا يلتقى المسلمون فى عصر طابعه اللقاء ، محاضرات ألقيت فى جامعة أم درمان الإسلامية ، الخرطوم ، ١٩٦٩ .

٧١ — أحمد هيكل ، تطور الأدب الحديث فى مصر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٧٢ — آدام متز ، الحضارة الإسلامية ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

٧٣ — إدوارد براون ، الطب العربى ، ترجمة وتعليق داود سلمان على ، مطبعة العانى

بغداد ، ١٩٦٤ .

٧٤ – إدوارد جبون ، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ، ترجمة محمد سليم سالم وآخرون ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٧٥ – إدوارد ريتشارد ، مبادئ النقد الأدبى ترجمة مصطفى بدوى ، مراجعة لويس مرقص مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

٧٦ – إدوارد وليم لين ، معجم عربى انجليزى ، لندن أدنبره ، ١٨٩٣ .

٧٧ – إدوارد وليم لين ، المجتمع العربى فى العصور الوسطى ، ترجمة على حسنى الخربوطلى ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

٧٨ – إدوارد وليم لين ، المصريون المحدثون ، شمائلهم وعاداتهم ، ترجمة عادل طاهر نور ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٥٠ .

٧٩ – آرثور آربرى ، المستشرقون البريطانيون ، ترجمة محمد الدسوقى النويهى ، مطبعة وليام كولينز ، لندن ١٩٤٦ .

٨٠ – أرسطو طاليس ، فن الشعر ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ .

٨١ – أرسطو طاليس ، فن الشعر ، تحقيق شكرى محمد عياد ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٨٢ – أرسكين تشايلدرز ، الحقيقة عن العالم العربى ، ترجمة خيرى حماد ، المكتب التجارى ، بيروت ، ١٩٦٠ .

٨٣ – أرشبالد لويس ، القوى البحرية فى حوض البحر المتوسط ، ترجمة أحمد محمد عيسى ، مراجعة محمد شفيق غربال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٨٤ – أرنست رينان ، ابن رشد ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه القاهرة ١٩٥٧ .

٨٥ – أرنست فيشر ، المعجم اللغوى التاريخى ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٧ .

٨٦ – أرنست كونل ، الفن الإسلامى ، ترجمة أحمد موسى ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ .

٨٧ – أرنولد توينبى ، الإسلام والغرب والمستقبل ، ترجمة نبيل صبحى ، دار العروبة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٩ .

٨٨ – أرنولد توينبى ، الفكر التاريخى عند الإغريق ، ترجمة لمعى المطيعى ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٨٩ – انسباعى بيومى ، تاريخ القصة والنقد فى الأدب العربى ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٧ .

٩٠ – إسحق موسى الحسينى ، النقد الأدبى المعاصر فى الربع الأول من القرن العشرين معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٧ .

٩١ – إسحق موسى الحسينى ، الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٩٢ – إسماعيل الجوهرى ، الصحاح ، دار الكاتب العربى بمصر ، القاهرة ١٩٥٦ .

٩٣ – إسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر الغربى ، دار الكاتب العربى ، بيروت بدون تاريخ .

٩٤ – أ . س ترتون ، أهل الذمة فى الإسلام ، ترجمة وتعليق حسن حبشى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٩٥ – أ .س . رابورت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ .

٩٦ – إسرائيل ولفنسون ، تاريخ اللغات السامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٢٩ .

٩٧ – السيد ياسين ، الشخصية العربية ، بين المفهوم الإسرائيلى والمفهوم العربى ، ومطابع الأهرام التجارية ، القاهرة ١٩٧٤ .

٩٨ – أغناطيوس كراتشكوفسكى ، دراسات فى تاريخ الأدب العربى ، موسكو ١٩٦٥ .

٩٩ – أغناطيوس كراتشكوفسكى ، حياة الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، ترجمة كلثوم عودة ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٤ .

١٠٠ – أغناطيوس كراتشكوفسكى ، تاريخ الأدب الجغرافى العربى ، ترجمة صلاح الدين عثمان تعليق عائشة عبد الرحمن لجنة ، التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .

١٠١ - أغناطيوس كراتشكوفسكى ، الشعر العربى فى الأندلس ، ترجمة محمد منير مرسى ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧١ .

١٠٢ - أغناطيوس كراتشكوفسكى ، مع المخطوطات العربية ، ترجمة محمد منير مرسى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٠٣ - البان ويدجرى التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى ، ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٢ .

١٠٤ - البرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة ، دار النشر ، بيروت ١٩٦٨ .

١٠٥ - البرت ديتريش ، الدراسات العربية فى ألمانيا تطورها التاريخى ووضعها الحالى ، دار النشر فرانزشتاينر ، فسبادن ١٩٦٢ .

١٠٦ - البر ريفو ، الفلسفة اليونانية ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ١٩٥٨ .

١٠٧ - الدوميلى ، العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة عبد الحليم النجار ، ومحمد يوسف موسى ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٠٨ - الفريد جيوم ، الإسلام ، ترجمة مصطفى هدارة وشوقى سكرى ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٨ .

١٠٩ - أ.ل شاتليه ، الغارة على العالم الإسلامى ، ترجمة مساعد اليافى ومحب الدين الخطيب الدار السعودية للنشر جدة ١٣٨٧ هـ .

١١٠ - أمطانيوس ميخائيل ، دراسات فى الشعر العربى الحديث ، المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٨ .

١١١ - أميليو غرسيه غومس ، الشعر الأندلسى بحث فى تطوره وخصائصه ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦ .

١١٢ أميليو غرسيه غومس ، مع شعراء الأندلس والمتنبى ، سير ودراسات ترجمة الطاهر أحمد مكى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٧٤ .

١١٣ - أميل الخورى حرب ، مؤامرة اليهود على المسيحية ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٤٧ .

١١٤ أميل درمنغم ، حياة محمد ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ،

القاهرة ، بدون تاريخ .

١١٥ – أمين الخولى ، مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، دار المعرفة القاهرة ١٩٦١ .

١١٦ – أمين الخولى ، المجددون فى الإسلام ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦٥ .

١١٧ – انخيل جونثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة حسين مؤنس مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ .

١١٨ – أنور الجندى ، يقظة الفكر العربى مرحلة ما بين الحربين ، مطبعة زهران ، القاهرة ١٩٧٢ .

١١٩ – أنور الجندى ، الشبهات والأخطاء الشائعة ، مطبعة حجازى ، القاهرة ١٩٧١ .

١٢٠ – أنو الجندى ، المعارك الأدبية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٢١ – أنور الجندى ، أضواء على الأدب العربى المعاصر ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٢٢ – أنور الجندى ، الفكر العربى المعاصر ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٢٣ – أنور الجندى ، الإسلام وحركة التاريخ ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٢٤ – أنور الجندى ، الإسلام ، والثقافة العربية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة بدون تاريخ .

١٢٥ – أنور الجندى ، يقظة الفكر العربى فى مواجهة الاستعمار ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٧٢ .

١٢٦ – أنور الجندى ، النثر العربى المعاصر فى مائة عام ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٦١ .

١٢٧ – أنور الجندى ، الأدب العربى الحديث فى معركة المقاومة والتجمع ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٥٩ .

١٢٨ – أنور الجندى ، فى مواجهة الغزو الثقافى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٩٦٩ .

١٢٩ – أنيس صايغ ، يوميات هرتزل ، ترجمة هلدا شعبان صايغ ، مركز الأبحاث بيروت ١٩٦٨ .

١٣٠ – أنيس فريحة ، نحو عربية ميسرة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٥ .

١٣١ – أنيس المقديسى ، تطور الأساليب النثرية فى الأدب العربى ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٤ .

١٣٢ – أنيس المقديسى ، الفنون الأدبية وأعلامها فى النهضة العربية الحديثة ، دار الكاتب العربى ، بيروت ١٩٦٣ .

١٣٣ – أوجست كورنو ، الماركسية والنقد فى الفلسفة والأدب والاجتماع ، ترجمة محمود الشنيطى دار القرن العشرين ، القاهرة ١٩٤٦ .

١٣٤ – بدوى طبانة ، البيان العربى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

١٣٥ – بدوى طبانة ، قدامة بن جعفر والنقد الأدبى مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٤ .

١٣٦ – بدوى طبانة ، دراسات فى النقد العربى ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٩ .

١٣٧ – بديع الزمان سعيد النورسى ، إشارات الإعجاز فى مظان الإيجاز ، مخطوطة موجودة بين وثائق فلسطين ، نادى السيارات والرحلات ، ١٨ ش العدلى بالقاهرة يتحدث فيها صاحبها عن آراء بعض علماء الاستشراق فى القرآن وإعجازه .

١٣٨ – براتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود ، مراجعة أحمد أمين لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

١٣٩ – برنارد لويس ، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ط ٢ بدون تاريخ .

١٤٠ – برنارد لويس ، العرب فى التاريخ ، ترجمة نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٤ .

١٤١ – بشير الهاشمى ، دراسات فى الأدب العربى ، دار مكتبة الفكر ، ليبيا ١٩٦٧ .

١٤٢ – بندلى جوزى ، من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام دار الروائع ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٤٣ – بول شمتز ، الإسلام قوة الغد العالمية ، ترجمة محمد شامة ، مكتبة وهبة ، ١٩٧٤ .

١٤٤ – بول ماسون ، أورسيل ، الفلسفة فى الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار

المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٤٧ .

١٤٥ — تشارلز آدامس ، الإسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٣٥ .

١٤٦ — ت . ج . بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة وتعليق ، محمد عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٧ .

١٤٧ —توفيق مفتيش ، معجم عربى — صربو كرواتى ، مراجعة عبد الرحمن هوكيتش ، سراييفو ١٩٧٣ .

١٤٨ — توماس آرنوك ، الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١ .

١٤٩ — ت . كويلرينج ، الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ، ترجمة عبد الرحمن أبوت ، دار النشر المتحدة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٥٠ — جار الله الزمخشرى ، أساس البلاغة ، دار صادر للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٥ .

١٥١ — جان بول رو ، الإسلام فى الغرب ، ترجمة نجدة هاجر وسعيد العز ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٠ .

١٥٢ — جاك بيرك ، العرب تاريخ ومستقبل ، ترجمة خيرى حماد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

١٥٣ — جاك جوميه ، ثلاثية نجيب محفوظ ، ترجمة نظمى لوقا ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٥٤ — جاك س . رسلر ، الحضارة العربية ، ترجمة غنيم عبدون ، مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٥٥ — جلال مظهر ، الحضارة الإسلامية وتأثيرها فى الحضارة الأوربية ، كتاب العمل ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٥٦ — جان وولف ، يقظة العالم العربى ، ترجمة لجنة الأساتذة الجامعيين ، المكتب التجارى ، بيروت ١٩٦٧ .

١٥٧ — جلال شوقى ، تراث العرب فى الميكانيكا ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

١٥٨ - جلال الدين السيوطى ، المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ، على محمد البجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٥٨ .

١٥٩ - جلال محمد عبد الحميد موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٢ .

١٦٠ - جلال يحيى ، مشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٥٥ .

١٦١ - جمال الدين الشيال ، التاريخ الإسلامى وأثره فى الفكر التاريخى الأوربى فى عصر النهضة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٩ .

١٦٢ - جمال الدين الشيال ، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥١ .

١٦٣ - جمال الدين الشيال ، رفاعة رافع الطهطاوى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨ .

١٦٤ - جمال الدين الرمادى ، خليل مطران شاعر الأقطار العربية ، دار المعارف بمصر القاهرة ، بدون تاريخ .

١٦٥ - جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة ، بدون دار الطباعة ، بدون تاريخ .

١٦٦ - جميل جبر ، الجاحظ فى حياته وأدبه وفكره ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ١٩٦٨ .

١٦٧ - جورج أنطونيوس ، يقظة العرب ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٦ .

١٦٨ - جورج رينتر وآخرون ، دراسات إسلامية ترجمة أنيس فريحة وآخرون ، إشراف نقولا زيادة ، دار الأندلس بيروت ١٩٦٠ .

١٦٩ - جورجى زيدان ، تاريخ أدب اللغة العربية ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩١١ .

١٧٠ - جورجى زيدان ، بناة النهضة العربية ، دار الهلال القاهرة ، بدون تاريخ .

١٧١ - جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامى ، دار الهلال ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٧٢ – جورج سارتون وآخرون ، الشرق الأوسط فى مؤلفات الأمريكيين ، ترجمة عمر فروخ ، وآخرون مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ .

١٧٣ – جورج كيرك ، موجز تاريخ الشرق الأوسط من ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر ، ترجمة عمر الإسكندرى مراجعة سليم حسن ، دار الطباعة الحديثة القاهرة ، ١٩٥٧ .

١٧٤ – جورج مارسيه الفن الإسلامى ترجمة عفيف بهيسى ، مراجعة عدنان البنى ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى دمشق ١٩٦٨ .

١٧٥ – جوزيف نسيم يوسف ، العدوان الصليبى على مصر ، دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٦٩ .

١٧٦ – جون جلوب ، الفتوحات العربية الكبرى ، ترجمة خيرى حماد ، دار القومية العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ ،

١٧٧ – ج . س . هورويتز ، الصراع السوفييتى الأمريكى فى الشرق الأوسط ، النفائس بيروت ، ١٩٧١ .

١٧٨ – جون هرمان راندال ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمة ، مراجعة برهان دجانى ، تقديم محمد حسين هيكل ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٥ .

١٧٩ – حازم زكى نسيبة ، القومية العربية فكرتها ، تطورها ، نشأتها ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، مراجعة برهان دجانى ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٩ .

١٨٠ – حامد عبد القادر ، دراسات فى علم النفس الأدبى ، المطبعة النموذجية ، القاهرة ١٩٤٩ .

١٨١ – حسن السندوبى ، أدب الجاحظ ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٣١ .

١٨٢ – حسن صبرى الخولى ، سياسة الاستعمار والصهيونية تجاه فلسطين فى النصف الأول من القرن العشرين ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٣ .

١٨٣ – حسن ظاظا ، إسرائيل ركيزة للاستعمار بين المسلمين ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٣ .

١٨٤ – حسن عثمان ، منهج البحث التاريخى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٨٥ - حسن عون ، صور ملهمة من واقع المجتمع العربى ، دار المعارف بمصر القاهرة ، ١٩٦٤ .

١٨٦ حسين عطوان ، مقدمة القصيدة فى الشعر الجاهلى ، دار المعارف بمصر القاهرة ، ١٩٧٠ .

١٨٧ حسين فوزى النجار ، هيكل وحياة محمد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٨٨ - حسين مؤنس ، الشرق الإسلامى الحديث ، مطبعة حجازى ، القاهرة ١٩٣٨ .

١٨٩ - حسين نصار ، المعجم العربى ، نشأته وتطوره ، دار مصر للطباعة القاهرة ١٩٦٨ .

١٩٠ - حسين الهراوى ، المستشرقون والإسلام ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٣٦ .

١٩١ حلمى على مرزوق ، قضايا الأمة العربية فى الاستعمار والاستشراق والصهيونية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٩٢ حنا الفاخورى ، تاريخ الأدب العربى ، المطبعة البوليسية ، ١٩٥٣ .

١٩٣ خدابخش ، الحضارة الإسلامية ، ترجمة على حسنى الخربوطلى ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٦٠ .

١٩٤ - خيرى عزيز ، الأدباء على طريق النضال السياسى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٩٥ - خيرية قاسمية ، النشاط الصهيونى فى الشرق العربى وصداه ١٩٠٨ ١٩١٨ ، مركز الأبحاث ، بيروت ، ١٩٧٣ .

١٩٦ - دانتى أوليجيرى ، الكوميديا الإلهية ، ترجمة حسن عثمان ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

١٩٧ - درويش الجندى ، الرمزية فى الأدب العربى ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

١٩٨ - درويش الجندى ، القومية العربية فى الأدب الحديث ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٩٩ - رحمة الله بن خليل الرحمن الهندى ، إظهار الحق ، تحقيق عمر الدسوقى ،

مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٠٠ – ر . ج . كولنجورد ، فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكر خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١ .

٢٠١ – رفاعة رافع الطهطاوى ، تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز ، مطبعة بولاق ، القاهرة ١٢٦٥ هـ .

٢٠٢ – رفاعة رافع الطهطاوى ، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية مطبعة الرغائب ، القاهرة ١٩١٢ .

٢٠٣ – رمسيس يونان ، دراسات فى الفن ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٠٤ – رودى بارت ، الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية ، ترجمة مصطفى ماهر ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٢٠٥ – روفون جست ، ابن الرومى حياته وشعره ، ترجمة حسين نصار ، دار الثقافة ، بيروت بدون تاريخ .

٢٠٦ – روم لاندو ، الإسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٢ .

٢٠٧ – روم لاندو ، تاريخ المغرب فى القرن العشرين ، ترجمة نقولا زيادة مراجعة أنيس فريحة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٣ .

٢٠٨ – رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة محمد الخضرى ، مراجعة مصطفى حلمى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، بدون تاريخ .

٢٠٩ – رينولد نيكولسون ، تاريخ العرب الأدبى ، ترجمة صفا خلوصى ، مطبعة المعارف بغداد ١٩٧٠ .

٢١٠ – رينولد نيكولسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة أبى العلاء عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢١١ – ر . ف . بودلى ، الرسول ، حياة محمد ، ترجمة محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحار ، لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة بدون تاريخ .

٢١٢ – زكريا هاشم زكريا ، المستشرقون والإسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٥ .

٢١٣ – زكى مبارك ، النثر الفنى ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٣٤ .

٢١٤ – زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، دار الشرق ، بيروت ١٩٧١ .

٢١٥ – زهدى الفاتح ، تقارير لورنس السرية ، دار النفائس ، بيروت ١٩٧١ .

٢١٦ – ساطع الحصرى ، اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .

٢١٧ – سامح كريم ، طه حسين فى معاركه الأدبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .

٢١٨ – سامى الكيالى ، الأدب العربى المعاصر فى سوريا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢١٩ – سبنسر ترمنجهام ، الإسلام فى شرق أفريقيا ، ترجمة محمد عاطف النواوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٢٠ – ستفن رينسمان ، تاريخ الحروب الصليبية ، ترجمة السيد الباز العرينى ، دار الثقافة بيروت ، ١٩٦٧ .

٢٢١ – ستنلى لينبول ، سيرة القاهرة ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٠ .

٢٢٢ – ستنلى هايمان ، النقد الأدبى ومدارسه الحديثة ، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٥ .

٢٢٣ – سعاد محمد حضر ، الأدب الجزائرى المعاصر ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٧ .

٢٢٤ – سميرة مختار الليثى ، الزندقة والشعوبية وانتصار الإسلام والعروبة عليهما ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٢٥ – س . موريه ، حركات التجديد فى موسيقى الشعر العربى الحديث ، ترجمة سعد مصلوح عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٢٢٦ – سعيد الأفغانى ، من حاضر اللغة العربية ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧١ .

٢٢٧ - سعيد عبد الفتاح عاشور ، المدنية الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوربية ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٢٢٨ - سعيد الخورى الشرتونى ، أقرب الموارد ، مطبعة مرسلى اليسوعية ، بيروت ١٨٨٩ .

٢٢٩ - سيدنى فيكلشتين ، الواقعية فى الفن ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مراجعة يحيى هويدى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

٢٣٠ - سيد قطب ، النقد الأدبى أصوله ومناهجه ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٤ .

٢٣١ - سيجرد هونكه ، فضل العرب على أوربا ، ترجمة فؤاد حسين على ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٣٢ - سهير القلماوى ، ألف ليلة وليلة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٣٣ - سهير القلماوى وآخرون ، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٣٤ - شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون ، دار الفكر للجميع ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٣٥ - شكرى فيصل ، مناهج الدراسة الأدبية فى الأدب العربى ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٥٣ .

٢٣٦ - شكرى محمد عياد ، موسيقى الشعر العربى ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٢٣٧ - شكرى محمد عياد ، الأدب فى عالم متغير ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ١٩٧١ .

٢٣٨ - شوقى ضيف ، الأدب العربى المعاصر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٢٣٩ - شوقى ضيف ، دراسات فى الشعر العربى المعاصر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٩ .

٢٤٠ - شوقى ضيف ، الفن ومذاهبه فى النثر العربى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٢٤١ - شوقى ضيف ، المقامة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٤٢ - شوقى ضيف ، فصول فى الشعر ونقده ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

٢٤٣ — شوقى ضيف ، البحث الأدبى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٤٤ — شوقى ضيف ، مع العقاد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٤٥ — صبرى جرجس ، التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدوى أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سيجموند فرويد ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٢٤٦ — صلاح الدين المنجد ، قواعد تحقيق المخطوطات ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧٠ .

٢٤٧ — صلاح الدين المنجد ، المنتقى من دراسات المستشرقين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .

٢٤٨ — صلاح عبد الصبور ، مأساة الحلاج ، منشورات دار الآداب ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٤٩ — صلاح عبد الصبور ، ليلى والمجنون ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٥٠ — صلاح عبد الصبور ، بعد أن يموت الملك ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .

٢٥١ — صلاح عبد الصبور ، قصة الضمير المصرى الحديث ، كتاب الإذاعة والتليفزيون ، القاهرة ١٩٧٢ .

٢٥٢ — ضياء الدين بن الأثير ، المثل السائر ، تحقيق أحمد الحوفى وبدوى طبانة ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٩ .

٢٥٣ — طه إبراهيم ، تاريخ النقد الأدبى عند العرب ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٣٧ .

٢٥٤ — طه الحاجرى ، الجاحظ حياته وآثاره ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢٥٥ — طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، مطبعة دار المعارف ومكاتبها ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٥٦ — طه حسين ، تجديد ذكرى أبى العلاء ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٥٧ — طه حسين ، من حديث الشعر والنثر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ط ٩ بدون تاريخ .

٢٥٨ — طه حسين ، فى الأدب الجاهلى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٥٩ — طه حسين ، الأيام ، دار المعارف بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦٠ - طه حسين ، التوجيه الأدبى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٤ .

٢٦١ - طه عمر وادى ، الدكتور محمد حسين هيكل حياته وتراثه الأدبى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٢٦٢ - عائشة عبد الرحمن وآخرون ، التراث العربى ، جمعية الأدباء القاهرة ١٩٧١ .

٢٦٣ - عائشة عبد الرحمن ، لغتنا والحياة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

٢٦٤ - عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين ماض وحاضر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٦٥ - عامر رشيد السامرائى ، آراء فى العربية ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٦٥ .

٢٦٦ - عباس محمود العقاد ، ما يقال عن الإسلام ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦٧ عباس محمود العقاد ، اللغة الشاعرة مزايا الفن والتعبير فى اللغة العربية مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢٦٨ عباس محمود العقاد ، ابن الرومى ، حياته من شعره ، دار الكاتب العربى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢٦٨ - عباس محمود العقاد ، ابن الرومى ، حياته من شعره ، دار الكاتب العربى ، بيروت ١٩٦٨ .

٢٦٩ - عباس محمود العقاد ، أثر العرب فى الحضارة الأوربية الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٧٠ - عباس محمود العقاد ، أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢٧١ - عباس محمود العقاد ، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، دار الإسلام ، القاهرة ١٩٧٢ .

٢٧٢ - عباس محمود العقاد ، وعبد القادر المازنى ، الديوان ، دار الشعب ، ١٩٧٣ .

٢٧٣ - عبد الجبار عبد الرحمن ، دليل المراجع العربية والمصرية ، دار الطباعة الحديثة بصرة ، ١٩٧٠ .

٢٧٤ – عبد الحميد المسلوت ، نظرية الانتحال فى الشعر الجاهلى ، دار القلم ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٧٥ – عبد الحميد المسلوت ، محاضرات فى تاريخ الأدب بين القدماء والمحدثين ، القاهرة ١٩٦٨/١٩٦٩ .

٢٧٦ – عبد الحميد المسلوت ، محاضرات فى الأدب العربى ، العصر الجاهلى ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢٧٧ – عبد الحكيم بلبع ، النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .

٢٧٨ – عبد الحليم محمود ، أوربا والإسلام ، مطابع الأهرام التجارية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٧٩ – عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٨٠ – عبد الحى دياب ، التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٨١ – عبد الرحمن بدوى ، حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة ، القاهرة ١٩٦١ .

٢٨٢ – عبد الرحمن بدوى ، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٥ .

٢٨٣ – عبد الرحمن الرافعى ، تاريخ الحركة القومية ، مكتبة النهضة ، القاهرة ١٩٤٨ .

٢٨٤ – عبد الرحمن الجزيرى ، أدلة اليقين فى الرد على كتاب ميزان الحق وغيره من مطاعن المبشرين المسيحيين فى الإسلام ، مطبعة الإرشاد ، القاهرة ١٩٣٤ .

٢٨٥ – عبد الرحمن عثمان ، الأدب الحديث فى البلاد العربية ، دار الكاتب العربى ١٩٦٥ .

٢٨٦ – عبد الرحمن عثمان ، معالم النقد الأدبى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٢٨٧ – عبد الرحمن عثمان ، الشاعر عبد الحميد الديب حياته وفنه ، دار المعارف بمصر القاهرة ، ١٩٦٩ .

٢٨٨ – عبد الرحمن عبد الحميد ، المجالس الأدبية فى الشام فى عهد بنى أمية وأثرها فى نهضة الأدب ، رسالة الدكتوراه بجامعة الأزهر ، ١٩٧٣ .

٢٨٩ – عبد الستار على السطوحى ، الجانب الإسلامى فى أدب مصطفى صادق الرافعى دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧١ .

٢٩٠ – عبد السلام هارون ، تحقيق النصوص ونشرها ، مؤسسة الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٦٥ .

٢٩١ – عبد الصبور شاهين ، تاريخ القرآن ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٩٢ – عبد العزيز عزام ، العدوان الصهيونى وواجب الشعوب الإسلامية والعربية ، دار الكاتب ، بيروت ، ١٩٧١ .

٢٩٣ – عبد العزيز القوصى وستنلى جاكسون وآخرون ، اللغة والفكر ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٩٦٤ .

٢٩٤ – عبد العزيز كامل ، الإسلام والتفرقة العنصرية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٩٥ – عبد العزيز الجرجانى ، الوساطة بين المتنبى وخصومه ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٩٦ – عبد العزيز سيد الأهل ، عبقرية البحترى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٤ .

٢٩٧ – عبد الغنى بشرى ، أثر السياسة والقوميات فى الحركة القومية العربية دار الفكر العربى ١٩٦٦ .

٢٩٨ – عبد الفتاح القاضى ، القراءات فى نظر المستشرقين والملحدين ، الشركة المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٢ .

٢٩٩ – عبد الفتاح إسماعيل شلبى ، رسم المصحف والاحتجاج به فى القراءات ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

٣٠٠ – عبد الفتاح الديدى ، أدبنا والاتجاهات العالمية ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٣٠١ – عبد الفتاح شلبى ، ملحمة العبور يكتبها الشعراء والزجالون ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

٣٠٢ – عبد القاهر الجرجانى ، دلائل الإعجاز ، تحقيق أحمد مصطفى المراغى ، المكتبة المحمودية التجارية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٠٣ – عبد القاهر الجرجانى ، أسرار البلاغة ، شرح محمد عبد المنعم خفاجى ، مكتبة القاهرة ، ١٩٧٢ .

٣٠٤ – عبد القاهر الجرجانى ، أسرار البلاغة ، تحقيق هلموت ريتر ، مطبعة وزارة المعارف إسطنبول ، ١٩٥٤ .

٣٠٥ – عبد الله درويش ، المعاجم العربية مع اعتناء خاص بمعجم العين للخليل ابن أحمد مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .

٣٠٦ – عبد الله العروى ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٠ .

٣٠٧ – عبد اللطيف حمزة ، أدب المقالة العربية الصحفية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

٣٠٨ – عبد اللطيف شرارة ، ابن حزم المفكر رائد الفكر العلمى ، المكتب التجارى بيروت بدون تاريخ .

٣٠٩ – عبد الكريم الخطيب ، إعجاز القرآن ، الإعجاز فى دراسات السابقين ، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣١٠ – عبد المحسن طه بدر ، تطور الرواية العربية الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣١١ – عبد الواحد وافى ، عبقريات ابن خلدون ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣١٢ – عثمان أمين ، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣١٣ – عثمان أمين ، فلسفة اللغة العربية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ .

٣١٤ – عثمان الكعاك ، الحضارة العربية فى حوض البحر الأبيض المتوسط معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٥ .

٣١٥ – عثمان نويه ، حيرة الأدب فى عصر العلم ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٩ .

٣١٦ – عز الدين إسماعيل ، الأسس الجمالية فى النقد العربى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٥ .

٣١٧ – عز الدين إسماعيل ، الأدب وفنونه ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٨ .

٣١٨ – عز الدين إسماعيل ، التفسير النفسى للأدب ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣١٩ – عز الدين فردج ، نبى الإسلام فى مرآة الفكر الغربى ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٢٠ – عطية عامر ، دراسات فى الأدب العربى الحديث ، دار المغرب العربى ، تونس ١٩٧٠ .

٣٢١ – عفيف البهنسى ، دراسات نظرية فى الفن العربى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .

٣٢٢ – عفت محمد الشرقاوى ، اتجاهات التفسير فى مصر فى العصر الحديث ، مطبعة الكيلانى ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

٣٢٣ – علال الفاسى ، النقد الذاتى ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت القاهرة – بغداد ، ١٩٦٦ .

٣٢٤ – على الزبيدى ، فى الأدب العباسى ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٥٩ .

٣٢٥ – على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٧ .

٣٢٦ – على سامى النشار ، وعباس أحمد الشربينى ، الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٧٢ .

٣٢٧ – على الشابى الأدب الفارسى فى العصر الغزنوى ، دار تونس ١٩٧٠ .

٣٢٨ – على الحديدى ، مشكلة تعليم اللغة العربية لغير العرب ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٣٢٩ – على إبراهيم عبده وخيرية قاسمية ، يهود البلاد العربية ، مركز الأبحاث بيروت ١٩٧١ .

٣٣٠ – على حسنى الخربوطلى ، العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود فى

العصور القديمة والإسلامية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٣١ – على حسنى الخربوطلى ، محمد والقومية العربية ، مؤسسة المطبوعات الحديثة بدون تاريخ .

٣٣٢ – على حسنى الخربوطلى ، المستشرقون والتاريخ الإسلامى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٠ .

٣٣٣ – عمر الدسوقى ، فى الأدب الحديث ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٦ .

٣٣٤ – عمر الدسوقى ، نشأة النثر الحديث وتطوره ، دار الفكر العربى القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٣٥ – عمر الدقاق ، مصادر التراث العربى ، مكتبة دار الشرق ، بيروت ١٩٦٧ .

٣٣٦ – عمر عودة الخطيب ، لمحات فى الثقافة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٣ .

٣٣٧ – عمر فاخورى ، آراء غربية فى مسائل شرقية ، مطبعة المفيد ، دمشق ، ١٩٢٥ .

٣٣٨ – عمر فروخ ، العرب والإسلام ، المكتب التجارى ، بيروت ١٩٥٩ .

٣٣٩ – عمر فروخ ، أبو القاسم الشابى ، شاعر الحب والحياة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٠ .

٣٤٠ – عمر فروخ ، القومية الفصحى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦١ .

٣٤١ – عمر فروخ ، العبقرية العربية فى العلم والفلسفة ، مطبعة دار الكتب ، بيروت ، ١٩٦٩ .

٣٤٢– عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٦ .

٣٤٣ – عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ .

٣٤٤– عوض الله حجازى ، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣٤٥– عيسى الناعورى ، أدب المهجر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٣٤٦– غاستون بوتول ، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٣٤٧– غالى شكرى ، شعرنا الحديث إلى أين ؟ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٤٨ – غسان كنفانى ، الأدب الصهيونى ، مركز الأبحاث ، بيروت ١٩٦٧ .

٣٤٩ – غ . برجشتراسير ، أصول نقد النصوص ونشر الكتب ، إعداد محمد حمدى البكرى ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٥٠ – غنيمى هلال ، الأدب المقارن ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

٣٥١ – غنيمى هلال ، النقد الأدبى الحديث ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٥٢ – غوستاف فون غرونباوم ، دراسات فى الأدب العربى ، ترجمة إحسان عباس وآخرون ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٢ .

٣٥٣ – غوستاف لوبون ، حضارة بابل وآشور ، ترجمة محمود خيرت ، مقدمة سلامة موسى ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .

٣٥٤ – غوستاف لوبون ، اليهود فى تاريخ الحضارات الأولى ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٧٠ .

٣٥٥ – غوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ١٩٤٨ .

٣٥٦ – فاروق خورشيد وأحمد كمال زكى ، محمد فى الأدب العربى المعاصر ، المكتب الفنى للنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

٣٥٧ – فؤاد سزكيس ، تاريخ التراث العربى ، ترجمة فهمى أبو الفضل ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٣٥٨ – فتحى الرملى ، الصهيونية أعلى مراحل الاستعمار ، وكالة الصحافة الأفريقية ، القاهرة بدون تاريخ .

٣٥٩ – فتحية النبراوى وآخرون ، دراسات فى السيرة النبوية ونشأة الدولة الإسلامية ، مكتبة الجامعة الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣٦٠ – فرانتز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فريحة مراجعة وليد عرفات ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦١ .

٣٦١ – فرانتز روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة صالح أحمد العلى ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٩٦٣ .

٣٦٢ – فسيلى بارتولد ، تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة حمزة طاهر ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٣٦٣ – فكتور سعيد باسيل ، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣٦٤ – فكتور شاحت ، النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٦٥ – فلاديمير لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية الحديثة ، دار التقدم موسكو ١٩٧١ .

٣٦٦ – فون كريمر ، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ، ترجمة مصطفى طه بدر ، القاهرة ١٩٤٧ .

٣٦٧– فيليب حتى ، صانعو التاريخ العربى ، ترجمة أنيس فريحة ومحمود زايد دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٩ .

٣٦٨ – فيليب حتى ، العرب تاريخ موجز ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٥ .

٣٦٩ – قاسم دوبراجا ، فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية ، سراييفو ، ١٩٦٣ .

٣٧٠ – قدامة بن جعفر ، نقد النثر ، تحقيق عبد الحميد العبادى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٧ .

٣٧١ – قدرى حافظ طوقان ، مقام العقل عند العرب ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٠ .

٣٧٢ – كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨ .

٣٧٣ – كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ، ترجمة عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٧٤ – كارل ليل ، الأبطال ، ترجمة محمود السباعى ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٧٥ – كارلو نللينو ، علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ، طبعة روما ، ١٩١١ .

٣٧٦ – كارلو نللينو ، تاريخ الآداب العربية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٣٧٧ – كريستوفر هيرولد ، بونابرت فى مصر ، ترجمة فؤاد أندراوس ، مراجعة محمد أحمد أنيس ، دار الكاتب العربى ، للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٣٧٨ – كمال نشأت ، مصطفى صادق الرافعى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٣٧٩ – كمال قلته ، طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية فى أدبه ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧٣ .

٣٨٠ – كولردج ، النظرة الرومانتيكية فى الشعر ، سيرة أدبية ، ترجمة عبد الحكيم حسان دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٣٨١ – لاسل أبروكرومبى ، قواعد النقد الأدبى ، ترجمة محمد عوض محمد ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٤ .

٣٨٢ – لانسون ، منهج البحث فى تاريخ الآداب ، ملحق كتاب النقد المنهجى عند العرب لمحمد مندور .

٣٨٣ – ل . أ . سيديو ، تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٨٤ – لويس شيخو ، الآداب العربية فى القرن التاسع عشر ، بيروت ١٩٢٤ .

٣٨٥ – لويس عوض ، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦٦ .

٣٨٦ – لويس عوض ، دراسات عربية وغربية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٣٨٧ – لويس غردية وج . قنواتى ، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة صبحى صالح وفريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٧ .

٣٨٨ – لبير نارد بايندر ، الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط ، ترجمة خيرى حماد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦١ .

٣٨٩ – ليفى بروفنسال ، حضارة العرب فى الأندلس ، ترجمة زوقان قرقوط ، دار مكتبة الحياة بيروت ، بدون تاريخ .

٣٩٠ – ليون جوتيه ، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة وتعليق محمد يوسف

موسى ، دار الكتب الأهلية ، القاهرة ١٩٥٤ .

٣٩١ – لوثرب ستودارد ، حاضر العالم الإسلامى ، ترجمة عجاج نويهض ، تعليق الأمير شكيب أرسلان ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

٣٩٢ – لورافيشيا فاغليرى ، دفاع عن الإسلام ، ترجمة منير البعلبكى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٣ .

٣٩٣ – ماثيو آرنولد ، مقالات فى النقد ، ترجمة على جمال الدين عزت ، مراجعة لويس مرقص ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٣٩٤ – ماريو باى ، لغات البشر أصولها ، طبيعتها ، تطورها ، ترجمة صلاح العربى ، قسم النشر بالجامعة الأمريكية ، بالقاهرة ، ١٩٧١ .

٣٩٥ – ماكس فانتاجو ، المعجزة العربية ، ترجمة رمضان لاوند ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٠ .

٣٩٦ – مالك بن نبى ، إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث ، دار الإرشاد بيروت ، ١٩٦٩ .

٣٩٧ – مالك بن نبى ، الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩ .

٣٩٨ – ماهر نسيم ، فلسفة القومية العربية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٩٩ – ماهر حسن فهمى ، حركة البعث فى الشعر العربى الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٠٠ – ماهر حسن فهمى ، تطور الشعر العربى الحديث فى مصر ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٨ .

٤٠١ – ماهر حسن فهمى ، القومية العربية فى الشعر العربى المعاصر ، مؤسسة المطبوعات الحديثة القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٠٢ – مجد الدين الفيروزبادى ، القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة ١٩٣٣ .

٤٠٣ – محب الدين الخطيب ، المستشرقون ، وأعمالهم ، مخطوطة فى حوزة ابنه قصى محب الدين الخطيب ، صاحب المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة .

٤٠٤ – محمد أبو زهرة ، ابن حزم ، حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٤ .

٤٠٥ – محمد أحمد الغمراوى ، الإسلام فى عصر العلم ، إعداد عبد السلام الكردانى مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٧٣ .

٤٠٦ – محمد أمين فكرى ، إرشاد الألبا إلى محاسن أوربا ، مطبعة المقتطف ، القاهرة ١٨٩٢ .

٤٠٧ – محمد أنور السادات ، ورقة أكتوبر ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

٤٠٨ – محمد بن محمد الخانجى البسنيوى ، الجوهر الأسنى فى تراجم علماء وشعراء أبوسنة المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .

٤٠٩ – محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤١٠ – محمد البهى ، الفكر الإسلامى فى تطوره ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .

٤١١ – محمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، مكتبة صادر ، بيروت ١٩٢٥ .

٤١٢ – محمد جميل بيهم ، العروبة والشعوبيات الحديثة ، دار الكشاف ، بيروت ١٩٥٧ .

٤١٣ – محمد جواد مغنية ، معالم الفلسفة الإسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٠ .

٤١٤ – محمد حامد الفقى ، أثر الدعوة الوهابية فى الإصلاح الدينى والعمرانى ، مطبعة النهضة ، القاهرة ١٣٥٤ هـ .

٤١٥ – محمد حسن عبد الله ، الإسلامية والروحية فى أدب نجيب محفوظ ، مكتبة الأمل ، الكويت ١٩٧٢ .

٤١٦ – محمد حسين هيكل ، الشرق الجديد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

٤١٧ – محمد حسين هيكل ، فى أوقات الفراغ ، مطبعة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .

٤١٨ – محمد حسين هيكل ، حياة محمد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٤١٩ – محمد حسين هيكل ، مذكرات فى السياسة المصرية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥١ .

٤٢٠ – محمد خلف الله ، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٢ .

٤٢١ – محمد خلف الله ، بحوث ودراسات فى العروبة وآدابها ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٤٢٢ – محمد خلف الله ، من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٠ .

٤٢٣ – محمد خلف الله ، دراسات فى الأدب الإسلامى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الإسكندرية ١٩٤٧ .

٤٢٤ – محمد خلف الله وآخرون ، أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٧١ .

٤٢٥ – محمد خليفة التونسى ، بروتوكولات حكماء صهيون ، مطبعة الاستقلال الكبرى ، القاهرة ١٩٦١ .

٤٢٦ – محمد خليفة التونسى ، فصول من النقد عند العقاد ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٢٧ – محمد روحى الخالدى ، رسالة سرعة انتشار الدين المحمدى فى أقسام العالم الإسلامى مطبعة البلاغة طرابلس ، ١٣١٤ هـ .

٤٢٨ – محمد روحى الخالدى ، تاريخ علم الأدب عند الإفرنج وفيكتور هيجو ، مطبعة الهلال القاهرة ١٩٠٤ .

٤٢٩ – محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، مطبعة المنار ، ١٣٤٤ هـ .

٤٣٠ – محمد الزبيدى ، تاج العروس ، دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازى ، بدون تاريخ .

٤٣١ – محمد زغلول سلام ، تاريخ النقد العربى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٤٣٢ – محمد زغلول سلام ، ضياء الدين بن الأثير ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٣٣ – محمد زغلول سلام ، النقد العربى الحديث وأصوله ، قضاياه ومناهجه مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٤ .

٤٣٤ – محمد زكى العشماوى ، قضايا النقد الأدبى والبلاغة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، الإسكندرية ١٩٦٧ .

٤٣٥ – محمد سيد كيلانى ، الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٤٣٦ – محمد سليمان كتاب حدث الأحداث فى الإسلام ، الإقدام على ترجمة القرآن مطبعة جريدة مصر الحرة ١٣٥٥هـ .

٤٣٧ – م . س . ديماند ، الفنون الإسلامية ، ترجمة أحمد محمد عيسى مراجعة أحمد فكرى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٣٨ – محمد شفيق غربال وآخرون ، الموسوعة العربية الميسرة ، دار الشعب بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٤٣٩ – محمد صادق عفيفى ، النقد الأدبى الحديث فى المغرب العربى ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧١ .

٤٤٠ – محمد صدقى ، الإنفار ، دار سعد مصر ، القاهرة ١٩٥٦ .

٤٤١ – محمد صدقى ، الأيدى الخشنة دار سعد مصر ، القاهرة ١٩٥٦ .

٤٤٢ – محمد عبد الجواد الأصمعى ، تصوير وتجميل الكتب العربية فى الإسلام ونوابغ المصورين والرسامين من العرب فى العصور الإسلامية ، دار المعارف بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٤٣ – محمد عبد الغنى حسن ، دراسات فى الأدب العربى والتاريخ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٤٤ – محمد عبد الغنى حسن ، جورجى زيدان ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٤٤٥ – محمد عبد الغنى حسن ، عبد الله فكرى ، الدار المصرية للطباعة ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٤٦ – محمد عبد الغنى حسن ، حسن العطار ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٤٤٧ – محمد عبد الله عنان ، مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام ، مؤسسة الخانجى ، القاهرة ١٩٦٢ .

٤٤٨ – محمد عبد الله ماضى ، النهضات الحديثة فى جزيرة العرب ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٥١ .

٤٤٩ – محمد عبد المنعم خفاجى ، قصة الأدب المهجرى ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٥٠ – محمد عبد المنعم خفاجى ، أبو عثمان الجاحظ ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٥١ – محمد عبد المنعم خفاجى ، البحوث الأدبية مناهجها ومصادرها ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٥٢ – محمد عبد المنعم خفاجى ، الحياة الأدبية بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث ، دار العهد الجديد للطباعة ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٥٣ – محمد عبد المنعم خفاجى ، دراسات عن الأدب الحديث ومدارسه ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٥٤ – محمد عبد المنعم خفاجى ، دراسات فى الأدب المقارن ، دار الطباعة المحمدية القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٥٥ – محمد عبده ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، دار المنار بمصر ، القاهرة ١٣٦٧ هـ :

٤٥٦ – محمد عزة دروزة ، القرآن والمبشرون ، المكتب الإسلامى ، دمشق ، ١٩٧٢ .

٤٥٧ – محمد عزيزة ، الإسلام والمسرح ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٤٥٨ – محمد عطية الإبراشى ، لغة العرب وكيف ننهض بها ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٤ .

٤٥٩ – محمد على الريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار الجامعات المصرية الإسكندرية ١٩٧٣ .

٤٦٠ – محمد على الغتيت ، الشرق والغرب من الحروب الصليبية إلى حرب السويس ، مطابع الدار القومية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٦١ – محمد فريد وجدى ، نقد كتاب الشعر الجاهلى ، مطبعة دائرة معارف القرن عشرين ، القاهرة ١٩٢٦ .

٤٦٢ – محمد الغزالى ، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، دار الكتب لحديثة ، القاهرة ١٩٦٤ .

٤٦٣ – محمد قطب ، منهج الفن الإسلامى ، دار القلم ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٦٤ – محمد كامل حسين ، قرية ظالمة ، النهضة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٦٥ – محمد كامل عياد ، التاريخ والآثار ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب العلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٢ .

٤٦٦– محمد كرد على ، الإسلام والحضارة العربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، لقاهرة .

٤٦٧ – محمد محمد أبو شهبة ، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين طبعة الأزهر ، القاهرة ١٩٦٧ .

٤٦٨ – محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، المطبعة النموذجية لقاهرة ١٩٦٢ .

٤٦٩– محمد محمد حسين ، الإسلام والحضارة الغربية ، دار الإرشاد ، بيروت ١٩٦٩ .

٤٧٠ – محمد مصطفى هدارة ، مشكلة السرقات فى النقد العربى ، مكتبة الأنجلو لمصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

٤٧١ – محمد معروف الدواليبى ، دراسات تاريخية عن أصل العرب وحضارتهم لإنسانية ، دار الكاتب الجديد ، بيروت ١٩٧١ .

٤٧٢ – محمد مفيد الشوباشى ، رحلة الأدب العربى إلى أوربا ، دار المعارف بمصر ، لقاهرة ١٩٦٨ .

٤٧٣ – محمد مندور ، النقد المنهجى عند العرب ، دار النهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٤٧٤ – محمد مندور ، فى الميزان الجديد مكتبة نهضة مصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٧٥ – محمد نايل ، اتجاهات وآراء فى النقد الحديث ، دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٦٠ .

٤٧٦ – محمد نايل ، نظرية العلاقات بين عبد القاهر الجرجانى والنقد الغربى الحديث ،

دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ١٩٦٤ .

٤٧٧ – محمد نبيه حجاب مظاهر الشعوبية فى الأدب العربى ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦١ .

٤٧٨ – محمد النويهى ، الشعر الجاهلى منهج فى دراسته وتقويمه ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٧٩ – محمد يوسف موسى ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦١ .

٤٨٠ – محمود أمين العالم ، معارك فكرية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٧٠ .

٤٨١ – محمود تيمور ، اتجاهات الأدب العربى فى السنين المائة الأخيرة ، المطبعة النموذجية القاهرة ١٩٧٠ .

٤٨٢ – محمود تيمور ، مشكلات اللغة العربية ، المطبعة النموذجية ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٨٣ – محمود حامد شوكت ، الفن المسرحى فى الأدب العربى الحديث ، دار الفكر العربى القاهرة ، ١٩٧٠ .

٤٨٤ – محمود حجازى اللغة العربية عبر القرون ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨ .

٤٨٥ – محمود حمدى زقزوق ، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ .

٤٨٦ – محمود درويش ، عاشق من فلسطين دار العودة ، بيروت ١٩٧٠ .

٤٨٧ – محمود السمرة ، القاضى الجرجانى الأديب الناقد ، المكتب التجارى ، بيروت ١٩٦١ .

٤٨٨ – محمود السمرة ، غربيون فى بلادنا ، المكتبة التجارية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٩ .

٤٨٩ – محمود كامل ، الدولة العربية الكبرى دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٤٩٠ – محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار ، مطبعة المدنى ، القاهرة ١٩٧٢ .

٤٩١ – محمود نعناعة ، الصهيونية فى الستينات ، الفاتيكان واليهود ، الدار القومية

للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٤٩٢ – مراد كامل ومحمد حمدى البكرى ، تاريخ الأدب السريانى من نشأته إلى الفتح الإسلامى مطبعة المقتطف ، القاهرة ١٩٤٩ .

٤٩٣ – مرتضى العسكرى عبد الله بن سبأ مطبوعات النجاح ، القاهرة ١٣٧٥ هـ .

٤٩٤ – مصطفى بدوى ، كولردج ، دار المعارف بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٩٥ – مصطفى خالدى وعمر فروخ التبشير والاستعمار ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ .

٤٩٦ – مصطفى السباعى ، من روائع حضارتنا ، دار الإرشاد بيروت ١٩٦٨ .

٤٩٧ – مصطفى السباعى ، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ، دار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٤٩٨ – مصطفى الشكعة ، مصطفى صادق الرافعى كاتباً عربيًّا ومفكراً إسلاميًّا ، جامعة بيروت العربية ١٩٧٠ .

٤٩٩ – مصطفى الشكعة ، مناهج التأليف عند علماء العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ .

٥٠٠ – مصطفى الشكعة ، الأدب فى موكب الحضارة الإسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٨ .

٥٠١ – مصطفى صبرى ، مسألة ترجمة القرآن ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

٥٠٢ – مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .

٥٠٣ – مصطفى ناصف ، نظرية المعنى فى النقد العربى ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٠٤ – مصطفى نعمان حسين البدرى ، الإمام مصطفى صادق الرافعى ، مطبعة دار البصرى ١٩٦٨ .

٥٠٥ – م . غور دفورا ، النظم الإسلامية ، ترجمة فيصل السامر وصالح الشماع ، دار النشر للجامعيين ، بيروت ١٩٦١ .

٥٠٦ – مكسيم رودنسون ، الإسلام والرأسمالية ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الطليعة بيروت ١٩٦٨ .

٥٠٧ – منير البعلبكى ، المورد ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٠ .

٥٠٨ – مورو بيرجو ، العالم العربى اليوم ، ترجمة محيى الدين محمد ، دار مجلة الشعر بيروت ١٩٦٣ .

٥٠٩ – ميخائيل ضومط ، توما الأكوينى دراسة ومختارات ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥ .

٥١٠ – ميشا سليمو فيتش ، الدرويش والموت ، ترجمة حسين عبد اللطيف وأحمد سمايلوفيتش ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

٥١١ – نادرة جميل سراج ، شعراء الرابطة القلمية ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٤ .

٥١٢ – ناصر الدين الأسد ، مصادر الشعر الجاهلى ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٥١٣ – ناصر الدين الأسد ، محمد روحى الخالدى ، رائد البحث التاريخى فى فلسطين معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٠ .

٥١٤ – نجيب العقيقى ، المستشرقون ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٣٧ .

٥١٥ – نجيب العقيقى ، المستشرقون ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٥١٦ – نجيب الكيلانى ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، مكتبة النور طرابلس ، ١٩٦٣ .

٥١٧ – نجيب محفوظ ، بين القصرين مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٥١٨ – نجيب محفوظ ، قصر الشوق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٥١٩ – نجيب محفوظ ، السكرية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٥٢٠ – نجم الدين غالب الكيب ، شخصيات من الشرق والغرب ، دار الكاتب اللبنانى ، بيروت ١٩٦٩ .

٥٢١ – نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون دار المعارف بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٥٢٢ – نعمات أحمد فؤاد ، أدب المازنى ، مؤسسة الخانجى ، القاهرة ١٩٦١ .

٥٢٣ – نور الدين حاطوم ، يقظة القومية العربية ، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٩ .

٥٢٤ – نورمان بيز ، الإمبراطورية البيزنطية ، ترجمة حسين مؤنس الدار القومية للطباعة

والنشر القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٢٥ – نفوسة زكريا سعيد ، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها فى مصر ، دار نشر الثقافة الإسكندرية ، ١٩٦٤ .

٥٢٦ – واشنجتون إرفنج ، حياة محمد ، ترجمة وتعليق على حسنى الخربوطلى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦ .

٥٢٧ – و .ج . دى بورج ، تراث العالم القديم ، ترجمة زكى سوس ، دار الكرنك للنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٢٨ – و . أ . ب . بفردج ، فن البحث العلمى ، ترجمة زكريا فهمى ، مراجعة أحمد مصطفى أحمد ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

٥٢٩ – ولفرد كانتول سميث ، الإسلام فى التاريخ الحديث ، دار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٠ .

٥٣٠ – هاملتون جيب ، الاتجاهات الحديثة فى الإسلام ، ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعيين ، المكتب التجارى بيروت ١٩٦١ .

٥٣١ – هاملتون جيب ، دراسات فى حضارة الإسلام ، ترجمة إحسان عباس وآخرون ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٤ .

٥٣٢ – هاملتون جيب وآخرون ، تراث الإسلام ، ترجمة حسين مؤنس وآخرون ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦ .

٥٣٣ – هاملتون جيب وآخرون ، وجهة الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، المطبعة الإسلامية ، القاهرة ١٩٣٤ .

٥٣٤ – هاملتون جيب وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مراجعة أحمد عزت عبد الكريم ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٧١ .

٥٣٥ – هانسون – بالدلدوين ، إستراتيجية للغد ، ترجمة خيرى بنونة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ .

٥٣٦ – هنرى جورج فارمر ، مصادر الموسيقى العربية ، ترجمة حسين نصار ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٥٧ .

٥٣٧ – هنرى جورج فارمر، تاريخ الموسيقى العربية ، ترجمة حسين نصار مراجعة عبد العزيز الأهوانى مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٣٨ – هربرت ريد ، معنى الفن ، ترجمة سامى خشبة ، مراجعة مصطفى حبيب ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨ .

٥٣٩ – هنترميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

٥٤٠ – هنرى رياض ، محمد مندور ، رائد الأدب الاشتراكى ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٧ .

٥٤١ – هنرى فليش ، العربية الفصحى ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، منشورات المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٦ .

٥٤٢ – هنرى كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مرون وحسين قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٦ .

٥٤٣ – هنرى ماسيه ، الإسلام ، ترجمة بهيج شعبان ، منشورات عويدات بيروت ١٩٦٠ .

٥٤٤ – هوتسما وآخرون ، دائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة إبراهيم زكى خورشد ، أحمد الشنتاوى وعبد الحميد يونس ، دار الشعب ١٩٣٣ .

٥٤٥ – هـ . د . كيتوه ، الإغريق ، ترجمة عبد الرازق يسرى ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦٢ .

٥٤٦ – ياكوب باريون ، ما هى الإيديولوجية ، ترجمة أسعد رزوق الدار العالمية بيروت ١٩٧١ . .

٥٤٧ – يعقوب لنداو ، دراسات فى المسرح والسينما عند العرب ترجمة أحمد المغازى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٥٤٨ – يوسف أسعد داغر ، مصادر الدراسة الأدبية ، المطبعة المخلصية بيروت ١٩٦١ .

٥٤٩ – يوسف أغوسطين ، عودة الفصحى إلى العصر الذهبى ، مطبعة مصر بدون تاريخ .

٥٥٠ – يوسف جبرا ، تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا ، مطبعة الشباب القاهرة ١٩٢٩ .

٥٥١ – يوسف الشارونى ، دراسات فى الأدب العربى المعاصر ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .

٥٥٢ – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٥٥٣ – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، القاهرة بدون تاريخ .

٥٥٤ – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٦٢ .

٥٥٥ – يوسف هل ، الحضارة العربية ترجمة إبراهيم أحمد العدوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .

٥٥٦ – يوليوس فلهوزن تاريخ الدولة العربية ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٨ .

٥٥٧ – يوهان فك ، العربية دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب ترجمة عبد الحليم النجار ، دار الكاتب العربى ، ١٩٥٧ .

558- Alfred Guillaume, The Traditions of Islam an Introduction to the study of the Hadith Literature, Khajats, Beirut, 1966.

559- Alija Bejtic, Ideja Lijepog u izvorima Islama, sarajevo, 1973.

560- Alija Silajdzic, Neke Karakteristike islamskog prava, Sarajevo, 1973.

561- Anouar Abdel Malek, A Dialectique Sociale, L'Orientalisme en Orise, Paris, 1972.

562- Arthur Arbery, Sufism, London, 1969.

563- Arthur Arbery, The Koran Interpreted, 1955.

564- Bisera Nurudinovic, Bibliography of Jugoslav Oriantalistics 1945-1960, Sarajevo, 1968.

565- Desmond Stewart, Great cairo Mother of the world, London 1969.

566- Dzemal cehajic, Neke Karakteristike Dzelaludin Rumije pojava mevlevijskog tarikata, Sarajevo, 1973.

567- Dzerald Brenan, Spanska Knjizevnost, prevela Maristela Matulic-Velickovic Beograd, 1970.

568- Hamilton Gibb, Arabic Literature, Oxford 1963.

569- Hasan Kalesi Kur'an-remek delo arapske Knjizevnosti, Jzraz «februar» 1967, Sarajevo.

570- Hasan Susic, Dea plana politicke filozofije-Ibn rusd i Ibn Haldun, sarajevo, 1973.

571- Hazim Sabanoviç, Knjizevnost Muslimana Bih na orientalnim Jeziciman, pripremio Ahmed Alicic, Sarajevo, 1973.

572- Husref redzic, razlike izmedjy Omejevske i Aaasijke umjetnosti, sarajevo, 1973.

573- Ignjat Goldziher, Kratka povijest arapske Knjizevnosti, sarajevo, 1909.

574- John A. Haywood, Modern Arabic Literature 1800-1970 London, 1971.

575- Joseph schacht, an Introduction to Islamic Law, Oxford 1966.

576- Marcelle Weissen-Szumlanska, Origines Atlantiques des Anciens Egyptien paris, 1965.

577- Mehmed Begovic, Pravo u Islamu, Sarajevo 1973.

578- Mustafa Imamovic, Islam i drzava, sarajevo, 1973.

579- Nedim filipovic, Misticizam-Islamski misricizam, sarajevo 1973.

580- R. A. Nicholson, NLiteraty History of the arabs, cambridge, 1966.

581- A. Rosental-P. Judin, A Dictionary of Philosophy, Moscow, 1967.

582- Salih Hadzialic, Arapsko-islamska filozofija, definicija i znacaj kroz istorfju, sarajėvo, 1973.

583- Smail Balic, Bibliotheca Orientalis, Gustav Edmund. von Gruneboum, Meijuli, leiden, 1973.

584- sulejman Grozdanic, Uvod u arapsko-islamsku estetiku, sarajevo, 1973.

الدوريات

٥٨٥ – إبراهيم مدكور ، مؤتمر المستشرقين فى دور انعقاده الثامن والعشرين ، مجلة « الفكر المعاصر» يوليو ، ١٩٧٣ ، القاهرة .

٥٨٦ – أبو سلمى ، توارد خواطر أم تناقل أفكار ، النسيب فى مقدمة القصيدة الجاهلية حول مقال للدكتور عز الدين إسماعيل ، مجلة « المعرفة » آيار ١٩٦٤ ، دمشق .

٥٨٧ – أبو الوفا التفتازانى ، عرض وتحليل كتاب « أثر الإسلام فى أفريقيا » لسبنسر ترمنجهام ، مجلة « عالم الفكر » المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٧٠ ، وزارة الإرشاد والأنباء الكويت .

٥٨٨ — أحمد أمين ، دائرة المعارف الإسلامية مجلة « الرسالة » ١٥ أكتوبر ١٩٣٣ ، القاهرة .

٥٨٩ — أحمد بهاء الدين ، ماذا يريد العرب حقًّا ؟ جريدة « الأهرام » ٢ أبريل ١٩٧٢ ، القاهرة .

٥٩٠ — أحمد حسن الزيات ، أثر العرب فى العلم والعالم ، مجلة « الرسالة » ١٥ يناير ١٩٧٣ القاهرة .

٥٩١ — أحمد مطلب ، الآمدى فى ضوء موازنته ، مجلة كلية الآداب والتربية ، ١٩٧٢ الكويت .

٥٩٢ — أرنيست فيشير ، قيمة التراجم الأعجمية الموجودة للقرآن الكريم ، ترجمة إبراهيم إبراهيم يوسف ، مجلة « الرسالة » ١٨ و ٢٥ يوليو وأول أغسطس ١٩٣٨ القاهرة .

٥٩٣ — إسماعيل مظهر ، دائرة المعارف الإسلامية نقد وتقدير ، مجلة « الرسالة » ١٥ أكتوبر و ١ نوفمبر ١٩٣٣ القاهرة .

٥٩٤ — أغناطيوس كراتشكوفسكى ، فى الأدب العربى الحديث ، مجلة « الرسالة » أربع مقالات ظهرت فى ٥ و ١٢ أكتوبر ، ثم ٢ نوفمبر و ٢١ ديسمبر ١٩٣٤ القاهرة .

٥٩٥ — أمينة النقاش ومجدى عبد العزيز ، عصابة المافية الفكرية ، جريدة » الجمهورية » ١١ يناير ١٩٧٣ القاهرة .

٥٩٦ — أنيس منصور ، حتى لا ينسى اليهود ما حدث قبل هذا ، جريدة « أخبار اليوم » ١٢ يناير ١٩٧٤ ، القاهرة .

٥٩٧ — أوتو برتزل ، عناية المستشرقين بالقرآن الكريم ، مجلة « المجمع العلمى العربى » ١٩٣٢ ، دمشق .

٥٩٨ — أوليفيه كاربيه ، الرد الفلسطينى للتحدى الإسرائيلى ، الأسطورة والأوتوبيا والايديولوجية الفلسطينية ، مجلة « شؤون فلسطين » يناير ١٩٧٢ بيروت .

٥٩٩ — جاسم مبارك الجاسم ، أودنيس يسفر عن حقيقته العميلة المأجورة للصهيونية ، مجلة « الرسالة » العدد ٥٨١ ، السنة١٣ ، ٢٢ يوليو ١٩٧٣ ، الكويت .

٦٠٠ — جريجورى شرباتوف ، دراسة المخطوطات العربية فى الاتحاد السوفييتى جريدة الأهرام ، ٤ يناير ١٩٦٣ القاهرة .

٦٠١ – جوزيف نسيم يوسف ، الصهيونية فى فلسطين ، امتداد طبيعى للاستعمار الصليبى ، مجلة « العهد الجديد » ١٦ مايو ١٩٦٧ .

٦٠٢ – « حوار صريح بين ألبرتو مورافيا وياسر عرفات « جريدة » الجمهورية ٨ يونيو ١٩٧٢ القاهرة .

٦٠٣ – حسن إبراهيم حسن ، الفتوح الإسلامية وأثرها فى تقدم المدينة ، مجلة « الرسالة » ٢٠ أبريل ١٩٣٦ ، القاهرة .

٦٠٤ – حسن قلشى ، مجمع اللغة العربية ، البحوث والمحاضرات ، الدورة الحادية والثلاثون ١٩٦٤/١٩٦٥ ، القاهرة .

٦٠٥ – رجاء النقاش ، أضواء على الحرب الثقافية ، لماذا يدرسون توفيق الحكيم ونجيب محفوظ فى إسرائيل ، مجلة « المصور » ٢٧ ديسمبر ١٩٧٣ ، القاهرة .

٦٠٦ – رجاء النقاش ، هكذا يهتمون بالتراث العربى ، مجلة « المصور » ٢٢ مارس ١٩٧٤ القاهرة .

٦٠٧ – رجاء النقاش ، كتاب عن توفيق الحكيم بالروسية ، ماذا نستفيد من هذا الكتاب وماذا نتعلم منه ؟ ، مجلة « المصور » ٧ أبريل ١٩٧٢ القاهرة .

٦٠٨ – روجيه جارودى ، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية ، مجلة « الطليعة » يناير ١٩٧٠ ، القاهرة .

٦٠٩ – روجيه جارودى ، الاشتراكية والإسلام ، مجلة « الطليعة » يناير ١٩٧٠ ، القاهرة .

٦١٠ – شايتس شاندرا ، تعدد بؤر التطور التاريخى وفهم جميع الناس لتاريخهم ، مجلة « ديوجين » العدد التاسع عشر ، ١٩٧٢ القاهرة .

٦١١ – صدقى إسماعيل ، فى البحث عن نظرية للشعر العربى ، مجلة « الموقف الأدبى » العدد الثالث والرابع السنة الثانية تموز – آب ، ١٩٧٢ دمشق .

٦١٢ – عاطف الغمرى ، بعد ٥٠٠ سنة خرج أهل الكهف ، جريدة « أخبار اليوم » ٢٣ فبراير ١٩٧٤ القاهرة .

٦١٣ – عبد الرحمن الخميسى ، حول الآداب العربية والسوفيتية فى موسكو ، جريدة « الجمهورية » ١٣ يوليو ١٩٧٢ القاهرة .

٦١٤ -- عبد السلام هارون ، إحياء التراث وما تم فيه ، مجلة « المجلة » يونيو ١٩٦٦ القاهرة .

٦١٥ -- عبد الستار فراج ، جامع الأحاديث النبوية ، مجلة « العربى » فبراير ١٩٧٠ الكويت .

٦١٦ -- عبد الصبور شاهين ، عرض وتحليل لدراسات هنرى فليش اللغوية ، مجلة « المجلة » ، يونيو ١٩٦٦ القاهرة .

٦١٧ -- عبد الفتاح غبن ، طه حسين ونهضتنا الأدبية ، مجلة « الإذاعة والتليفزيون » ٣ مارس ١٩٧٣ القاهرة .

٦١٨ -- عبد الله العروى ، نحو منهج للدراسات الإسلامية فى نظر ج . فون جرونباوم ترجمة أحمد شلبى ، مجلة « ديوجين » العدد الخامس والعشرون السنة الثامنة ، مايو -- يوليو ١٩٧٤ القاهرة .

٦١٩ -- عبد الوهاب عزام ، دائرة المعارف الإسلامية ، أغلاط الكراسة الأولى ، مجلة « الرسالة » نوفمبر ١٩٣٣ القاهرة .

٦٢٠ -- عثمان أمين ، فلسفتنا لجوانبه ، مجلة « المجلة » يناير ١٩٦٠ القاهرة .

٦٢١ -- عثمان أمين ، النقد الفلسفى فى المجتمع الإسلامى المعاصر ، مجلة « الهلال » سبتمبر ١٩٧٢ ، القاهرة .

٦٢٢ -- عثمان الكعاك ، صفحات سوداء من تاريخ المبشرين مجلة « الهلال » أكتوبر ١٩٧٣ القاهرة .

٦٢٣ -- عز الدين إسماعيل ، النسيب فى مقدمة القصيدة الجاهلية فى ضوء التفسير النفسى ، مجلة « الشعر » العدد الثانى السنة الأولى فبراير ١٩٦٤ القاهرة .

٦٢٤ -- عفيف بهنس ، الإسلام والتصوير التشبيهى ، مجلة « المعرفة » العدد السابع والعشرون السنة الثالثة ، آيار ١٩٦٤ ، دمشق .

٦٢٥ -- علال الفاسى ، التبشير أخطر أسلحة الاستعمار ، مجلة « الهلال » أكتوبر ١٩٧٣ ، القاهرة .

٦٢٦ -- على العنانى ، المستشرقون والآداب العربية ، مجلة الهلال ، أغسطس ١٩٣٢ القاهرة .

٦٢٧ – عمر عرته ، مغزى انضمام الصومال إلى الجامعة العربية جريدة « الجمهورية » ٤ فبراير ٧٤ القاهرة .

٦٢٨ – عمر نافيتشيفيتش ، حديث عن الحضارة والمكتبات الإسلامية فى يوغوسلافيا جريدة « الحقيقة » الليبية ، فبراير أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٧١ .

٦٢٩ – عيسى الناعورى الحاج عبد الكريم جرمانوس ، مجلة « الأديب » يونيو ١٩٧٠ بيروت .

٦٣٠ – غالى شاكرى ، التراث إعادة نظر ، مجلة « الطليعة » ديسمبر ١٩٧٢ ، القاهرة .

٦٣١ – فالتربراون ، الوجودية فى الجاهلية ، مجلة « المعرفة » العدد الرابع السنة الثانية ، حزيران ١٩٦٣ ، دمشق .

٦٣٢ – فؤاد سليم ، العرب وذهنية الغرب ، مجلة « الزهراء » ١٥ شعبان و ١٠ رمضان ١٣٤٣ هـ القاهرة .

٦٣٣ – فتحى الإبيارى ، يجب أن تعرف عدوك ، مجلة « آخر ساعة » ٦ فبراير ١٩٧٤ ، القاهرة .

٦٣٤ – فدوى طوقان ، مدينتى الحزينة ، مجلة « الأدب » سبتمبر ١٩٦٧ بيروت .

٦٣٥ – فيصل خليل شرفات النور ، مجلة « الأديب » يوليو ١٩٧٠ بيروت .

٦٣٦ – كمال سعد ومارى غضبان ، أفكار الخواجات الذين يبحثون فى القرآن والعادات المصرية ، مجلة « المصور » ٢٠ نوفمبر ١٩٧٠ ، القاهرة .

٦٣٧ – كمال الدين رفعت ، الحقيقة فى الصراع العربى الإسرئيلى ، مجلة الكاتب « يونيو ١٩٧٢ ، القاهرة .

٦٣٨ – كوركيس عواد ، نظرات فى دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مجلة الرسالة ٣ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤ سبتمبر ، و٣ ديسمبر ١٩٤٥ ، القاهرة .

٦٣٩ – كيفو مينا جيان ، الاستشراق فى الاتحاد السوفييتى ، مجلة اللسان العربى ، المجلد السابع ، الجزء الأول يناير ١٩٧٠ المكتب الدائم لتنسيق التعريب فى البلاد العربية ، الرباط .

٦٤٠ – مارسدن جونز وحمدى السكوت ، أدباء مصر فى القرن العشرين دراسة بيوجرافية ببليوجرافية نقدية ، مجلة « الجديد » ١ ، ١٥ ديسمبر ١٩٧٢ القاهرة .

٦٤١ – مبروك السوسى ، المستشرقون والحضارة الإسلامية ، مجلة « مرآة الساحل » العدد

الثانى والعشرون ١٩٧٠ تونس .

٦٤٢ – محمد أمين حسونة ، المستشرقون بين الأدبين القديم والحديث ، مجلة « المعرفة » أغسطس ١٩٣٢ .

٦٤٣ – محمد أركون ، الإسلام فى مواجهة التطور مجلة « ديوجين » العدد التاسع عشر ١٩٧٢ ، القاهرة .

٦٤٤ – محمد حسنين هيكل ، طريق على خريطة الأزمة جريدة « الأهرام » ١٠ مارس ١٩٧٠ ، القاهرة .

٦٤٥ – محمد حسنين هيكل ، البانجو باندو فى داكا ، مأساة الطبيعة ومأساة الإنسان جريدة الأهرام ، ٢٣ مارس ١٩٧٣ . القاهرة .

٦٤٦ – محمد خلف الله ، نقد لبعض التراجم والشروح العربية لكتاب أرسطو فى صنعة الشعر بوبيطيقا ، مجلة كلية الآداب ، المجلد الثالث ١٩٤٦ ، الإسكندرية .

٦٤٧ – محمد روحى فيصل ، أغراض الاستشراق ، مجلة « الرسالة » ١٩ أغسطس ١٩٣٥ ، القاهرة .

٦٤٨ – محمد عاطف العراقى ، آراء الإسلاميين والمستشرقين حول الفلسفة الإسلامية مجلة « الفكر الإسلامى » العدد الحادى عشر ، السنة الثالثة ، تشرين الثانى ١٩٧٢ بيروت .

٦٤٩ – محمد كرد على ، أثر المستعربين من علماء المشرقيات فى الحضارة العربية ، مجلة « المجتمع العلمى العربى » تشرين الأول ١٩٢٧ دمشق .

٦٥٠ – محمد كرد على ، المعلمة الإسلامية ، مجلة « المجمع العلمى العربى » حزيران ١٩٢٦ دمشق .

٦٥١ – محمد كرد على ، خطاب فى مؤتمر المستشرقين السابع عشر ، جريدة « السياسة الأسبوعية » ١٥ سبتمبر ١٩٢٨ ، القاهرة .

٦٥٢ – محمد على حثيثو ، ورقة من تاريخ الاستشراق الألمانى ، مجلة « فكر وفن » العدد الثامن ١٩٦٦ ، هامبرج .

٦٥٣ – محمد على الحومانى ، المستشرقون مجلة « الرسالة » ٢٦ يوليو ١٩٣٧ ، القاهرة .

٦٥٤ – محمد يحيى الهاشمى ، ورقة من تاريخ الاستشراق فى ألمانيا ، يوليوس روسكا ،

البحاثة الكبير فى العلوم الطبيعية العربية مجلة « فن وفكر » العدد السابع عشر ١٩٧١ ، هامبرج .

٦٥٥ - محمود حمدى زقزوق ، ما يقال عن الإسلام مجلة « الفكر الإسلامى » سبتمبر ١٩٧٠ بيروت .

٦٥٦ - محمود فهمى حجازى ، أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى مجلة « عالم الفكر » المجلد الرابع ، العدد الأول ، أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٣ وزارة الإعلام ، الكويت .

٦٥٧ - محمود فهمى حجازى ، اتجاهات المستشرقين فى دراسة الحياة اللغوية فى العالم العربى الحديث ، مجلة « المجلة » يونيو ١٩٦٦ القاهرة .

٦٥٨ - محمود مهدى ومحمد لطفى ، معركة اللغة فى الكليات العلمية جريدة الأهرام ٤ أبريل ١٩٧٢ ، القاهرة .

٦٥٩ - مراد كامل ، كارل بروكلمان ، مجلة « المجلة » يناير ١٩٦٠ ، القاهرة .

٦٦٠ - مرجوليوث ، أصول الشعر العربى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية يوليو ١٩٢٥ .

٦٦١ - مكسيم رودنسون ، صورة العالم الإسلامى فى أوربا مجلة « الطليعة » فبراير ١٩٧٠ القاهرة .

٦٦٢ - ميخائلو أنجلو جويدى ، علم الشرق وتاريخ العمران ، مجلة « الزهراء » ربيع الأول ، ١٣٤٧ هـ القاهرة .

٦٦٣ - نبيل فرج ، لقاء مع الدكتور عبد الرحمن بدوى ، مجلة « الثقافة » مارس ١٩٧٤ القاهرة .

٦٦٤ - نيازى ديزدارفيتش ، أدب تيمور فى يوغوسلافيا ، مجلة « الإصلاح الاجتماعى » مايو ١٩٦٨ القاهرة .

٦٦٥ - وليم ولكوكس ، لم لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين الآن ؟ مجلة « الأزهر » العدد الأول ، ١٨٩٣ ، القاهرة .

٦٦٦ - هاملتون جيب ، الدراسات العربية وشئون الشرق الأوسط فى أمريكا ، مجلة « جمعية الفكر الليبية » أغسطس ١٨٦٩ ، منشورات دار مكتبة الفكر ، طرابلس ليبيا .

٦٦٧ - هنرى لامنس ، درس العربية فى أوربا مجلة « المشرق » ١٥ نوفمبر ١٩٠١ .

٦٦٨ – يوسف شاخت فى تاريخ الفقه الإسلامى مجلة « الرسالة » ٢٣ ، ٣٠ مارس و ٧ أبريل ١٩٣٦ القاهرة .

٦٦٩ – يوهان فيوك ، ورقة من تاريخ الاستشراق فى ألمانيا ، يوهان يعقوب ريكسه ، مجلة « الأفكار والفنون » عدد ١ – ٦ سنة ١٩٦٣/١٩٦٥ هامبرج .

فهرس

الصفحة

الباب الأول

الاستشراق وعنايته بالتراث العربى الإسلامى

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الباب الثانى

الأدب العربى بين علماء الاستشراق وعلماء العرب

الصفحة

الصفحة

الباب الثالث

الاستشراق وأثره فى الأدب العربى المعاصر

الصفحة

الصفحة

رقم الإيداع	١٩٨٠/٣٥١٣
الترقيم الدولى	٩٧٧-٢٤٧-٧٣٣٠-٩٤-٤ ISBN

٢/٨٠/١٣٧

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)